

1. CONTRIBUTI DI VITTORIO MORFINO

UT UNDAE MARIS A VENTIIS CONTRARIIS AGITATAE»
Ontologia della relazione e materialismo della contingenza

La questione di una ontologia della relazione è stata sollevata da Etienne Balibar in un testo del 1993 su Marx e più precisamente nel commento della VI tesi su Feuerbach che, come è noto, recita: «Feuerbach risolve l'essenza religiosa nell'essenza umana. Ma l'essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà essa è l'insieme dei rapporti sociali»¹. L'essenza umana è *das ensemble der gesellschaftlicher Verhältnisse*. Marx rifiuta, secondo Balibar, tanto la posizione nominalista che la posizione realista: «quella che vuole che il genere, o l'essenza, preceda l'esistenza degli individui, e quella che vuole che gli individui siano la realtà primaria, a partire dalla quale si astraggono gli universali»². Il solo contenuto effettivo dell'essenza umana starebbe nelle molteplici relazioni che gli individui intrattengono tra di loro. Balibar ritiene che così Marx prenda le distanze tanto dal punto di vista individualistico che da quello organicistico (olistico). Questa la ragione per cui Marx usa il termine francese «ensemble» e non quello tedesco «das Ganze». Allo scopo di rendere ancora più chiara la questione, Balibar propone di utilizzare una parola di Simondon per pensare il concetto di umanità nei termini marxiani: «il transindividuale»³. L'umanità sarebbe ciò che esiste *tra* gli individui.

In Marx sarebbe dunque presente in abbozzo una *ontologia della relazione*: la società sarebbe costituita/attraversata da una molteplicità di relazioni, cioè di «transizioni, trasferimenti, passaggi nei quali si fa e si disfa il legame degli individui con la comunità, che a sua volta costituisce essi stessi»⁴. Balibar conclude: «le relazioni di cui parliamo non sono nient'altro che pratiche differenziate, delle azioni singole degli individui gli uni sugli altri»⁵.

¹ [Marx über Feuerbach], in Marx / Engels *Gesamtausgabe*, erste Abteilung, Band 5, hrsg. von V. Adoratskij, Glashütten im Taunus, Verlag Detlev Auvermann, 1970, p. 534; tr. it. di M. Rossi, in F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, Roma, Editori Riuniti, 1985 (I ed. 1950), p. 84.

² E. Balibar, *La filosofia di Marx*, trad. it. di A. Catone, Manifestolibri, Roma 1994, p. 35

³ G. Simondon *L'individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, 1989, trad. it. di P. Virno, prefazione di M. Combes, Roma, DeriveApprodi, 2001.

⁴ Ivi, p. 37.

⁵ *Ibidem*. Mi sembra che Balibar riproponga una intuizione fondamentale di Althusser che in *Leggere «Il Capitale»* aveva scritto: «la struttura dei rapporti di produzione determina dei luoghi e delle funzioni che sono occupati e assunti dagli agenti di produzione, i quali sono solo gli occupanti di questi luoghi, nella misura in cui sono 'portatori' (*Träger*) di queste funzioni. I veri 'soggetti'»

1. L'espressione 'ontologia della relazione'

Sofferamoci in primo luogo brevemente sui termini. Al contrario di quello che si potrebbe pensare il termine ontologia ha un'origine assai recente: dopo Glacenus e Calovius che hanno molto probabilmente coniato il termine, fu Christian Wolff a canonizzarne l'uso nella sua *Philosophia prima sive Ontologia metodo scientifica pertracta* (1728). Tuttavia, se la coniazione del termine è recente, il concetto che indica può essere fatto risalire sino alla scienza aristotelica dell'essere in quanto essere ($\forall x \mathcal{R} x$), ossia la scienza che studia i caratteri fondamentali di ogni essere e che dunque in quanto tale precede ogni altro sapere. A fondamento del discorso ontologico così inteso sta, da Aristotele a Tommaso, alla scolastica cinquecentesca sino a Wolff, il concetto di sostanza: è un fatto storico costitutivo della tradizione occidentale in quanto tale che la sintassi del discorso ontologico abbia stabilito l'indiscusso primato del concetto di sostanza rispetto agli altri caratteri dell'essere così come la fondamentale regola dell'inerenza di questi rispetto a quella. Il principio primo dell'ontologia, il principio di non contraddizione, garantisce appunto da un lato l'unità identica a sé della sostanza e dall'altro le condizioni di possibilità della predicazione. Il discorso sull'essere è dunque stato storicamente il discorso sulla sostanza (non è forse inutile ricordare che *ousia* è il participio presente femminile di *einai*).

Quanto alla relazione è senz'altro alla tradizione aristotelica che si deve guardare per trovare la trattazione più ampia e approfondita. Nel *corpus aristotelicum* troviamo due luoghi privilegiati in cui l'argomento è trattato: nelle *Categorie* e nella *Metafisica*. Nelle *Categorie* Aristotele dedica un'ampia trattazione alla categoria di relazione, trattazione che ha la specificità di eccedere il proprio spazio specifico per emergere in modo larvato o esplicito anche nella trattazione di altre categorie. La definizione aristotelica di nozioni relative è la seguente: «Si dicono relative quelle cose il cui essere consiste nel fatto che sono dette dipendere da altre cose o nel rapportarsi in qualche altro modo a un'altra cosa»⁶. Come diranno gli scolastici la specificità della categoria di relazione consiste nel fatto che il suo *in esse* è allo stesso tempo un *esse ad*, cioè nel fatto che il suo inerire ad una sostanza è allo stesso tempo un rinvio ad un'altra sostanza. Proprio questo rinvio costituirà tuttavia problema all'interno di una logica soggetto-predicato: la relazione non può essere un accidente inerente allo stesso tempo ad entrambe le sostanze relate. Da Avicenna fino a Leibniz

(nel senso di soggetti costituenti del processo) non sono dunque questi occupanti e neppure questi funzionari, non sono dunque, contrariamente a tutte le apparenze, le 'evidenze' del 'dato' dell'antropologia ingenua, gli 'individui concreti', gli 'uomini reali', bensì la definizione e la distribuzione di questi posti e di queste funzioni. Quindi i veri 'soggetti' che definiscono e distribuiscono sono i rapporti di produzione (e i rapporti sociali politici e ideologici)» (L. Althusser, «L'oggetto del 'Capitale'», in L. Althusser *et alii*, *Leggere «Il Capitale»*, trad. it. di R. Rinaldi e V. Oskian, Milano, Feltrinelli, 1968, p. 189).

⁶ Cat. 6a.

verrà ribadito il divieto di pensare che «unum accidens sit in duobus subjectis»⁷ e verrà pensata la relazione sotto forma dell'inerenza di due accidenti inerenti alle due sostanze relate⁸. Solo sul finire dell'ottocento questo problema troverà una soluzione con gli sviluppi della logica proposti da De Morgan, Peirce, Russell e Whitehead⁹. In *Metafisica* D 15 Aristotele troviamo invece una partizione molto precisa dei diversi tipi di relazioni: «Si dicono relative in un senso le cose che sono in rapporto tra loro come il doppio rispetto alla metà e il triplo rispetto alla terza parte e, in generale, il multiplo rispetto al sottomultiplo e l'eccedente rispetto all'ecceduto; in un altro senso, le cose che sono in rapporto tra loro come ciò che può riscaldare rispetto a ciò che può essere riscaldato, e ciò che può tagliare rispetto a ciò che è tagliato e, in generale, ciò che è attivo rispetto a ciò che è passivo; in un altro senso ancora, le cose che sono in rapporto tra loro come il misurabile rispetto alla misura, il conoscibile rispetto alla conoscenza il sensibile rispetto alla sensazione»¹⁰. In uno studio dedicato alla questione delle relazioni nel medioevo Henninger ha proposto di tradurre questa partizione nei termini di relazioni matematiche, causali e psicologiche. Malgrado i rischi impliciti in una traduzione di questo genere, essa può tuttavia essere tenuta presente a livello generale e schematico¹¹.

Questi luoghi aristotelici hanno costituito la base testuale su cui si è esercitata l'interpretazione antica e medievale nel tentativo di rispondere alla questione dello statuto delle relazioni: proprio questo esercizio da Tommaso a Duns Scoto, da Ockam a Pietro Aureolo ha esibito alcune delle varianti fondamentali della questione¹²; non però l'affermazione dell'esistenza puramente mentale delle relazioni, affermazione che è estranea alla tradizione aristotelica e sembra essere stata sostenuta nella grecoità dagli stoici e nel medioevo dai **Mutakallimum**¹³.

Che cosa intende Balibar quando parla di ontologia della relazione? Si può intendere l'espressione in due modi: in un senso più debole come un discorso sull'essere che ponga particolare attenzione alla questione delle relazioni oppure in un senso più forte e radicale, lasciando stridere il vero e proprio ossimoro forgiato da Balibar, come un discorso sull'essere in cui venga invertito il rapporto tradizionale tra sostanza e relazione. È questa seconda strada che si intende seguire cercando di misurarne la percorribilità.

2. La categoria di relazione: determinazione intrinseca o estrinseca

⁷ Avicenna, *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina* I-IV, Louvain - Leiden, 1977, tract. 3, Cap. 10, p. 177: 93.

⁸ Leibniz *Philosophical Papers*, p. 609.

⁹ Cfr. a questo riguardo R.R. Dipert, «Peirce, Frege, the Logic of Relations, and Church's Theorem», «*History and Philosophy of Logic*» 5 (1984), pp. 49-66.

¹⁰ *Met.* Δ 15.

¹¹ M.G. Henninger, *Relations*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 6.

¹² Per uno schema efficace delle differenti varianti cfr. *ivi*, p. 180.

¹³ «Despite the variety of theories, no one held that real relations are completely mind dependent» (*Ivi*, p. 174).

Prima di affrontare la difficile questione della possibilità dell'inversione della gerarchia delle categorie di sostanza e di relazione è necessario fissare il punto di divaricazione delle due tendenze teoriche fondamentali riguardo alla questione della relazione: esistenza mentale o reale della relazione. Prima che l'alternativa si ponesse in termini così radicali agli albori dell'epoca moderna nel crocevia Leibniz-Locke tutta una serie di posizioni intermedie sono state esplorate tra l'età antica ed il medioevo. Non è tuttavia questo il luogo per ripercorrere questa lunga storia il cui percorso incontra anche la questione cristiana della trinità¹⁴. Rispetto a questo percorso storico l'opposizione Leibniz-Locke ha una autosufficienza teorica; essa disegna un'alternativa radicale ed in questo senso paradigmatica: oggettività delle relazioni fondata sulla loro realtà ontologica o arbitrarietà di esse in seguito ad un loro essere puramente mentale.

Nel *Saggio sull'intelligenza umana* Locke distingue le idee complesse in idee di modi, di sostanze e di relazione. Locke scrive che «oltre alle idee, semplici e complesse, che la mente ha delle cose quali sono in se stesse, ve ne sono altre che essa ottiene raffrontandole tra di loro»¹⁵. Di qui la definizione di relazione: «Quando la mente considera una data cosa in modo da avvicinarla quasi ad un'altra e confrontarla a quella, e passa col suo sguardo dall'una all'altra, questo è, come dicono le stesse parole, una relazione o rispetto»¹⁶. Continua Locke: «La natura della relazione consiste nel riferimento o raffronto di due cose l'una con l'altra, raffronto in seguito al quale una delle due cose, o entrambe, vengono a ricevere quelle denominazioni. E se una di quelle due cose viene tolta, o cessa di esistere, cessa la relazione, e con essa la denominazione che ne consegue, sebbene, in se stessa, l'altra cosa non subisca alcuna modificazione. Ad es., Caio, che oggi considero essere un padre, cessa di esserlo domani solo per la morte di suo figlio, senza che sia avvenuto alcun cambiamento in lui. Anzi, per il semplice fatto che la mente cambi l'oggetto col quale confronta alcuna cosa, una cosa medesima è suscettibile di ricevere al tempo stesso le denominazioni contrarie : ad es., di Caio, confrontandolo a diverse persone, si potrà dire con verità che è più vecchio e più giovane, più forte e più debole, ecc.»¹⁷.

Da ciò Locke trae alcune conseguenze:

- 1) si danno un numero infinito di relazioni per ogni cosa, perché è infinito il modo in cui possono essere confrontate le cose.
- 2) Pur non essendo la relazione «contenuta nell'esistenza reale delle cose», spesso le idee di relazione sono più chiare delle idee di sostanza a cui si riferiscono.

¹⁴ «Christian thinker followed Augustine in speaking of the three persons as constituted in some way by their relations to one another. As the writings of Aristotle became available to the West in the thirteenth century, many sought to understand more clearly the doctrine of the Trinity by adapting some of Aristotle's thoughts on relations» (ivi, p. 1).

¹⁵ J. Locke, *An essay concerning human understanding* cit., p. 319; tr. it. cit., p. 352.

¹⁶ *Ibidem*; tr. it. cit., *ibidem*.

¹⁷ Ivi, 321; tr. it. cit., p. 354.

3) Terminano tutte nelle idee semplici di sensazione e di riflessione che costituiscono i materiali di tutta la nostra conoscenza¹⁸.

In conclusione: relativo carattere arbitrario delle relazioni, nel senso che sono sì il frutto di un confronto esteriore, ma che esso deve trovare appiglio nei materiali che sono offerti alla nostra conoscenza dalla percezione o dalla riflessione.

Veniamo ora alle tesi leibniziane sulle relazioni. Leibniz sembra ad un primo livello uniformarsi alla definizione lockiana di relazione: si ha relazione allorché due cose sono pensate contemporaneamente ossia la relazione è il pensare insieme due oggetti. In questo senso la relazione non è altro che la compresenza di una serie di oggetti alla mente di un dato soggetto¹⁹. Tuttavia proprio nel commentare la teoria lockiana della relazione, Leibniz mostra la specificità della sua teoria. Nei *Nuovi saggi* riproduce la posizione di Locke sotto le spoglie di Filalete («Si può avere tuttavia un cambiamento di relazione, senza che si verifichi alcun cambiamento nel soggetto. Tizio, che io considero adesso come padre, cessa di esserlo domani, senza che si produca alcun cambiamento in lui, per il solo fatto che suo figlio muore»²⁰) per poi contraddirla nei panni di Teofilo: «Ciò si può dire benissimo attenendoci alle cose di cui si ha appercezione, benché, da un punto di vista metafisico rigoroso, sia vero che non vi è alcuna denominazione interamente esteriore (*denominatio pure extrinseca*), a causa della connessione reale di tutte le cose»²¹. Se dunque si passa da uno sguardo superficiale ad uno sguardo profondo, che va cioè al di là dei nessi di cui abbiamo coscienza, non esistono denominazioni estrinseche che non siano fondate in una denominazione intrinseca²²; dal punto di vista metafisico ogni relazione è fondata nell'interiorità della sostanza e nessuna le può essere esteriore: la teoria dell'armonia prestabilita afferma precisamente che ogni forma di mutamento in una sostanza trova

¹⁸ Locke fornisce anche una classificazione delle relazioni:

- 1) La relazione più comprensiva è quella di causa-effetto, poi identità-diversità (occasioni di confronto da tempo luogo e causalità);
- 2) Relazione proporzionale (più bianco, più dolce, uguale etc.);
- 3) Relazioni naturali (padre-figlio /cugini / conterranei = da circostanza dell'origine);
- 4) Relazioni-istituti o volontari (generale-esercito /cittadino-privilegi in un dato luogo);
- 5) Relazioni morali (concordanza o discordanza di un'azione con una norma).

¹⁹ Cfr. M. Mugnai, *Astrazione e realtà*, Milano, Feltrinelli, 1976, pp. 139-158.

²⁰ Trad. it. in *Scritti filosofici cit.*, vol. II, p. 203.

²¹ *Ibidem*.

²² Sven Knebel ha brevemente ricostruito la rottura leibniziana rispetto alla teoria scolastica delle determinazioni intrinseche e estrinseche. Per la scolastica una determinazione intrinseca inerisce al soggetto («est per inhaerentiam»), mentre l'extrinseca «non est per inhaerentiam vel per aliquid quod faciat unum suppositum cum eo, de quo dicitur». Un esempio della prima è «il muro è bianco», della seconda «il muro è visto». Ciò implica che la denominazione estrinseca di una cosa è sempre intrinseca ad un'altra («est ... advertendum, semper eam rem, quae extrinsecus aliam denominat, esse intrinsece in aliqua re»). La rottura leibniziana consiste nel fatto che la determinazione estrinseca non è intrinseca ad un altro soggetto, ma allo stesso soggetto: «Sequitur etiam nullas dari denominationes pure extrinsecas, quae nullum prorsus habeant fundamentum in ipsa re denominata» (A VI, 4, p. 1645). Cfr. S.K. Knebel, *Intrinsic and extrinsic denomination: what makes Leibniz's departure from schoolmen so bewildering?*, in H. Poser (hrsg. von), *Nihil sine ratione*, VII Internationaler Leibniz-Kongress, Band II, pp. 615-619.

una forma di rispondenza, conscia o inconscia, in tutte le altre sostanze. Luogo paradigmatico di questa onnirelazionalità del reale è la teoria leibniziana dello spazio e del tempo. Questi, lungi dall'essere le coordinate preesistenti agli oggetti, sono le relazioni d'ordine delle cose. Scrive Leibniz nella celebre corrispondenza con il newtoniano Clarke: «Quanto a me, ho sottolineato più di una volta che considero lo spazio qualcosa di puramente relativo, come il tempo: un ordine delle coesistenze, come il tempo è un ordine delle successioni»²³. Di fondamentale importanza in questa teoria relazionale dello spazio-tempo è il concetto di situazione che specifica il diverso ordine reciproco che, nel loro coesistere, hanno gli oggetti in questione. Per Leibniz ogni cosa esiste in una situazione, cioè in una rete di relazioni. All'interno di questa rete di relazioni prendono forma lo spazio, il tempo e l'agire e il patire delle cose.

3 La categoria di sostanza come relazione

Gli opposti esiti della filosofia moderna rispetto al problema delle relazioni, da una parte, con Locke, esistenza puramente mentale delle relazioni, da un'altra, con Leibniz, costitutività delle relazioni rispetto all'ordine dello spazio-tempo, non mettono in discussione un limite posto da Aristotele nelle *Categorie*: la possibilità di concepire la sostanza come una relazione. Vediamo il passo aristotelico in cui viene discussa la possibilità di pensare la sostanza come un concetto relativo: «Rimane peraltro il dubbio, se nessuna sostanza possa venire annoverata tra le relazioni, secondo quanto sembra, oppure se la cosa sia possibile rispetto ad alcune sostanze seconde. In realtà, il negare che le sostanze siano relazioni è vero riguardo alle sostanze prime, poiché né queste né le loro parti si riferiscono a nulla. Un determinato uomo non si dice infatti determinato uomo di qualcosa [...]. Lo stesso avviene per le parti: una determinata mano non si dice infatti determinata mano di qualcuno [...]. Lo stesso accade altresì per le sostanze seconde, o almeno, per la maggioranza di esse; ad esempio, l'uomo non si dice uomo di qualcuno [...]: tutto ciò si potrà dire proprietà di qualcuno. È pertanto evidente che siffatte sostanze non vanno annoverate tra le relazioni. Per talune sostanze seconde, tuttavia sussiste il dubbio; la testa, ad esempio, si dice testa di qualcuno, come la mano, mano di qualcuno»²⁴. Aristotele esclude in modo estremamente netto che le sostanze prime e la maggior parte delle sostanze seconde possano rientrare nel novero delle relazioni. Il dubbio che egli solleva a proposito di alcune sostanze seconde lo costringe a precisare la sua definizione di relativo: non deve essere inteso come relativo *secundum dici* (in questo caso la testa è la testa dell'uomo), ma *secundum esse*. Se si definiscono come relativi soltanto «i termini il cui essere non consiste in null'altro che l'essere affetto da una certa relazione, si potrà risolvere questo dubbio: in effetti la caratteristica dei termini relativi è che se se ne conosce uno si deve conoscere

²³ Leibniz' drittes Schreiben [a Clarke], in GP, Band VII, p. 363; tr. it. in *Scritti Filosofici*, a cura di M. Mugnai e E. Pasini, vol. III, Torino, UTET, 2000, p. 499.

²⁴ Arist., Cat. 8a 15-25.

anche l'altro, e poiché la mano, la testa etc. possono essere conosciute senza che sia conosciuto l'oggetto a cui si riferiscono, Aristotele conclude che «nessuna sostanza va annoverata tra le relazioni»²⁵.

Il divieto aristotelico di pensare le sostanze stesse come relazioni è rispettato nel dibattito medievale sino agli opposti esiti moderni di cui si è parlato: tanto Locke quanto Leibniz sono rispettosi di questo divieto. Locke separa infatti in modo netto la trattazione delle idee di sostanza e di relazione: le prime sono un aggregato di qualità, mentre le seconde nascono dal raffronto delle idee. E lo stesso Leibniz, che pure attribuisce alle relazioni la costituzione dell'ordine spazio-temporale, non viola il divieto aristotelico: in Leibniz le relazioni spazio-temporali e di agire-patire sono fondate nella sostanza. La sostanza come diceva Aristotele non può essere una relazione. Le relazioni sono predicati che ineriscono al soggetto: essere in un dato luogo, essere in un dato tempo, compiere una tale azione. Le relazioni d'ordine tra questi predicati-eventi costituiscono l'ordine unico spazio-temporale e causale della storia, relazioni d'ordine che hanno il loro fondamento ultimo nelle sostanze. L'unità della sostanza è in ultima istanza garante di quest'ordine spazio-temporale e causale, poiché ogni evento-predicato contiene in sé la totalità di tutti gli eventi predicati presenti passati e futuri.

L'autore che sembra aver avuto l'audacia di violare il divieto aristotelico fu Immanuel Kant anche se il suo discorso, come vedremo, è fortemente ambivalente. Da una parte infatti, attraverso la deduzione metafisica delle categorie dai giudizi, Kant pone tra le categorie della relazione sostanza-accidenti, causa-effetto e azione reciproca.²⁶ La categoria di sostanza deve dunque essere pensata in relazione con la categoria di accidenti: lo schema che sintetizza dato e categoria è quello della permanenza per la sostanza e del mutamento per gli accidenti. La permanenza della sostanza dovrebbe dunque essere sempre relativa: «la temporalità – scrive Paci – si costituisce in forme finite caratterizzate dalla loro relativa permanenza». Tuttavia pur avendo intuito che le sostanze «non sono realtà chiuse ma momenti del processo legati alla modalità del processo stesso»²⁷, Kant tende a fissare queste forme in qualcosa di statico e di irrelazionato. Questa tendenza a fissare e immobilizzare la

²⁵ Arist., Cat. 8b 23.

²⁶ «Nelle analogie prosegue il tentativo di riempire il formalismo, già presente nella discussione sulle categorie della qualità. Le analogie dovrebbero stabilire un rapporto sempre più chiaro con l'esperienza esistenziale: attraverso le tre analogie dovrebbe determinarsi sempre meglio la situazione empirica. C'è, da questo punto di vista, tra esperienza e modi di connessione nel tempo intesi come schemi, isomorfismo [...]. Lo schema ci dà un modello di permanenza. Alla forma del modello corrisponde la permanenza delle forme del tempo. A questa permanenza, secondo la prima analogia, viene ridotta la sostanza: la sostanza è quindi una forma determinata di permanenza nel processo. Ma la sostanza è anche il consistere della pura temporalità in determinazioni permanenti: permanenza, successione e simultaneità non sono che determinazioni della sostanza. La permanenza è la 'sostanza del fenomeno, cioè la sua realtà'. È da notare che il substrato, il soggetto viene ridotto da Kant a un modo della temporalità e ad una relazione: 'la permanenza esprime in generale il tempo come relazione costante di ogni esistenza fenomenica'» (E. Paci, *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, Messina – Firenze, D'Anna, 1959, p. 194).

²⁷ Ivi, p. 195.

sostanza deriva dall'assolutizzazione e della sostanzializzazione del principio di inerzia. Se prendiamo la *Critica della ragion pura* ed in particolare le analogie dell'esperienza, proposizioni fondamentali che considerano l'esistenza di fenomeni e la loro relazione reciproca, ne avremo conferma. Nella prima analogia, che riguarda la sostanza, Kant scrive: «Proposizione fondamentale della permanenza della sostanza. In ogni variazione delle apparenze [*Erscheinungen*], la sostanza permane, e il *quantum* di essa non viene né accresciuto né diminuito nella natura»²⁸. Per Kant il permanente è il sostrato della rappresentazione empirica del tempo, senza di esso non è possibile pensare simultaneità e successione: «Io trovo che in tutte le epoche questa permanenza è stata presupposta come un sostrato di ogni variazione delle apparenze [*Erscheinungen*] non soltanto dal filosofo, ma persino dall'intelletto comune, e che anche in ogni tempo avvenire tale assunzione risulterà indubitata. Vi è la sola differenza che il filosofo si esprime in proposito un po' più precisamente, dicendo: in tutti i mutamenti del mondo la sostanza rimane, e cambiano soltanto gli accidenti»²⁹.

L'ambivalenza è posta in piena luce: da una parte Kant pone la categoria di sostanza tra le categorie di relazione, facendo di essa una relazione temporale (una relativa permanenza rispetto al mutamento) dall'altra fa della sostanza il fondamento delle relazioni, ossia la possibilità della determinazioni delle relazioni temporali di successione e simultaneità. Ciò diviene esplicito in questo passaggio: «Per tale ragione, d'altronde, questa categoria sta sotto il titolo delle relazioni: ciò avviene in quanto essa è la condizione delle relazioni, piuttosto che per il fatto che essa stessa contenga una relazione»³⁰. Le relazioni di causa e di azione reciproca sono dunque pensabili attraverso gli schemi della successione e della simultaneità e le analogie dell'esperienza della connessione successiva e dell'interconnessione solo grazie al fatto che viene presupposto un sostrato permanente dell'esperienza: la sostanza, il permanente come condizione della temporalità stessa. Come scrive Paci, «da un lato Kant tende a risolvere la sostanza in forme relazionali di relativa permanenza temporale e dall'altro non riesce a porsi sul piano della relazionalità e ritorna quindi alla vecchia logica del soggetto e del predicato»³¹. Anche Kant sembra dunque rispettare il divieto aristotelico di non pensare la sostanza come relazione.

Se in Kant la sostanza è allo stesso tempo relazione e fondamento delle relazioni, è con Hegel che il divieto aristotelico verrà infine infranto. È qui obbligato il riferimento alla Grande logica, al 3 capitolo della 3 sezione dell'*Essenza*: Il rapporto assoluto (*Das absolute Verhältnis* – la relazione assoluta). Hegel pone in questo capitolo la sostanza come ultima unità dell'essenza e dell'essere: è l'essere in ogni essere, che non deve essere concepito né come 1) immediato irriflesso, né come 2) astratto che sta dietro esistenza e fenomeno. La sostanza è la totalità che appare: l'accidentalità. Il movimento dell'accidentalità è «l'attuosità della sostanza, come calmo sorgere di lei stessa»³². Dunque la sostanza non è altro che una «unité

²⁸ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Aufl. 1787 cit., p. 162; tr. it. cit., p. 256.

²⁹ Ivi, pp. 163-164; tr. it. cit., p. 259.

³⁰ Ivi, p. 265; tr. it. p. 261.

³¹ E. Paci, *Dall'esistenzialismo al relazionismo* cit., pp. 195-196.

³² G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, **Erster Teil cit.**, tr. it. cit., p. 627.

relationnelle en procès»³³. Così si esprime con chiarezza Hegel: «La sostanza come questa identità del parere è la totalità dell'intero, e comprende in sé l'accidentalità, e l'accidentalità è l'intera sostanza stessa. Il differenziamento suo nella semplice identità dell'essere e nell'avvicendamento degli accidenti su quella è una forma della sua parvenza (*schein*)»³⁴.

Hegel a questo punto enuncia una tesi di enorme importanza: quella «semplice identità dell'essere» non è altro che la sostanza informata dell'«immaginazione» (*Vorstellung*), del rappresentare. Per essa il parere, l'illusione, non si è determinata come tale è dunque si ferma a questa «identità indeterminata» come ad un assoluto. In realtà la sostanza è potenza assoluta: «La sostanza si manifesta per mezzo della realtà col suo contenuto, nella quale essa traduce il possibile, come potenza creatrice; per mezzo della possibilità invece, in cui riconduce il reale, si manifesta come potenza distruttiva. Ma l'una e l'altra cosa sono identiche; il creare è distruttivo; la distruzione è creativa»³⁵. Gli accidenti non hanno potere l'uno sull'altro, essi sono cose dotate di molteplici proprietà, interi composti di parti, parti per sé stanti, forze: ma quando sembra che qualcosa di accidentale eserciti un potere su un altro, in realtà è la sostanza che agisce. Ora, la sostanza come potenza è precisamente ciò che media tra la sostanza come identico essere per sé e la sostanza come totalità degli accidenti: «Un tale medio è così un'unità della sostanzialità e dell'accidentalità stessa e i suoi estremi non hanno alcuna sussistenza propria. La sostanzialità è quindi soltanto il rapporto come tale che immediatamente scompare»³⁶. Dissolta la sostanza in una relazionalità verticale (nel senso che non vi sono relazioni tra gli accidenti), Hegel giungerà a pensarla attraverso la dialettizzazione della causa e dell'azione reciproca, come pura relazionalità orizzontale da cui emergerà il concetto. Possiamo misurare l'importanza del ripensamento hegeliano del concetto di sostanza osservandone il funzionamento sul piano della filosofia del diritto nella critica al contrattualismo: «A social or political community cannot, as contract theorists imply, consist only of subjects, of individuals who are constantly reflective in their thoughts and deeds. It presupposes a background of unreflective relationships and activities, in which people do not stand out as individual subjects. [...] This background is '(the) ethical substance', that which underlies»³⁷.

4. Realtà delle relazioni e primato delle relazioni: una posizione idealista?

In questo duplice percorso tracciato, senza dubbio in modo arbitrario, attraverso la tradizione filosofica siamo infine giunti a individuare nelle posizioni di Leibniz e di Hegel gli strumenti concettuali che più sembrano essere utilizzabili nella

³³ J. Biard *et alii*, *Introduction à la lecture de la Science da la logique de Hegel*, Paris, Aubier, 1983, p. 346.

³⁴ *Ibidem*; tr. it. cit. *ibidem*.

³⁵ *Ivi*, p. ; tr. it. cit., p. 628.

³⁶ *Ivi*, p. ; tr. it. cit., p. 629.

³⁷ M. Inwood, *A Hegel Dictionary* cit., p. 287.

costruzione di un'ontologia della relazione. In Leibniz le relazioni sono costitutive della realtà in quanto struttura spazio-temporale dei fenomeni. Tuttavia queste relazioni che strutturano il mondo così come esso appare necessitano di una duplice fondazione: da una parte in una sostanza spirituale che rimane al di là della relazione stessa, non ne è costituita, e dall'altra nell'intelletto divino *senza il quale nulla sarebbe vero*³⁸. In Hegel la sostanzialità è sciolta nella più radicale relazionalità e tuttavia questa relazionalità non è puro gioco di azione e reazione senza qualità: essa è presenza onnipervasiva di un tempo che non è costituito dalla relazione, ma che piuttosto guida la relazione; è contemporaneità di un principio immanente al gioco delle relazioni (la bella individualità, la personalità giuridica astratta e così via) che decide in anticipo degli sviluppi cui il gioco delle relazioni dà luogo; l'oscurità presente nella *Wechselwirkung* tende alla luce del concetto e questo suo tendere è inscritto *ab initio* nello schema della simultaneità, grande metafora temporale dello spirito.

Tanto Leibniz quanto Hegel sembrano dunque aver posto in termini radicali la questione delle relazioni ed allo stesso tempo essersi ritratti di fronte alle estreme conseguenze di una tale posizione: da una parte la teoria dell'armonia prestabilita permette a Leibniz di non mettere in gioco la sostanza nella relazione se non quando essa si trova ancora nella forma di essenza possibile nell'intelletto divino e dunque di fare della relazione niente più che il gioco combinatorio del mondo del Dio architetto e sovrano, sempre già decisa dalla tensione della sua volontà verso il bene; dall'altra la teoria dell'astuzia della ragione come quell'attività di tessitura di quel grande tappeto che è la storia universale, grande tappeto di cui l'idea è la trama e le passioni i singoli fili intessuti. Armonia prestabilita e astuzia della ragione mettono la relazionalità al servizio di una teleologia.

Si tratta dunque di separare, se è possibile relazionalità e teleologia, relazionalità e idealismo. Questo è stato l'esplicito programma filosofico di uno dei maestri della scuola di Milano, Enzo Paci, che riprendendo e rielaborando la filosofia di Whitehead ha proposto una filosofia 'relazionistica' non idealistica, nel senso in cui può essere considerata idealistica ogni chiusura della relazionalità³⁹. Paci propone il relazionismo come vera e propria ontologia generale, e tuttavia sottolinea che il termine ontologia viene usato riguardo al relazionismo in modo improprio: il termine ontologia allude infatti ad un sapere filosofico inteso come discorso *sull'ente o sull'essere*⁴⁰, mentre ciò che questo sapere chiamava essere si è completamente risolto, in seguito al contraccollo filosofico della teoria della relatività, nel tempo, o meglio in situazioni spazio-temporali. Il processo non si fissa mai in cose o sostanze, ma si determina in situazioni spazio-temporali: ogni cosa non è mai sostanza «in sé

³⁸ «Le relazioni e gli ordini hanno qualcosa dell'essere di ragione, nonostante abbiano il proprio fondamento nelle cose. Poiché si può dire che la loro realtà, come quella delle verità eterne e delle possibilità, deriva dalla suprema ragione» (GP, Band V, 210,25; trad. it. cit., p. 203).

³⁹ Scrive Paci: «Alla vanità hegeliana del ritorno [al fondamento] bisogna contrapporre l'impossibilità del ritorno e cioè la necessità dell'irreversibile» (E. Paci, *Dall'esistenzialismo al relazionismo* cit., p. 171).

⁴⁰ Ivi, p. 17.

immobile e conclusa, ma è [...] un complesso più o meno organizzato di processi, di eventi»⁴¹; la relazione non è «tra due o più termini» ma, «per usare un linguaggio figurato, è *prima* dei suoi termini»⁴².

Paci traccia attraverso tre punti la linea di demarcazione tra il relazionismo e l'idealismo: il relazionismo «1) esclude l'identità chiusa dell'universo stesso; 2) determina come momenti spazio-temporali distinti i nodi di relazione universale attuandoli come situazioni esistenziali discernibili l'una dall'altra, mentre in un universo chiuso e identico nel quale ogni momento è il tutto, nessun momento sarebbe discernibile; 3) esige la non esauribilità delle relazioni e il loro disporsi [...] verso una relazionalità sempre aperta»⁴³. Quest'ultimo punto apre ad un'etica relazionistica: l'uomo che è «una relazione in una relazione» deve organizzare il mondo in sempre nuove relazioni.

5. Spinoza: un'ontologia della relazione?

Enzo Paci contrappone lungo tutto il suo manifesto «relazionista» la filosofia della relazione ad una filosofia sostanzialistica: mentre la seconda afferma che «la realtà è sostanza che è in sé e per sé, e non ha bisogno di nulla per esistere», la prima ritiene che «l'esistenza reale [sia] sempre in altro e per altro»⁴⁴. Al concetto tradizionale di sostanza Paci sostituisce il concetto di evento: «La sostanza - scrive - è ciò che esiste in sé, l'evento è ciò che esiste per altro e in rapporto ad altro»⁴⁵. È interessante a questo punto notare come Paci contrapponga la sua metafisica relazionistica alla metafisica della sostanza di Aristotele e Spinoza⁴⁶. Ma la filosofia di Spinoza può essere intesa come una filosofia della sostanza nel senso in cui la intende Paci? Se è vero che la mossa teorica inaudita della prima parte dell'*Etica* consiste nel pensare la sostanza infinita come il solo *in se esse*, è altrettanto vero che questa mossa apre ad una conoscenza delle cose singolari intese come modi, ossia *esse in alio*. Il modo in quanto *id quod in alio est* è precisamente quello che Paci chiama con il nome di evento, la cui esistenza è sempre in altro e per altro, mentre la sostanza non è altro che la struttura immanente di questo rinvio ad altro ed in nessun modo una sorta di substrato permanente cui ineriscono le modificazioni.

Si può parlare in riferimento a Spinoza di un'ontologia della relazione? O meglio, si possono trovare in Spinoza gli strumenti concettuali per pensare in tutta la

⁴¹ Ivi, p. 30.

⁴² Ivi, p. 90. Contro Russell che ritiene che la realtà sia costituita da elementi indipendenti dai rapporti in cui possono entrare, in Whitehead secondo Paci «la realtà [...] in base al principio dell'irreversibilità deve considerarsi già relazionata e relazionata in strutture spazio-temporali» (ivi, p. 105).

⁴³ Ivi, p. 23.

⁴⁴ Ivi, p. 63.

⁴⁵ Ivi, p. 53.

⁴⁶ Ivi, p. 105.

sua radicalità il primato della relazione sulla sostanza? La difficoltà consiste nel fatto che in Spinoza manca una vera e propria tematizzazione del problema delle relazioni.

Nei *Pensieri metafisici* troviamo un breve accenno alla questione: «Dai confronti che istituamo tra le cose hanno origine alcune nozioni, che tuttavia, al di fuori delle cose stesse, non sono altro che modi del pensiero. Ciò risulta dal fatto che, se vogliamo considerare quelle stesse cose come poste al di fuori del pensiero, rendiamo immediatamente confuso il concetto chiaro che altrimenti ne abbiamo. Tali sono le nozioni di opposizione, ordine, concordanza, diversità, soggetto, predicato e altre ancora simili a queste. [...] Dico che queste nozioni sono da noi concepite con sufficiente chiarezza finché le concepiamo non come qualcosa di diverso dalle essenze delle cose opposte, ordinate ecc., ma soltanto come modi del pensiero con cui o ricordiamo o immaginiamo più facilmente le cose stesse»⁴⁷. Il concetto si trovava già con chiarezza nel *Breve trattato*: «Alcune cose sono nel nostro intelletto e non nella Natura; e perciò queste sono anche soltanto opera nostra e servono a intendere distintamente le cose: come tali consideriamo tutte le relazioni che si riferiscono a cose diverse e le chiamiamo enti di ragione»⁴⁸.

Nell'*Etica* vi sono 17 occorrenze del termine *relatio*⁴⁹, ma non vi è alcuna definizione della relazione in quanto tale. Nella più parte dei casi il termine è usato in connessione con verbi quali *considerari*, *imaginari*, *concupisci* e *contemplari* e con le preposizioni *cum*, *absque*, *sine*. Ciò indica uno statuto puramente mentale della relazione: le cose possono essere o non essere considerate in una data relazione. In un caso l'occorrenza ha un valore ontologico, quando Spinoza nello scolio della proposizione 23 della quinta parte nega che l'eternità possa essere definita dal tempo o che possa avere alcuna relazione al tempo. Infine troviamo un'occorrenza del termine relazione in senso tecnico nella definizione degli affetti della parte terza. È utile leggere l'intero passaggio: «Passo sotto silenzio le definizioni della Gelosia e delle altre fluttuazioni dell'animo, sia perché nascono dalla composizione degli affetti che abbiamo adesso definito, sia perché la maggior parte di esse non hanno nome, il che mostra che per la pratica della vita è sufficiente conoscerle soltanto in generale. Inoltre in base alle definizioni degli affetti che abbiamo spiegato, è evidente che traggono tutti origine dalla Cupidità, dalla Gioia o dalla Tristezza, o piuttosto non sono altro che questi tre ciascuno dei quali è di solito chiamato con nomi vari secondo le loro varie relazioni e denominazioni estrinseche»⁵⁰. Le relazioni sono dunque denominazioni estrinseche. Percorrendo l'*Etica* non troviamo alcuna altra occorrenza dell'espressione «denominazioni estrinseche»; si può tuttavia trovare una occorrenza dell'espressione «denominazioni intrinseche» che Spinoza nella *explicatio* della definizione 4 della II parte dà come equivalente di *proprietates*. Spinoza sembra dunque istituire una netta separazione tra i caratteri che costituiscono l'essenza di una

⁴⁷ *CM I*, 5, p. 245; tr. it. a cura di E. Scribano, Laterza, Roma-Bari 1990, ppp. 128-129.

⁴⁸ *KV*, p. 193.

⁴⁹ A. Robinet *et alii*, *Spinoza «Ethica». Concordances, Index, Listes de fréquences, Tables comparatives* cit., p. 287.

⁵⁰ *Eth III*, aff. def. XLVIII, expl., p. 203; tr. it. cit., p. 228.

cosa ed i caratteri che invece dipendono dall'interazione di questa cosa con altre: i primi sono *proprietates*, i secondi *relationes*.

Nell'*Etica* tuttavia non è presente in modo esplicito la teorizzazione di questa distinzione. Bisogna risalire al *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* per trovarne l'esposizione à *toutes lettres*. Nell'espone le caratteristiche della conoscenza di IV genere Spinoza afferma che dalla definizione di una cosa devono potere essere dedotte tutte le proprietà di essa «mentre viene considerata da sola non congiunta con altre»⁵¹. Per riprodurre poi l'ordine della natura è necessario conoscere la serie attraverso cui queste cose sono concatenate *secundum seriem causarum*, serie che tuttavia non è quella delle cose singolari e mutevoli (*series rerum singularium mutabilium*) ma è la serie delle cose fisse ed eterne (*series rerum fixarum aeternarumque*). La conoscenza mira dunque a riprodurre l'ordine delle cose fisse ed eterne nella cui *intima essentia* sono contenute le leggi «secondo cui le cose singolari sono fatte e ordinate» e non la serie o l'ordine di esistenza delle cose singolari e mutevoli che non offrono altro che «denominazioni estrinseche, relazioni o al massimo circostanze»⁵². Potremmo dunque dire che il concetto di proprietà è legato all'interiorità di un'essenza ed il concetto di relazione all'esteriorità dell'esistenza: si dà un piano ontologico in cui l'ordine delle cose è comandato dalle proprietà delle essenze (e dalle relazioni esclusivamente logiche tra queste proprietà) ed un altro in cui quest'ordine è perturbato dalle relazioni e dalle circostanze esistenziali. Questo sembra essere il quadro ontologico dell'uso tecnico del termine *relatio* nell'unica occorrenza dell'*Etica*. Ma il quadro ontologico dell'*Etica* permette un tale uso?

Alcuni elementi fanno problema nel confronto tra *Etica* e *TIE*:

- 1) Non si dà nell'*Etica* uno sdoppiamento di piani tra cose fisse ed eterne e cose singolari e mutevoli;
- 2) Scompare il termine *series* a vantaggio del termine *connexio*: non più serie lineare dunque, ma trama, intreccio;
- 3) Spinoza non parla in alcun luogo di *essentia intima* ma tutt'al più di *actuosa essentia*. In ogni caso dal punto di vista teorico è fondamentale l'identificazione del concetto di *essentia* con quello di *existentia* e di *potentia*.

Tutti questi elementi di differenza sembrano comandati dalla mossa teorica che pone Dio non semplicemente come causa prima ma anche come causa immanente. Il pensiero radicale della causalità immanente interdice di concepire in modo seriale la causalità finita, poiché la costellazione teorica che essa porta necessariamente con sé distrugge gli elementi costitutivi necessari al funzionamento della causalità transitiva: il concetto d'individuo, di cosa singolare, perde la semplicità e l'unità che gli conferiva, nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, la sua essenza intima, che restava al di qua delle relazioni esteriori e delle circostanze esistenziali, per accedere alla complessità d'un rapporto proporzionato nel quale l'essenza non differisce in alcun modo dalla potenza, cioè dalla sua capacità di entrare in relazione con l'esterno (più le relazioni sono complesse, più l'individuo è potente). La causa perde dunque la

⁵¹ *TIE*, p. 35; tr. it. cit., p. 82.

⁵² *TIE*, pp. 36-37; tr. it., pp. 83-85.

semplicità del rapporto d'imputazione giuridico per guadagnare la pluralità strutturale delle relazioni complesse con l'esterno. Tutti questi elementi erano stati esclusi nel *Trattato* dalla conoscenza adeguata delle cose singolari in quanto inessenziali. È appena esagerato dire che il rapporto essenza-esistenza è invertito rispetto al *Trattato*: l'essenza delle cose risiede ora nel fatto compiuto delle relazioni e delle circostanze che hanno prodotto questa esistenza: in altre parole l'essenza di una cosa è concepibile solo *post festum*, cioè unicamente a partire dal fatto della sua esistenza o, più precisamente, a partire dalla sua potenza d'agire che ci rivela la sua vera *interiorità*. La barriera tra interiore (*essentia intima*) ed esteriore (*circumstantia*, cioè ciò che sta intorno) è abbattuta; la potenza è precisamente la relazione regolata di un esteriore e di un interiore che si costituiscono nella relazione stessa.

Quando Tschirnhaus chiede se vi è un mezzo per scegliere tra le molteplici idee adeguate da cui è possibile dedurre le proprietà di una cosa, Spinoza risponde: «[...] per poter sapere da quale idea di una cosa, fra le molte che ne ho, si possano dedurre tutte le proprietà di un soggetto, non occorre osservare se non che quell'idea o definizione della cosa che ne esprime la causa efficiente. Così, per esempio, per cercare le proprietà del cerchio, io esamino se da questa idea del cerchio, ossia che consta di infiniti rettangoli, io possa dedurre tutte le sue proprietà; esamino, cioè, se questa idea implichi la causa efficiente del cerchio; e se no, ne cerco un'altra, cioè che il cerchio è lo spazio descritti da una linea della quale un punto è fisso e l'altro è mobile: e poiché questa definizione esprime la causa efficiente, so che ne posso dedurre tutte le proprietà del cerchio ecc. Così pure, quando definisco Dio come l'Ente sommamente perfetto, poiché questa definizione non esprime la causa efficiente (giacché intendo la causa efficiente sia interna che esterna), non ne potrò ricavare tutte le proprietà di Dio. Ma quando definisco Dio come l'Ente ecc., vedete la definizione VI della prima parte dell'*Etica*»⁵³. Non è un caso che nel momento in cui deve esemplificare un'idea da cui siano possibile dedurre le proprietà di un soggetto (*proprietates subjecti*) Spinoza proponga il cerchio e Dio: da una parte un *ens rationis* e dall'altro l'ente infinito. Né l'uno né altro appartengono alla dimensione delle *connexiones singularis*, la cui idea adeguata deve mettere in luce il tessuto di *relationes* e non le *proprietates*. Per questa ragione alla richiesta di Tschirnhaus di «dedurre a priori l'esistenza di tale e tanta varietà di cose, se l'estensione è in se stessa indivisibile e immutabile»⁵⁴. Spinoza si sottrae alla risposta ed a mio avviso per la precisa ragione che la prospettiva della domanda è sbagliata: la varietà delle cose non è deducibile a priori dall'estensione, poiché l'essenza delle cose reali si costituisce nelle relazioni, nelle connessioni, e non le precede logicamente⁵⁵.

Tutto ciò dovrà trovare un esempio privilegiato nella teoria delle passioni. Nella celebre prefazione alla parte III dell'*Etica* Spinoza si ripromette di trattare «le azioni e gli appetiti umani come se fosse questione di linee, di superfici o di corpi»⁵⁶.

⁵³ Ep, LX, pp. 260-261, trad. it. cit., p. 254.

⁵⁴ Ep, LIX, p. 268, trad. it. cit., p. 252.

⁵⁵ Cfr. E. Balibar, *Spinoza. Il tansindivduale*, Edizioni Ghibli, Milano 2002, pp. ??.

⁵⁶ *Eth* III, praef., p. 138; tr. it. cit., p. 172.

Le passioni, come già Dio e la mente, saranno trattate *more geometrico* ossia esse saranno considerate come proprietà della natura umana, come Spinoza dice espressamente in *TP*⁵⁷. Proprietà ossia denominazioni intrinseche, cioè caratteristiche della *essentia intima* della natura umana presa separatamente da tutto il resto. Ma è veramente così che deve essere intesa questa espressione spinoziana, oppure deve essere posta semplicemente l'enfasi sulla polemica antiteologica (*proprietates contra vitia*) senza però intendere in modo tecnico il termine *proprietates* come ciò che è *proprium* ad una *essentia* che precede le relazioni e le circostanze esistenziali? Nella sua bella traduzione del *Trattato politico* Paolo Cristofolini ha proposto una traduzione estremamente pregnante di una locuzione frequente sotto la penna di Spinoza: «*passionibus obnoxius*»⁵⁸. Letteralmente si dovrebbe tradurre soggiogati, sottoposti, soggetti alle passioni; Cristofolini nota che «il latino *obnoxius* contiene però la duplice valenza di ciò che nuoce e di ciò che invade, o pervade» e propone quindi, sulla scorta di un modello di traduzione leopardiana di Epitteto, di tradurre con «attraversati dalle passioni». Certo, è lecito prendere questa traduzione come una semplice raffinatezza stilistica; a mio avviso vale invece la pena di sottolinearne la forza e le possibilità interpretative che apre. Le passioni non sarebbero *proprietates* di una generica natura umana, ma relazioni che attraversano l'individuo costituendone l'immagine di sé e del mondo. In questo senso nella prefazione al *TTP* si trova un'espressione analoga, *superstitionibus obnoxii*⁵⁹, che mette perfettamente in luce l'inscindibilità dell'aspetto emotivo e di quello cognitivo della trama di relazioni che costituisce l'*essere sociale* dell'individuo.

È appena il caso di ripetere che l'individuo per Spinoza non è né sostanza né soggetto (né *ousia* né *upokeimenon*), è una relazione tra un esteriore ed un interiore che si costituiscono nella relazione (ossia non esiste l'interiorità assoluta del *cogito* di fronte all'esteriorità assoluta del mondo di cui il corpo proprio è parte⁶⁰). Questa relazione costituisce l'essenza dell'individuo che non è altro che la sua esistenza-

⁵⁷ «*humanos affectus [...] non ut humanae naturae vitia, sed ut proprietates contemplatus sum*» (*TP*, I, 4, p. 274).

⁵⁸ Si contano nell'*Etica* 14 occorrenze della locuzione (*passionibus* o *affectibus obnoxius*).

⁵⁹ B. Spinoza, *Tractatus Theologico-politicus / Traité théologique-politique*, texte établi par F. Akkerman, traduction et notes par J. Lagrée et P.-F. Moreau, PUF, Paris 2000, praef., 2, p. 58.

⁶⁰ In Descartes sono presupposti due soggetti, l'anima e il corpo, e «ciò che avviene e capita di nuovo è in genere [...] passione rispetto al soggetto a cui capita e azione rispetto a quello che lo determina» (R. Descartes, *Les passions de l'âme*, in *AT*, vol. ??, tr. it. di E. Garin e M. Garin, Bari-Roma, Laterza, 1993², p. 3). Le azioni dell'anima sono gli atti volontari, mentre le passioni sono percezioni o conoscenze derivate dalla rappresentazione di cose esterne: è chiaro dunque che in Descartes il nucleo metafisico dell'io, l'anima come *res cogitans*, precede i molteplici incontri con e del corpo. L'effetto delle passioni «consiste nell'incitare e disporre l'anima a *volere* le cose a cui esse predispongono il corpo» (ivi, I, 39, tr. it. cit., p. 27). Le passioni dunque agiscono sull'anima, la dispongono in un certo modo, ma non sono l'anima: l'essenza più propria dell'anima risiede in quel *volere* che è il sigillo del creatore sulla creatura. In Spinoza invece essendo mente e corpo uno stesso individuo, «l'ordine delle azioni e delle passioni del nostro corpo è simultaneo all'ordine delle azioni e delle passioni della Mente» (*Eth* III, pr. 2, schol., p. 141, trad. it. cit., p. 174). Inoltre, poiché la mente non è una sostanza, ma una pluralità di idee, e poiché le idee sono passioni, la mente non sarà altro che una pluralità di passioni.

potenza; non si tratta tuttavia di una potenza data una volta per tutte, ma di una potenza variabile proprio perché è instabile e non data la relazione che costituisce l'interno e l'esterno. Ora, le passioni non sono le proprietà di una natura umana data, proprietà che esistono prima dell'incontro e vengono in qualche modo attivate da esso, ma le relazioni costitutive dell'individuo umano: il luogo originario sui cui agiscono le passioni non è l'interiorità, ma lo spazio *tra* gli individui di cui l'interiorità stessa è un effetto. La cupidità, la gioia e la tristezza, ciò che Spinoza chiama i tre affetti primari⁶¹, non sono rispettivamente altro che la costituzione e la variazione di un interno che in quanto è *consciuis sui* (e *ignarus causarum rerum*), cioè in quanto immagina, trasforma le *circumstantiae* in Origine e gli oggetti del desiderio in Valori. Ma se questi affetti sono primari rispetto all'individuo, non lo sono se ci si pone dal punto di vista della causalità immanente, che dà luogo all'individuo in quanto *connexio singularis*, intreccio singolare. Può essere utile qui un parallelo con l'interpretazione althusseriana di Epicuro: «gli elementi ci sono già tutti e sono al di là, a pioggia [...], tuttavia essi non esistono, non sono che astratti fino a che l'unità di un mondo non li ha riuniti nell'Incontro che costituirà la loro esistenza»⁶². In altre parole questi affetti primari non sono che elementi astratti, prima di entrare in relazione; ma non solo, essi non possono nemmeno esistere allo stato puro, elementi originari dalla cui combinazione nascono tutti gli altri; essi esistono solo nelle infinite metamorfosi che le relazioni con l'esterno gli impongono: odio, amore, speranza (sicurezza / gaudio), paura (disperazione / rimorso) etc. Tuttavia Spinoza ci autorizza a spingerci oltre: non si può nemmeno parlare di un singolo affetto come relazione transitiva ad un oggetto⁶³. Per effetto della causalità immanente che nell'ambito del finito si mostra come *nexus causarum*, intreccio di cause, ogni affetto è sempre surdeterminato da altri:

- 1) dal ricordo di un altro affetto con il quale si era presentato la prima volta⁶⁴;
- 2) dalla somiglianza dell'individuo con un altro verso cui abbiamo provato un affetto⁶⁵;
- 3) dall'affetto dell'individuo verso cui è rivolto⁶⁶;
- 4) dall'affetto verso un individuo che produce un affetto nell'individuo verso cui è rivolto l'affetto⁶⁷;

⁶¹ «[...] oltre questi tre non riconosco nessun altro affetto primario: infatti nelle pagine che seguono mostrerò che tutti gli altri derivano da questi» (*Eth III*, pr. 9, schol., p. 149, trad. it. cit., p. 181).

⁶² L. Althusser, *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre* cit., p. 560; tr. it. cit., p. 66. Interessante in questo senso la critica del dato atomico sensibile condotta da Paci attraverso Dewey e Whitehead (cfr. «La struttura relazionale dell'esperienza», in *Id.*, *Dall'esistenzialismo al relazionismo* cit., pp. 73-84).

⁶³ La stessa relazione che lega un soggetto ed un oggetto non ha alcuna universalità, come sottolinea Spinoza stesso: «Uomini diversi possono essere affetti in modo diverso dallo stesso oggetto e uno stesso uomo, in tempi diversi, può essere affetto dallo stesso oggetto in modi diversi» (*Eth III*, pr. LI, p. 178, trad. it. cit., p. 208).

⁶⁴ *Eth III*, pr. XIV.

⁶⁵ *Eth III*, pr. XIV.

⁶⁶ *Eth III*, pr. XXI e pr. XXIII.

⁶⁷ *Eth III*, pr. XXII e pr. XXIV.

- 5) dall'affetto di individuo a noi simile⁶⁸;
- 6) dall'approvazione degli altri uomini⁶⁹;
- 7) dall'affetto di un altro individuo verso il medesimo oggetto⁷⁰;
- 8) dall'affetto dell'individuo cui è rivolto l'affetto verso di noi⁷¹;
- 9) dall'affetto dell'individuo verso un altro individuo⁷²;
- 10) dall'appartenenza dell'individuo cui l'affetto è rivolto ad una classe o ad una nazione verso cui si prova un affetto (in base all'esperienza di incontri precedenti con individui che vi appartenevano).

Questa complessa trama di relazioni è il modo di esistenza della vita affettiva. Spinoza dà un nome estremamente suggestivo all'effetto prodotto da questa trama: la *fluctuatio animi*⁷³. La *fluctuatio animi* è il nome concettuale della psiche in una ontologia della relazione; una volta abbandonata l'idea di sostanzialità, è precisamente il flutto, l'onda, la breve forma momentanea che dà individualità all'acqua indistinta, che ne sostituisce la metaforica: non più ciò che sta sotto, *substantia*, ma la superficie irrequieta senza pace e senza forma definitiva. Come scrive Spinoza in un splendido passo, «noi siamo agitati dalle cause esterne in molti modi e [...], come le onde del mare, agitate da venti contrarii, fluttuiamo inconsapevoli della nostra sorte e del fato»⁷⁴.

Se ora riprendiamo il solo passaggio in cui Spinoza parla di relazione in senso tecnico, potremo misurarne l'inadeguatezza: «Passo sotto silenzio le definizioni della Gelosia e delle altre fluttuazioni dell'animo, sia perché nascono dalla composizione degli affetti che abbiamo adesso definito, sia perché la maggior parte di esse non hanno nome, il che mostra che per la pratica della vita è sufficiente conoscerle soltanto in generale. Inoltre in base alle definizioni degli affetti che abbiamo spiegato, è evidente che traggono tutti origine dalla Cupidità, dalla Gioia o dalla Tristezza, o piuttosto non sono altro che questi tre ciascuno dei quali è di solito chiamato con nomi vari secondo le loro varie relazioni e denominazioni estrinseche». Il passo di Spinoza sembra indicare l'esistenza dei tre affetti primari, come *proprietates* di un'*essentia intima*, che nelle varie relazioni con l'esterno mutano di forma: in realtà sembra assai più conforme alla filosofia dell'*essentia=potentia* pensare queste composizioni di affetti costituite nelle relazioni con l'esterno come le sole reali e i tre affetti primari non come il loro sostrato, bensì come le astrazioni determinate (le nozioni comuni, nei termini spinoziani) necessarie a concettualizzarle⁷⁵. Spinoza lo

⁶⁸ *Eth* III, pr. XXVII.

⁶⁹ *Eth* III, pr. XXIX, pr. LIII e coroll., pr. LV e coroll.

⁷⁰ *Eth* III, pr. XXXI e pr. XLV.

⁷¹ *Eth* III, pr. XXXIII.

⁷² *Eth* III, pr. XXXIV.

⁷³ *Eth* III, XVII, schol., p. 153, trad. it. cit., p. 185.

⁷⁴ *Eth* III, LIX, schol., p. 189, trad. it. cit., p. 217.

⁷⁵ Nello scolio della pr. 56 di *Eth* III Spinoza lo dice esplicitamente: «[...] per lo scopo al quale tendiamo, che è quello di determinare le forze degli affetti e la potenza della Mente su di essi, ci basta la definizione generale di ciascun affetto. Ci basta, dico, intendere le comuni proprietà degli affetti e della Mente, per poter determinare quale e quanta sia la potenza della Mente nel moderare e tenere a freno gli affetti» (*Eth* pp. 185-186, trad. it. cit., p. 214)

afferma esplicitamente nelle pr. 56 e 57 di *Eth*, III: «Proposizione LVI Si danno tante specie di Gioia, Tristezza e Cupidità, e conseguentemente di ciascun affetto che di questi si compone, come la fluttuazione dell'animo, o che da questi deriva, come l'Amore, l'Odio, la Speranza, la Paura, quante sono le specie di oggetti dai quali siamo affetti»; «Proposizione LVII Qualsivoglia affetto di ciascun individuo discorda dall'affetto di un altro tanto quanto l'essenza dell'uno discorda dall'essenza dell'altro»⁷⁶.

6. Relazione: costitutività o *ens rationis*

Così come ad un livello fisico gli individui sono costituiti da relazioni di movimento tra le parti, allo stesso modo le passioni sono le relazioni che costituiscono l'individuo sociale, il cui nome filosofico Spinoza troverà infine nel *Trattato politico*: la *multitudo*. Queste passioni non sono in alcun modo da intendere come l'eco interiore di un accadimento esteriore (come in Descartes), ma come eventi che riguardano ad un tempo la mente ed il corpo, come pratiche⁷⁷. Questa equazione passione = pratica è possibile perché le azioni dell'individuo non sono le risposte volontarie indotte dalle sollecitazioni dell'anima provocate dalle passioni, come in Descartes; in Spinoza, come è noto, intelletto e volontà sono uno e non esistono che nelle singole intellezioni e volizioni⁷⁸, e queste non sono altro che passioni: ora, queste idee-passioni non sono stati interiori della mente, sono la mente che è tutt'uno con il corpo, dunque sono il corpo e le sue azioni. Scrive Spinoza: «le decisioni della Mente non sono altro che gli stessi appetiti che, perciò, variano in corrispondenza della varia disposizione del Corpo. Infatti, ognuno regola tutte le cose secondo il proprio affetto e coloro i quali, inoltre sono combattuti da affetti contrari non fanno quel che vogliono; mentre coloro i quali non sono agitati da alcun affetto, sono spinti qua e là da un lieve impulso. Le quali cose senza dubbio mostrano chiaramente che tanto la decisione della Mente, quanto l'appetito e la determinazione del Corpo sono contemporanei per natura, o piuttosto sono una sola e stessa cosa che chiamiamo decisione quando è considerata sotto l'attributo del Pensiero e si esplica per mezzo di esso, e chiamiamo determinazione quando si considera sotto l'attributo dell'Estensione e si deduce dalle leggi del movimento e della quiete»⁷⁹.

Le passioni sono dunque per Spinoza relazioni costitutive degli individui, del loro immaginario e delle loro pratiche sociali: l'analisi che Spinoza fa della funzione dei riti nello Stato ebraico è un perfetto esempio storico di come le idee-passioni

⁷⁶ *Eth* III, pr. 56-57, pp. 184-186, trad. it. cit., pp. 213-215.

⁷⁷ Questo risulta in modo estremamente chiaro dalla definizione di affetto: «Per affetto intendo le affezioni del Corpo con le quali la potenza di agire dello stesso Corpo è aumentata o diminuita, favorita o ostacolata e, simultaneamente, le idee di queste affezioni» (*Eth* III, def. 3, p. 139, trad. it. cit., p. 172).

⁷⁸ Cita lettera 2.

⁷⁹ *Eth* III, 2 schol., p. 143, trad. it. cit., p. 177. Va ricordata a questo proposito l'importanza delle analisi di Hobbes per queste posizioni spinoziane.

attraversino il corpo sociale permeando ed al tempo stesso plasmando le pratiche di ciascun individuo⁸⁰, facendo cioè, come ripete Spinoza più volte, di un popolo selvaggio una formazione politico-sociale: osando un passo ulteriore, costituendo l'individuo ebraico come essere sociale [Passo della prefazione: i riti sclerotizzano la *fuluctuatio*]. Ma che ne è allora dell'affermazione spinoziana secondo cui le relazioni non sarebbero altro che enti di ragione? Si è resa necessaria una distinzione tra i differenti tipi di relazione: potremmo forse dire che sono costitutive tutte le relazioni di ordine causale, il sistema di relazioni instaurato dall'efficacia causale della potenza divina, mentre sono enti di ragione tutte le relazioni in cui vengono confrontate gli individui che costituiscono, per così dire, i grumi di questo sistema di relazioni. Le relazioni di identità, differenza, opposizione etc. non sono altro che *entia rationis* che hanno il merito di aiutare la classificazione di queste vere e proprie *connexiones singulares* che sono gli individui: classificazione che tuttavia si fonda su immaginazione e memoria e non sulla ragione. Ancora una volta può essere utile appoggiarsi ad una distinzione leibniziana: «Les relations sont ou de comparaison ou de concours. Les premiers regardent la convenance ou disconvenance [...] qui comprend la ressemblance, l'égalité, l'inégalité etc. Les secondes renferment quelque liaison, comme de la cause et de l'effet, du tout et des parties, de la situation et de l'ordre»⁸¹. Potremmo dire che le relazioni di *convenance* sono per Spinoza degli *entia rationis*, mentre le relazioni di *concours* sono costitutive sul piano ontologico⁸². In questo senso è presa una netta distanza dalla tradizione platonica espressa in modo paradigmatico da Plotino secondo cui in questi casi (nelle relazioni che egli definisce inattive, cioè basate su un confronto⁸³) la relazione è una partecipazione ad una forma e a una ragione (*eideos e logos*): «E se si dovesse ammettere che gli esseri sono soltanto corporei, allora bisognerebbe riconoscere che i rapporti detti del 'relativo' sono proprio nulla; ma poiché noi assegniamo il primo posto agli esseri incorporei e alle ragioni formali, consideriamo i rapporti come forme e le partecipazioni delle idee come cause: per esempio, il doppio in sé è la causa dell'essere doppio e la metà in sé è la causa dell'altro termine»⁸⁴.

Il rifiuto dell'ipostatizzazione di termini come identità, differenza, opposizione etc. (e in generale di tutte le relazioni di carattere matematico) in Spinoza mostra tutta la sua importanza in un breve confronto con Hegel: il capitolo sulla «Relazione

⁸⁰ Cita.

⁸¹ GP, Band V, p. 129, 8.

⁸² Nota sulla relazione tutto-parte.

⁸³ Plotino propone una distinzione dei rapporti: 1) certe cose sono fra loro in un rapporto inattivo; 2) altre cose sono in rapporto tra loro a causa della loro potenza e attività; di queste 2a) alcune sono sempre in rapporto, poiché vi sono già disposte e lo realizzano nel loro incontro; 2b) delle due cose l'una crea l'altra e quella che viene all'esistenza dà alla prima soltanto la creazione (padre-figlio / agente-paziente). Cfr. Plotino, *Enneadi: 6. 1-3: trattati 42-44 Sui generi dell'essere* (Filosofi Antichi, n.s. 2), intr., testo greco, trad., comm. a cura di Margherita Isnardi Parente, Napoli, Loffredo, 1994.

⁸⁴ En., VI, 1, 9.

assoluta» della logica dell'essenza ripercorre dalla sostanza, alla causa, all'azione e reazione, sino all'azione reciproca il capitolo «Sulle essenzialità ovvero le determinazioni della riflessione» dall'identità, alla differenza, all'opposizione, alla contraddizione. Le relazioni prodotte dalla causalità immanente hegeliana partecipano dunque a delle forme e a delle ragioni (per dirla con Plotino), esse sono intrinsecamente logiche. Ed in questa mossa Hegel non fa che riproporre in termini moderni il grande mito cosmogonico del *Timeo* platonico: l'anima del mondo, che il demiurgo costituisce a partire dalla natura dell'identico, del diverso e dell'essere, è infatti anteriore a quel grande vivente sensibile che è il corpo del mondo e rispetto ad esso costituisce principio vitale e conoscitivo⁸⁵. Per Spinoza invece le relazioni prodotte dalla causalità immanente sono a-logiche (e la teoria dell'intelletto infinito come natura naturata ne è conferma) ed è proprio questo che Hegel gli rimprovera nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*: in Spinoza la sostanza non diviene soggetto, la *causa sui* non è portata al concetto e questo perché la sua struttura è *ab origine* a-concettuale. Persino quella partizione tra l'*esse in se* e l'*esse in alio* che guida le prime definizioni dell'*Etica* non può essere presa alla lettera, non può essere pensata attraverso un modello teleologico in cui *in se* e *in alio* hanno la forma di una dialettica di alienazione e riappropriazione. La distinzione è posta per essere negata: il modo in quanto *esse in alio* non esiste nella sostanza come *esse in se*, al modo in cui per esempio in Locke un'idea è nella mente, in un *self* che è cosciente di ciò che è presente al suo interno⁸⁶. Si deve piuttosto dire che la sostanza è il sistema relazionale di questo rinviare strutturalmente ad altro che è il modo e dunque non può essere in sé se non come struttura necessaria del rinvio ad altro: in questo senso Althusser ha detto della totalità spinoziana che è una totalità senza chiusura⁸⁷.

7. Contingenza della relazione

Le passioni sono dunque le relazioni che costituiscono al tempo stesso l'individuo (la sua immagine di sé e del mondo) e la società: esse, per così dire, sono *prima* tanto dell'uno quanto dell'altro, sono quel *tra* di cui parla Nancy in *Essere singolare plurale*⁸⁸. La posizione spinoziana prende le distanze tanto dalla teoria

⁸⁵ Plat., Tim. 34 c -37 c.

⁸⁶ «Quando vediamo, udiamo, odoriamo, gustiamo, tocchiamo, meditiamo, o vogliamo alcuna cosa, noi ci accorgiamo di farlo. Altrettanto accade sempre nel caso delle nostre sensazioni e percezioni attuali: e in tal modo ognuno è a *se stesso* ciò che egli chiama *se stesso*» (J. Locke, *An essay concerning human understanding* cit., p. ???; tr. it. cit., vol. 1, p. 371; corsivo mio).

⁸⁷ Althusser, *Elementi di autocritica*.

⁸⁸ «Questa è ormai la pretesa ontologica minima, assolutamente irrecusabile. L'essere è posto in gioco tra di noi e non può avere altro senso che la dis-posizione di questo 'tra'» (J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, Torino, Einaudi, 2001, p. 40). Nancy aggiunge: «In questa forma l'essere è simultaneo. Così come per dire l'essere, bisogna ripeterlo e dire che 'l'essere è', allo stesso modo l'essere è simultaneo a se stesso. Il tempo dell'essere (il tempo che l'essere è) è questa simultaneità, questa coincidenza che presuppone l'incidenza in generale, il movimento, lo spostamento o il dispiegamento, la derivata temporale originaria dell'essere, la sua spaziatura» (ivi,

hobbesiana della naturale insocievolezza dell'uomo (*homo homini lupus*) quanto dalla teoria aristotelico-scolastica dell'uomo come *zoon politicon*. Né meccanicismo né finalismo: la società è *toujours-déjà-la*, nel senso che l'individuo non esiste se non astrattamente prima e fuori dalle relazioni-passioni che lo attraversano. L'uomo è sempre già socializzato: si tratta di un fatto e la terza parte dell'*Etica* non è altro che la presa d'atto di questo fatto, come la prima lo è dell'esistenza della realtà (con l'esclusione di *Grundfragen à la Leibniz*) e la seconda del pensiero umano (con l'esclusione delle questioni di diritto della conoscenza). Si dovrà tuttavia a questo punto fare un passo indietro, per evitare di pensare le passioni-relazioni che costituiscono la natura umana (nel senso che la natura umana esiste propriamente in queste relazioni tra gli individui) come una sorta di invariante, come un fatto che doveva essere così e non altrimenti, dietro cui si nasconde il piano di un Dio, che spodestato ormai dal trono dell'Origine sopravvive nei suoi effetti teorici, nell'eternità delle leggi che sono l'immagine della sua immutabilità o nel carattere trascendentale di queste relazioni (le passioni intese come forma trascendentale degli incontri tra gli individui).

In alcuni scritti degli anni Ottanta Louis Althusser ha messo bene in rilievo un tale rischio: la portata potenzialmente teo/teleologica della necessità. Si tratta secondo Althusser di mettere in rilievo la contingenza in cui affonda le radici la necessità ed in questo senso è centrale il concetto di incontro. Negli scritti sul materialismo aleatorio il concetto di incontro riceve una complessa articolazione. Proviamo a fissare i punti fondamentali:

1) Gli incontri possono essere brevi o durevoli. L'incontro durevole è quello in cui gli elementi fanno presa, e tuttavia il fatto che esso duri non è garanzia del fatto che durerà sempre: ogni incontro è provvisorio (il che vale ovviamente per quelli brevi, ma anche per quelli che durano). Ma non solo: ogni incontro riposa sull'abisso, cioè, fuor di metafora sul fatto che poteva non aver luogo.

2) Ogni incontro è frutto di una serie di incontri precedenti ognuno dei quali ha avuto luogo ma poteva non aver luogo: «Non c'è incontro – scrive Althusser – che tra serie di esseri che risultano da molte serie di cause – almeno due, ma questo due prolifera subito per effetto del parallelismo o del contagio ambientale [...]»⁸⁹.

3) L'incontro dipende dall'affinità degli elementi che si incontrano, nel senso che gli elementi pur non contenendo nulla di quello che saranno

p. 54). Affermare che il tempo dell'*essere tra*, dell'*essere con* sia la simultaneità impedisce di pensare in tutta la loro radicalità questi concetti. Come detto la simultaneità è la metafora temporale dello spirito. Si deve a mio avviso piuttosto pensare che è nel tra e nel con essere che si costituiscono le articolazioni dei tempi, che si determinano simultaneità e successioni, senza che alcuno spazio di simultaneità assoluta possa mai darsi.

⁸⁹ L. Althusser, *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre* cit., p. 580; tr. it. cit., p. 100.

dopo l'incontro⁹⁰ e sono tuttavia *affinissables*, affinizzabili: non dunque già affini a priori, nel senso delle affinità elettive goethiane, ma affini in date condizioni aleatorie (nel senso che ogni elemento è a sua volta risultato di un incontro); affini dunque, ma a posteriori, e perciò, con uno sguardo retrospettivo sull'origine, affinizzabili⁹¹.

Il fatto della natura sempre-già socializzata dell'uomo, il primato delle passioni-relazioni sugli individui, riposa in realtà su un abisso. Il fatto non è pensabile come condizioni di possibilità a priori, ma come condizioni materiali di esistenza. Cogliere il fatto nel suo compiersi o nel suo essersi compiuto significa mostrare il suo fondamento contingente, la fluttuazione degli elementi che hanno originato o possono originare l'incontro al di fuori di ogni prestabilita armonia. Solo in questo modo è possibile cogliere la duplice provvisorietà del fatto:

- 1) poteva non avvenire;
- 2) potrà non essere più.

Ciò diviene evidente, riguardo alla nostra questione, nella lettura che Althusser fa dell'immagine della foresta nel secondo *Discorso* di Rousseau: «La foresta è l'equivalente del vuoto epicureo nel quale cade la pioggia parallela degli atomi: è un vuoto [...] nel quale degli individui si incrociano, cioè non si incontrano, se non in brevi congiunture che non durano. Rousseau ha voluto con ciò rappresentare ad un prezzo molto elevato (l'assenza di figli) un *niente di società* anteriore ad ogni società e condizione di possibilità di ogni società, il niente di società che costituisce l'essenza di ogni società possibile».

In altri termini, per riassumere, si potrebbe concludere che non solamente una ontologia della relazione non può essere detta pienamente ontologia se non modificando in modo radicale l'uso che della parola ha fatto la tradizione, ma non può nemmeno essere considerata, come l'ontologia sostanzialista, una filosofia

⁹⁰ «[...] ogni incontro è aleatorio nei suoi effetti in quanto, prima di questo stesso incontro, nulla negli elementi dell'incontro disegna i contorni e le determinazioni dell'essere che ne sortirà. Giulio II non sapeva di nutrire nel suo seno romagnolo il suo nemico mortale, né sapeva che questo mortale stava per sfiorare la morte e trovarsi fuori della storia al momento decisivo della Fortuna, per andare a morire in una oscura Spagna, sotto una fortezza sconosciuta. Questo significa che, nell'essere degli elementi che concorrevano all'incontro, non c'era alcun disegno, neanche solo un abbozzo, di alcuna determinazione dell'essere uscito dalla 'presa' dell'incontro, ma che al contrario ogni determinazione di questi elementi non è assegnabile che nel *ritorno all'indietro* del risultato sul suo divenire, nella sua ricorrenza» (ivi, pp. 580-581; tr. it. cit., pp. 100-101).

⁹¹ «[...] da qui infine ciò che possiamo chiamare un'*affinità* e completezza degli elementi in gioco nell'incontro, la loro 'capacità di coesione', perché questo incontro 'faccia presa', cioè 'prenda forma', dia *infine nascita a delle Forme, e nuove* – come l'acqua 'fa presa' quando il ghiaccio la circonda, o il latte 'si rapprende quando caglia', o la maionese quando si addensa» (ivi, p. 579; tr. it. cit., p. 98).

prima⁹² (si pensi al titolo dell'opera di Wolff: *Philosophia prima sive ontologia*): essa è sempre una filosofia seconda che deve essere sempre pensata nell'abisso dell'aleatorio, di una filosofia dell'incontro e della contingenza che lungi però dall'essere una filosofia prima ne è precisamente l'interdizione metodologica.

«IL MONDO A CASO». SU LUCREZIO E SPINOZA

1. La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro

In un testo del 1982, *La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro*, Althusser delinea i tratti di una tradizione che avrebbe attraversato i secoli pur restando invisibile alla superficie, invisibile perché combattuta, fraintesa, rimossa. Questa tradizione egli chiama *materialismo della pioggia, della deviazione, dell'incontro e della presa*. Epicuro, Lucrezio, Machiavelli, Spinoza, Hobbes, Rousseau, Marx, l'*es gibt* heideggeriano, il *fallen* wittgensteiniano.

Questi autori hanno in comune la resistenza, l'irriducibilità ad una storia del pensiero occidentale inteso come storia della ragione o della metafisica, la resistenza alle grandi epocalizzazioni hegel-heideggeriane.

Il nucleo di questo materialismo dell'aleatorio è individuato da Althusser in tre tesi:

1. l'affermazione del primato del nulla sulla forma, dell'assenza sulla presenza, dell'incontro sulla forma che ne scaturisce;
2. la negazione di ogni teleologia;
3. l'affermazione della realtà come processo senza soggetto.

Il rifiuto del Soggetto e del Fine è tema caro alla produzione althusseriana degli anni Sessanta e Settanta. Ciò che invece è nuovo (o perlomeno, che riceve in questo scritto tutt'altra accentuazione) è il tema del primato dell'incontro sulla forma, del primato del nulla dell'incontro sulla forma, volendo con ciò intendere che «nulla, se non le circostanze fattuali dell'incontro, ha preparato l'incontro stesso»⁹³.

⁹² Nella avvertenza di *Essere singolare plurale* Nancy: «Il testo non si nasconde la pretesa di rifondare interamente la 'filosofia prima' basandola sul 'singolare plurale' dell'essere. Non è una pretesa dell'autore, questa, ma la necessità della cosa stessa, e della nostra storia» (J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale* cit., p. 3). Più oltre scrive: «per definizione e per essenza questa 'filosofia prima' deve 'essere fatta da tutti e non da uno solo', come la poesia di Maldoror» (ivi, pp. 38-39). L'affermazione della necessità di questa filosofia, della sua scrittura collettiva e di una storia che ad essa conduce non sono che un potente e persuasivo espediente retorico: nessuna filosofia è necessaria e nessuna è chiamata ad essere nella sua forma come nella sua sostanza dalla storia. La filosofia, per riprendere una bella immagine di Althusser, è «il vuoto di una distanza presa», nulla più che intervento in una congiuntura che certo ne perimetra le condizioni materiali ma di cui non è espressione o senso.

⁹³ V. Morfino - Luca Pinzolo, «Introduzione», a L. Althusser, *Sul materialismo aleatorio*, Milano, Unicopli, 2000, p. 11.

Incontri evitati, schivati, appena sfiorati, incontri brevi, durevoli ma comunque sempre provvisori. Primato del nulla sulla forma significa precisamente che ogni forma si staglia su un triplice abisso:

- 1) del poter non essere stata;
- 2) del poter essere breve;
- 3) del potere non essere più.

Ciò secondo Althusser permette di schivare un'altra figura della metafisica, l'ipostatizzazione delle leggi che risultano dall'incontro, la considerazione della forma d'ordine e della forma degli esseri cui l'incontro dà luogo come eterne: *il fatto di un ordine dato*⁹⁴.

2. Dalla parte di Lucrezio

Quando Althusser presenta la corrente sotterranea del materialismo dell'incontro lo fa, in questo scritto così come in altri analoghi (*L'unica tradizione materialista*), in un contesto autobiografico. Althusser traccia la sua via filosofica a Marx e alla specificità della sua lettura del filosofo di Treviri⁹⁵. Nell'*Avenir dure longtemps* ciò appare in pieno giorno: nel ripercorrere la sua formazione filosofica egli mette in luce gli autori che sono entrati in modo decisivo nella costruzione della propria lettura di Marx e che ne hanno costituito l'originalità. La corrente sotterranea del materialismo aleatorio non sarebbe dunque una vera e propria tradizione, sia pure sommersa e rimossa, bensì la traccia di un'autobiografia filosofica, il tentativo di ricostruire *ex post* gli elementi filosofici che sono entrati in gioco nella propria pratica teorica. Naturalmente una lettura di questo genere è legittima, e tuttavia dal punto di vista storiografico si possono forse leggere le pagine di Althusser non come la constatazione dell'esistenza di una corrente, la cui metafora già concede troppo ad una tradizione storicistica e idealistica, ma come una sfida, come una chiave euristica che consente di leggere in modo differente (non necessariamente seguendo Althusser nei dettagli della sua interpretazione) alcuni di questi autori ed i rapporti tra loro intercorsi. Una prospettiva di questo genere si è rivelata estremamente valida nell'affrontare il rapporto Spinoza-Machiavelli⁹⁶ ed ora mi propongo di metterla alla prova nell'interpretazione del rapporto Spinoza-Lucrezio.

Naturalmente quando si evoca il rapporto di Spinoza con l'atomismo non si può evitare la celebre corrispondenza con Ugo Boxel, in cui Democrito, Epicuro e Lucrezio sono citati come *auctoritates* filosofiche positive, unico caso in tutta l'opera di Spinoza se si eccettuano i due lunghi passaggi del *TP* su Machiavelli. Il contesto,

⁹⁴ Ho cercato di mettere a fuoco la proposta teorica complessiva di Althusser negli scritti degli anni Ottanta in *Il materialismo della pioggia di Louis Althusser. Un lessico*, «Quaderni materialisti», 1, 2002, pp. 95-122.

⁹⁵ «Ma prima di venire a Marx, devo parlare della deviazione [*détour*] che ho fatto, che ho dovuto fare (comprendo ora perché) attraverso Pascal, Spinoza, Hobbes, Rousseau e forse soprattutto Machiavelli» (L. Althusser, *L'unique tradition matérialiste*, édité par O. Corpet, «Lignes», 18, 1993, p. 71, tr. it. in *Sul materialismo aleatorio* cit., p. 117).

⁹⁶ Cfr. V. Morfino, *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*, Milano, LED, 2002.

com'è ampiamente noto, è una discussione sull'esistenza e la natura degli spettri. Spinoza conclude lo scambio di lettere con Boxel, che aveva portato una serie di testimonianze di storici e filosofi sull'esistenza degli spettri, con questa secca presa di posizione:

L'autorità di Platone, di Aristotele e di Socrate non ha per me gran valore. Sarei stato molto sorpreso se mi aveste citato Democrito, Epicuro, Lucrezio o qualche altro atomista o sostenitore [*defensores*] dell'atomismo. E non bisogna stupirsi che coloro i quali hanno ragionato intorno alle qualità occulte, alle specie intenzionali, alle forme sostanziali e a mille sciocchezze, abbiano escogitato gli spettri e gli spiriti [*Spectra, & Lemures*] e creduto alle sibille al fine di sminuire l'autorità di Democrito, di cui invidiarono a tal punto la celebrità da bruciare tutte le opere che egli aveva pubblicato con tanto merito?⁹⁷

Qual è il senso di questo richiamo a Democrito, Epicuro e Lucrezio? Non certo una presa di posizione a favore dell'ontologia atomistica che Spinoza, sappiamo, non condivideva. Per comprendere a fondo le ragioni di questo passaggio finale è necessario percorrere a ritroso la corrispondenza con Boxel.

Dopo una prima lettera interlocutoria in cui Boxel pone la questione degli spettri in modo apparentemente neutrale, a cui Spinoza risponde definendo gli spettri *nugas et imaginationes*, nella seconda lettera espone chiaramente qual è la posta in gioco:

Io credo, dunque, nell'esistenza degli spettri per questi motivi: 1) perché alla bellezza e alla perfezione dell'universo conviene che esistano; 2) perché è verisimile che il Creatore ne abbia creati, perché sono a lui più simili delle creature corporee; 3) perché come esiste il corpo senza l'anima, così esiste anche l'anima senza il corpo; 4) infine, perché nei più alti spazi aerei non vi è alcun corpo opaco, che, a mio parere, non sia abitato; e per conseguenza, lo spazio immenso sussistente tra noi e gli astri, non è vuoto, ma pieno degli spiriti che vi abitano [...].⁹⁸

L'esistenza degli spettri è richiesta da una concezione antropocentrica, finalistica e gerarchica dell'universo e dunque le testimonianze della loro esistenza sono prove dell'esistenza di un tale universo. Al di là delle singole risposte che Spinoza proporrà per i quattro punti, diviene chiaro in questo contesto il senso del richiamo all'atomismo greco ed a Lucrezio; si tratta, come ha scritto Bove, di un richiamo «à l'étude rationnelle de la nature sans aucune adjonction étragère, qui expulse tout arrière-monde, tout asile d'ignorance, toute mystère, au profit de la pure joie

⁹⁷ Spinoza a Boxel, LVI, in G, Band IV, pp. 261-262, tr. it. di A. Droetto, Einaudi, Torino 1950, p. 244. L'episodio di cui parla Spinoza sembra essere un eco distorto di un passo di Diogene Laerzio che attribuisce a Platone, seguendo gli *Appunti di storia* di Aristosseno, il desiderio di dar fuoco agli scritti democritei (Diog. IX 40). Per le traduzioni latine Cinquecentesche e Seicentesche dell'opera cfr. Diogenes Laertius, *Vitae Philosophorum*, vol. I, edito M. Marcovich, Teubner, Stuttgart - Leipzig 1999, pp. XIX-XX.

⁹⁸ Spinoza a Boxel, LIII, in G, IV, p. 246, tr. it. cit., p. 230.

immanent du comprendre»⁹⁹. Spinoza sembra qui appellarsi a quella che Monod chiama «la pietra angolare del metodo scientifico», il postulato dell'oggettività della natura, ossia «il rifiuto *sistematico* di considerare la possibilità di pervenire a una conoscenza “vera” mediante ogni interpretazione dei fenomeni dati in termine di cause finali, cioè di “progetto”»¹⁰⁰.

Una testimonianza di Lucrezio sarebbe dunque significativa, perché non sarebbe richiesta dalla sua concezione della natura, perché Lucrezio non potrebbe essere sospettato, lui sul cui testo il giovane Machiavelli si esercitava ad *andar drieto alla verità effettuale della cosa*, di dire «le cose, non come sono realmente, ma come [si vorrebbe che fossero]»¹⁰¹:

[...] si inventano queste storie – scrive Spinoza – per giustificare ai propri occhi il terrore che si ha dei sogni e delle visioni, o anche per rafforzare in se stessi l'ardire, la fede e la convinzione¹⁰².

La paura e la superstizione sono i nemici comuni a Lucrezio e Spinoza¹⁰³. Contro di essi entrambi hanno perorato la causa della conoscenza della natura fondata su due punti fondamentali: il rifiuto di ogni modello finalistico di spiegazione dei fenomeni naturali e l'affermazione dell'esistenza di leggi naturali che ne regolano il divenire. Su questi due punti è possibile stabilire una vera e propria genealogia Lucrezio-Spinoza. Vediamoli in breve nel *De rerum natura*.

3. Contro il finalismo

Senza voler sopravvalutare le analogie vi è un medesimo nesso tra ignoranza della natura delle cose (quella che Althusser chiama l'opacità dell'immediato)¹⁰⁴, finalismo come pregiudizio antropo-teo-centrico¹⁰⁵ e inversione nella spiegazione finalistica delle cause e degli effetti. E riguardo a quest'ultimo punto, è difficile pensare che

⁹⁹ L. Bove, *Epicureismo e spinozismo: l'ethique*, «Archives de Philosophie», 57, 1994, 3, p. 471.

¹⁰⁰ J. Monod, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie*, Paris, Editions du Seuil, 1970, p. 37, tr. it. di A. Busi, Milano, Mondadori, 1970, p. 33.

¹⁰¹ Spinoza a Boxel, LII, in G, IV, p. 244, tr. it. cit., p. 228.

¹⁰² Ivi, pp. 244-245, tr. it. cit., p. 229.

¹⁰³ Come non ricordare qui la celebre esclamazione della «Prefazione» del *TTP*, «tantum timor homines insanire facit» (*TTP* Praef., in G, III, p. 5), che sembra essere un calco stilistico del celebre verso lucreziano «Tantum potuit religio suadere malorum» (I, v. 101). Per altri echi lucreziani cfr. O. Proietti, *Adulescens luxu perditus. Classici latini nell'opera di Spinoza*, «Rivista di filosofia», 1985, 2, p. 254. Per le edizioni Cinquecentesche e Seicentesche del *De rerum natura* che ebbe a disposizione Spinoza cfr. Cosmo Alexander Gordon, *A bibliography of Lucretius*, London, Rupert Hardt-Davis, 1962, pp. 47-61.

¹⁰⁴ «Gli occhi non possono conoscere la natura delle cose» (IV, v. 385, tr. it. di L. Canali, Milano, Rizzoli, 1990).

¹⁰⁵ Cfr. II, vv. 167-175 e V, 156-167.

Spinoza nello scrivere l'appendice alla prima parte dell'*Etica* non avesse presente il celebre passo del libro quarto in cui questa inversione è apertamente denunciata:

A questo proposito desidero intensamente che tu non cada in errore e con estrema cautela eviti l'abbaglio di credere che il terso lume degli occhi sia stato creato al fine di consentirci di vedere; e che per metterci in grado di muovere lunghi passi, la sommità delle cosce e le gambe fondate sui piedi possano agevolmente piegarsi, e che inoltre le braccia siano congiunte a robuste spalle e siano date le mani come ancelle ai due lati del corpo, affinché possiamo compiere ciò che è necessario alla vita. Qualsiasi spiegazione tra le altre di questo genere significa argomentare a rovescio con assurdo ragionamento, poiché nessun organo del corpo si è formato affinché potessimo usarlo, ma proprio ciò che si è formato dà origine all'uso. Non si dette la vista prima che nascesse il lume degli occhi, né l'esprimersi con parole prima che fosse creata la lingua, ma piuttosto il prodursi della lingua precedette di gran lunga il parlare, e le orecchie furono create molto prima che fossero uditi i suoni. Per concludere tutte le membra esistettero prima – credo – che ne fosse praticato l'impiego. Dunque non poterono formarsi ai fini del loro uso¹⁰⁶.

E all'angusta visione finalistica del mondo è contrapposto da una parte lo spazio infinito solcato da infiniti semi e dall'altra la *substantia infinita infinitis modis*: questo abisso infinito in cui sprofonda ogni pregiudizio finalistico è perfettamente rappresentato dal parallelo del «vermicello che vivrebbe [nel] sangue come l'uomo in questa parte di universo»¹⁰⁷.

4. I «foedera naturae»

Si è detto che la superstizione finalistica si genera nell'ignoranza. Ma nell'ignoranza di che cosa? Si ignora «quel che può essere, / quel che invece non può, e per quale ragione ogni cosa / ha un potere limitato e un termine infisso nel suo intimo»(V, vv. 85-90)¹⁰⁸. Si ignorano i patti della natura, i *foedera naturai*, le leggi che ne regolano il divenire, divenire che è sempre *certus*¹⁰⁹ in quanto regolato da una *ratio* che non è

¹⁰⁶ IV, vv. 823-842.

¹⁰⁷ Spinoza a Oldenburg, XXXII, in G, IV, p. 171, tr. it. cit., p. 169. Cfr. VI, vv. 647-652 in cui Lucrezio afferma che questo cielo non è che una *parvula, multesima pars* della natura.

¹⁰⁸ Cfr. nel primo libro i vv. 75-77 e 594-596; nel quinto i vv. 55-58.

¹⁰⁹ Jean Salem nota come l'aggettivo *certus* «revient à près de cent reprises dans le cours du poème de Lucrèce» (*L'atomisme antique. Démocrite, Epicure, Lucrèce*, Paris, Le livre de Poche, 1997, p. 157).

tuttavia né trascendente né trascendentale, ma non è che l'altro nome della conformazione dei corpi, il loro essere così e non altrimenti. Ed è proprio per questa determinatezza che ogni cosa che nasce riceve dalla natura, che non possono, secondo Lucrezio, esistere creature mitologiche, creature costituite da una duplice natura:

[...] i Centauri non ci furono mai, e in nessuna epoca possono esistere creature di doppia natura e duplice corpo, formate da membra eterogenee, così da avere facoltà e forza bastanti e uguali in entrambe le parti. Questo anche un animo ottuso potrà comprendere da quanto dirò. Circa in tre anni fiorisce l'alacre cavallo, ma non certo un bambino, che a quell'età cercherà ancora spesso nel sonno il seno colmo di latte. Poi quando al cavallo in vecchiazza scemano le gagliarde forze e si estenuano le membra languenti per la vita che fugge, allora al pieno fiorire del ragazzo comincia la giovinezza e copre le sue gote di una lieve lanugine¹¹⁰.

Le creature mitologiche non possono esistere, né essere esistite, perché ogni essere ha una sua temporalità, un suo ritmo determinato che non può essere armonizzato, se non nell'immaginazione poetica, con quello di un altro. Proprio a questo proposito Moreau, in uno dei rari articoli dedicati al rapporto Epicuro-Spinoza, nota come nell'epicureismo ed in particolare in Lucrezio «le monde rigoureux des lois s'oppose à celui des mutations sans principe» allo stesso modo in cui in Spinoza vi è una opposizione «entre le monde de la métamorphose et celui de la régularité des formes»¹¹¹. Di questa prossimità è paradigmatico un passaggio della proposizione 8 della prima parte dell'*Etica*: «[...] coloro i quali ignorano le vere cause delle cose, confondono tutto e senza alcuna ripugnanza della mente immaginano che gli alberi parlino come gli uomini e che gli uomini siano formati tanto da pietre quanto da seme e che qualsivoglia forma si muti in qualunque altra»¹¹².

5. L'anima e il corpo

Quando Spinoza evoca Lucrezio contro Boxel si tratta evidentemente di un riferimento ad un modello filosofico antifinalistico e deterministico. In che modo questo modello può essere utilizzato nella questione dell'esistenza degli spettri? Spinoza, nella lettera LIV, paragona gli spettri alle Arpie, ai Grifi e alle Idre, esseri fantastici frutto dell'immaginazione e poco oltre aggiunge che non è possibile che si dia un'anima senza corpo così come non è possibile che si dia «una memoria, un

¹¹⁰ V, vv. 878-889.

¹¹¹ P.-F. Moreau, *Epicure et Spinoza: la physique*, «Archive de Philosophie», 57, 1994, 3, pp. 464-465.

¹¹² *Eth* I, pr.8, schol. 2, p. 49, tr. it. cit., p. 91.

udito, una vista ecc. senza corpo»¹¹³. Vi sono delle leggi determinate che presiedono all'apparire delle forme nella natura, leggi che escludono l'esistenza di creature mitologiche e, per la stessa ragione, di anime prive di corpo. Abbiamo visto su che basi Lucrezio neghi l'esistenza di creature mitologiche; con la medesima argomentazione Lucrezio nega la possibilità che si dia l'esistenza dell'*animus* (che indica in Lucrezio il principio del pensiero, mentre il termine *anima* è riferito alla sensibilità) fuori dal corpo:

[...] non crederai di certo che in qualunque sostanza possano esistere il pensiero e la natura dell'animo; come gli alberi non possono nascere in cielo, né le nubi nelle acque salmastre, né i pesci vivere nei campi, né il sangue scorrere nel legno o un liquido sgorgare dai sassi, ma è fermamente stabilito dove ogni cosa cresca o risieda, così la natura dell'animo non può sorgere da sola fuori del corpo, né sussistere distaccata dai nervi e dal sangue¹¹⁴.

Quella *certa ratio*, quella determinata norma che fa sì che ad ogni cosa sia «assegnato un certo luogo [*certa loca*] per nascere, e dove ognuna possa durare una volta creata», e avere delle «parti distribuite in molteplici guise così che giammai il loro ordine ne può risultare invertito»¹¹⁵, fa sì anche che non possa darsi il pensiero senza il corpo. Determinatezza e ordine della natura lo escludono¹¹⁶.

6 Il mondo a caso

Il richiamo all'atomismo sembra dunque essere in Spinoza un appello allo studio scientifico delle leggi della natura contro ogni forma di superstizione religiosa. Tuttavia, se si legge con attenzione lo scambio di lettere, dopo la seconda lettera di Boxel (la LIII), si potrà osservare come l'epicentro della discussione si sposti decisamente dalla questione dell'esistenza degli spettri a quella del caso. Certo, la discussione sugli spettri mantiene uno spazio, ma, ad ascoltare bene, il tono stesso di Spinoza nel trattare le due questioni è ben diverso: mentre sugli spettri è ironico fin quasi alla provocazione (p. es. riguardo ai genitali degli spettri), sulla questione del caso è estremamente serio e tecnico.

La questione del caso è innescata da Boxel nella seconda lettera. Come detto in precedenza qui Boxel mette in luce qual è l'*enjeu* della questione dell'esistenza degli spettri. Rileggiamolo:

¹¹³ Spinoza a Boxel, LIV, in G IV, p. 253, tr. it. cit., 235.

¹¹⁴ V, vv. 126-133.

¹¹⁵ III, vv. 618-621.

¹¹⁶ Una volta esclusa nel libro terzo l'esistenza di spiriti privi di corpo, Lucrezio fornisce all'inizio del libro quarto una spiegazione materialistica del fenomeno dell'apparizione degli spettri attraverso la teoria dei *simulacra* (cfr. IV, vv. 30-41).

Io credo, dunque, nell'esistenza degli spettri per questi motivi: 1) perché alla bellezza e alla perfezione dell'universo conviene che essi esistano; 2) perché è verisimile che il Creatore ne abbia creati, perché sono a lui più simili delle creature corporee; 3) perché come esiste il corpo senza l'anima, così esiste anche l'anima senza il corpo; 4) infine, perché nei più alti spazi aerei non vi è alcun corpo opaco, che, a mio parere, non sia abitato; e per conseguenza, lo spazio immenso sussistente tra noi e gli astri, non è vuoto, ma pieno degli spiriti che vi abitano, [...].

L'ordine finalistico dell'universo richiede l'esistenza degli spettri. C'è però qualcuno che può restare sordo di fronte a queste argomentazioni, secondo Boxel:

Questo ragionamento non convincerà affatto coloro che credono avventatamente essersi il mondo formato a caso [*qui mundum fortuito creatum esse*]¹¹⁷.

La frase di Boxel, buttata lì quasi con non curanza, è un avvertimento minaccioso: badate che se negate l'esistenza degli spettri negate l'esistenza di Dio e dunque cadete nell'ateismo. L'avvertimento è colto perfettamente da Spinoza tanto che, dopo qualche schermaglia verbale e prima di smontare uno a uno i quattro punti attraverso cui Boxel pretende di aver dimostrato l'esistenza degli spettri, egli dedica un'ampio spazio alla confutazione dell'equazione di Boxel negatori degli spettri=atei. Riguardo alla questione se il mondo sia creato a caso, Spinoza espone in questi termini la propria concezione:

Io rispondo dunque che, come il fortuito e il necessario [*fortuitus et necessarius*] sono senza dubbio contrari, così l'affermare che il mondo è un effetto necessario della natura divina equivale certamente a negare che esso sia stato fatto a caso [*casu*]¹¹⁸.

La causalità divina esclude la casualità, la necessità il caso. L'accusa di ateismo è respinta e, con un espediente retorico ben noto al lettore di Spinoza, è rispedita al mittente: pone il mondo a caso non chi afferma un rapporto necessario tra Dio e il mondo, ma chi pone all'origine del mondo una libera scelta della volontà divina. A questi argomenti, per nulla intimorito, Boxel risponde precisando che cosa intendesse:

Si dice che una cosa è fatta a caso [*aliquid fortuito*] quando viene prodotta all'infuori dell'intenzione dell'autore. Quando noi scaviamo la terra per piantare una vigna o per costruire un pozzo o un sepolcro, e troviamo un tesoro al quale non pensavamo affatto, questo si dice che avviene per caso [*casu fieri dicimus*]. Di colui che agisce di suo libero arbitrio, in modo che sia in suo potere di agire o no, non si dice che agisce per caso [*casu*] in quanto agisce. Giacché, allora, tutte le azioni umane si farebbero

¹¹⁷ Spinoza a Boxel, LIII, G IV, p. 247, tr. it. cit., p. 230.

¹¹⁸ Spinoza a Boxel, LIV, G IV, p. 251, tr. it. cit., p. 233.

per caso [*casu*]; il che è assurdo. È il necessario e il libero che sono contrari, non il necessario e il fortuito¹¹⁹.

Boxel rintuzza gli argomenti di Spinoza con precisione: la questione non è se il mondo sia un effetto necessario di Dio, la questione è l'intenzione di Dio. Se si nega l'ordine finalistico dell'universo si nega di fatto Dio. Boxel rinnova la larvata accusa di ateismo.

Spinoza fa finta di nulla, parla di differenza radicale nei principi ed in modo un po' pedante ridefinisce le coppie di opposti: le vere coppie sono fortuito/necessario e libero/coatto. Tuttavia fa orecchie da mercante sulla questione essenziale, prendendo alla lettera l'esempio di Boxel e, di fatto, ridicolizzandolo:

Ditemi, di grazia, avete voi visto mai o sentito mai dei filosofi che professassero l'opinione che il mondo sia stato fatto a caso, nel senso in cui l'intendete voi, ossia che Dio nel creare il mondo avesse un disegno prestabilito, e che poi trasgredisse quel che aveva decretato? Non mi consta che alcuno abbia mai pensato qualcosa di simile¹²⁰.

Tuttavia, forse stanco di queste schermaglie verbali che non hanno altra finalità che rimpallare su Boxel le sue accuse, sembra sul finire della lettera perdere la pazienza. Boxel pensa che Spinoza neghi Dio in quanto creatore intelligente ed è difficile dargli torto. Così, abbandonata ogni prudenza, nell'ultima parte della lettera troviamo prima un celebre passaggio di sapore feuerbachiano *avant la lettre*¹²¹, ed in secondo luogo chiama in causa direttamente gli atomisti, con una particolare insistenza su Democrito, come unici testimoni attendibili nella questione degli spettri. Si era partiti dal 'mondo creato a caso', si finisce con Democrito. Che ciò non sia 'casuale' diverrà chiaro dopo la lettura di questo passaggio di Tommaso divenuto un *topos* della cultura occidentale attraverso il celebre verso dell'*Inferno* dantesco:

Et ideo illi potuerunt ponere plures mundos, qui causam mundi non posuerunt aliquam sapientiam ordinantem, sed casum, ut Democritus, qui dixit ex concursu atomorum factum esse hunc mundum, et alios infinitos¹²².

Si tratta di una vera e propria ammissione. Boxel, soddisfatto, non gli scriverà più.

7. Il caso e la fortuna

Tuttavia la questione del caso merita di essere approfondita perché è soggetta a facili semplificazioni o fraintendimenti. Per sbrogliare la matassa è necessario fare un

¹¹⁹ Boxel a Spinoza, LV, in G IV, p. 255, tr. it. cit., p. 237.

¹²⁰ Spinoza a Boxel, LVI, in G IV, p. 259, tr. it. cit., p. 241.

¹²¹ Ivi, p. 260, tr. it. cit., p. 242.

¹²² Tom., *Sum. Theol.*, I, 47, 3.

détour attraverso Aristotele e la sua concezione del caso e della fortuna (*automaton* e *tuke*¹²³). Aristotele si occupa di questi concetti nel II libro della *Fisica*, nei paragrafi 4-6. Nel paragrafo 4 in particolare, laddove prima di proporre la sua teoria del caso analizza come consuetudine le differenti posizioni precedenti, prende in considerazione la teoria di Democrito secondo cui il caso sarebbe la causa «di questo cielo e di tutti i mondi [touranu kai ton kosmon]»¹²⁴: «dal caso [apo tautomatou] – scrive Aristotele – deriverebbero il vortice e il movimento e questo separa e unisce l’universo in questo ordinamento [eis tauten ten taxin to pan]»¹²⁵. Secondo Aristotele questa posizione è insostenibile perché 1) afferma il caso nella generazione dei cieli e dei mondi 2) nega il caso nella generazione delle piante e degli animali: «Giacché non accade per caso, che qualcosa si generi da un certo seme, ma da un tale seme ad esempio nasce un olivo, da un altro seme un uomo»¹²⁶. Secondo lo Stagirita non si tratta solo di una posizione sbagliata, ma è anche diametralmente opposta a quella vera. Infatti 1) nel cielo nulla accade fortuitamente, mentre 2) nel mondo sublunare molte cose accadono per caso.

Ma a ben guardare troviamo nella descrizione che Aristotele fa della posizione democritea degli spunti interessanti: come in Lucrezio e Spinoza è affermata una necessità che regola il divenire delle forme, e tuttavia il mondo è posto a caso come Boxel rimprovera larvatamente a Spinoza. Per approfondire il discorso è necessario tornare ad Aristotele ed alla sua concezione del caso. Questa riguarda gli eventi che non hanno luogo né sempre né per lo più, ma accadono in vista di un fine in modo accidentale (tra questi sono fortuiti quelli che hanno in origine una scelta, mentre casuali quelli che non l’hanno). Leggiamo l’esempio di Aristotele:

Un uomo sarebbe andato in piazza per riscuotere il suo denaro, allorché il suo debitore era lì a raccogliere contributi, se l’avesse saputo. Egli vi è andato, ma non a tal fine, e gli è capitato accidentalmente di sopraggiungere e di conseguire il suo obiettivo, cioè quello di riavere il denaro. E questo non lo si è dovuto al fatto che per

¹²³ So bene quali problemi interpretativi ponga la traduzione del termine aristotelico *automaton*. Tuttavia in questo caso mi sembra ragionevole far prevalere la *lectio tradita*, anche in considerazione del fatto che nella traduzione latina di Aristotele che Spinoza possedeva nella sua biblioteca il termine è tradotto con il latino *casus* (cfr. Aristotelis Stagiritae, Opera, quæ in hunc usque diem extant omnia, Latinitate partim antea, partim nunc primum a viris doctissimis donata, & Græcum ad exemplar diligenter recognita. Omnes in tres tomos. Item supra censuram, Io. Lodovici Vivis, Basileæ, ex officina Ioan. Oporini, 1548, *Physicorum liber II*, 4-8; nell’inventario della biblioteca questo testo è catalogato con il n. 12 tra gli In-folio).

¹²⁴ Arist., *Phys.*, 196a 25. Ho utilizzato come base la traduzione di L. Ruggiu (Milano, Rusconi, 1995), tenendo presente e talvolta utilizzando le soluzioni di F.F. Repellini (*Fisica. Libri I e II*, Milano, Bruno Mondadori, 1995), H. Carteron (Paris, Les Belles Lettres, 1990) e P.H. Wicksteed - M. Cornford (London, William Heinemann, 1957). Quasi completamente inservibile è invece la traduzione di A. Russo (Roma-Bari, Laterza, 1973).

¹²⁵ Arist., *Phys.*, 196a 26.

¹²⁶ Arist., *Phys.*, 196 a 32-33.

lo più, in modo regolare o necessariamente, egli si reca in questo luogo. E il fine – cioè il riavere la restituzione dei quattrini – , non è fra le cause presenti in lui¹²⁷.

Il caso comunemente inteso come ciò che non ha causa per Aristotele non esiste; esso ha senso per Aristotele solo rispetto a un ordine causale e, anzi, lo presuppone. Tutto ciò che accade ha una causa: una pietra cade in virtù della sua natura, un uomo va al mercato per fare compere. Si tratta di processi naturali. Tuttavia questi eventi non accadono in solitudine, ma in mezzo ad altri processi naturali. Accade che alcuni processi si intreccino con altri: la pietra cade e colpisce un uomo che sta passando, l'uomo andato al mercato incontra un debitore e riscuote il suo credito. In entrambi i casi si tratta di incontri tra due processi causali: infatti l'uomo colpito passava di lì per ragioni determinate, il debitore si trovava al mercato per ragioni determinate. Ora, ciò che in questo intreccio di processi causali ci fa parlare di caso e di fortuna è una teleologia apparente, un 'come se': sembrerebbe che questo intreccio sia preparato da un senso, da un'intenzione. Potrebbe sembrare che la pietra sia caduta con l'intenzione di uccidere, come se all'origine ci fosse stato il fine di uccidere; potrebbe sembrare che l'uomo fosse andato al mercato per riscuotere, come se all'origine ci fosse stato il fine di riscuotere, ma in realtà non è così: il fine della pietra era cadere verso il basso, la sua causa per sé, per accidente ha colpito l'uomo; il fine dell'uomo era andare al mercato a fare la spesa, la sua causa per sé, per accidente ha incontrato il creditore¹²⁸.

Sulla base di questa teoria del caso Aristotele è in grado di confutare la posizione di Democrito:

E poiché i risultati del caso e della fortuna sono sempre tali che avrebbero potuto essere prodotti dalla intelligenza e dalla natura, benché in effetti essi emergano accidentalmente; e poiché è evidente che nessuna delle cose che accadono accidentalmente è prima delle cose che si producono per sé, come neppure la causa accidentale [kata sumbebekos] è prima della causa per sé [kat'auto]; allora il caso e la fortuna sono successivi all'intelletto [nus] e alla natura [fysis]. Sicché, se anche si dice che causa del cielo è soprattutto il caso, è necessario tuttavia che l'intelligenza e la natura siano cause primarie di questo universo e di molte altre cose¹²⁹.

Quando Spinoza risponde a Boxel, utilizza in effetti un'argomentazione molto simile a quella di Aristotele. Boxel gli dice che per casuale o fortuito intende un evento come la scoperta di un tesoro susseguente allo scavo per un pozzo, e Spinoza gli chiede se ha mai sentito di qualcuno che sostenesse di un Dio che avesse progettato qualcosa e poi avesse cambiato idea all'ultimo momento. Volendo essere più preciso, ma forse la cautela ed il rispetto per il suo interlocutore non glielo permisero, avrebbe

¹²⁷ Arist., *Phys.*, 196 b 31 -197 a 1.

¹²⁸ Mi sono avvalso, nell'interpretazione della teoria aristotelica del caso e della fortuna, del bel commentario di F. F. Repellini in Aristotele, *Fisica. Libro I e II* cit., , p. 102-104.

¹²⁹ Arist., *Phys.*, 198 a 5-13.

potuto parlare di un Dio intento a farsi un minestrone che per caso, combinando gli ingredienti, diede origine a un mondo.

8. *Il primato dell'incontro sulla forma*

Abbiamo visto che nel tracciare i punti essenziali che caratterizzerebbero gli autori della corrente sotterranea del materialismo aleatorio Althusser aveva fissato tre punti:

- 1) il primato dell'incontro sulla forma;
- 2) la negazione di ogni forma di finalità
- 3) l'affermazione della realtà come processo senza soggetto

Il secondo ed il terzo punto li abbiamo ritrovati al centro del richiamo spinoziano all'opera di Lucrezio. Non il primo: l'affermazione di una regolarità della natura sembra essere in diretta antitesi con la posizione del primato dell'incontro sulla forma.

Quando Spinoza cita Democrito, Epicuro e Lucrezio li cita contro Socrate, Platone ed Aristotele, li cita soprattutto contro le qualità occulte, le speci intenzionali, le forme sostanziali. La lettura più ovvia di questo passaggio vede una contrapposizione tra un mondo qualitativo ed un mondo quantitativamente inteso. Ma si potrebbe forse leggere questo passaggio secondo una sfumatura non certo alternativa ma differente: una contrapposizione tra una filosofia dell'incontro ed una filosofia della forma. Occorre tuttavia precisarne il senso, dato che abbiamo colto nell'affermazione delle leggi che regolano il divenire delle forme uno degli elementi fondamentali dell'alleanza teorica stabilita da Spinoza con Lucrezio.

Per cogliere tutta l'importanza della questione si deve ritornare al libro secondo della *Fisica*, precisamente al paragrafo 8 in cui troviamo una delle pagine filosoficamente più belle e più potenti dello Stagirita. Qui Aristotele analizza una possibile falla della sua costruzione teorica, al cui centro sta il concetto di forma; questa falla è strettamente inerente alla definizione di caso come teleologia apparente. Aristotele si chiede se ogni teleologia non sia in realtà apparente, una parvenza di finalità, in altre parole se ogni forma non sia in realtà effetto del caso. Ecco lo straordinario passaggio Aristotelico:

Si presenta una difficoltà: che cosa impedisce alla natura di agire non in vista di un fine, né perché è meglio, bensì al modo della pioggia, che c'è non affinché il grano cresca ma per necessità [ex anagkes]? Giacché ciò che si è sollevato nell'alto deve raffreddarsi, e ciò che si è raffreddato, una volta divenuto acqua, deve venir giù; e la crescita del grano ne consegue [sumbainei]. Lo stesso capita nel caso in cui il raccolto di qualcuno marcisca nell'aia: non è in vista di questo – cioè della perdita del raccolto –, che è piovuto, ma questo è capitato accidentalmente [sumbebeken]. E dunque: che cosa impedisce che avvenga allo stesso modo anche per le parti delle cose che sono da natura? Ad esempio, prendiamo in considerazione i denti: per necessità gli uni, gli incisivi, sono aguzzi e adatti a tagliare, mentre gli altri, i molari, sono piatti e dunque adatti a masticare il cibo? Essi certo non sono generati a questo fine, ma risultano tali

per accidente. Ed è così anche per le altre parti nelle quali sembra esservi una finalità. E vogliamo riferirci a quegli esseri nei quali è avvenuto come se tutto fosse prodotto in vista di un fine, mentre le cose si sono ritrovate costituite in modo opportuno, casualmente [apo tou automatou]; le cose invece che non si sono trovate organizzate in modo adeguato sono perite e periscono, così come Empedocle afferma in riferimento ai buoi dalla faccia umana¹³⁰ ..

Tutto avrebbe potuto accadere per necessità e non in vista di un fine. Piove, è un fatto. E la pioggia può avere effetti positivi, far crescere il raccolto, oppure negativi, far marcire il raccolto nell'aia. Nei due casi non piove per un fine, ma necessariamente. Aristotele si chiede se ogni forma non potrebbe essere pensata sul modello della pioggia e dei suoi possibili effetti sul grano. Le forme non sarebbero altro che il risultato di una combinazione riuscita della necessità, una buona organizzazione che per questo si perpetua; le cattive organizzazioni di contro periscono e sono perite come i vitelli dalla faccia umana. Le forme dunque non sussistono perché prodotte al fine di sussistere, ma perché casualmente sono adatte alla sussistenza. Questo primato dell'incontro sulla forma è un'ipotesi che Aristotele scarta facendo leva sull'uso della lingua le cui strutture, egli ritiene, si identificano con le stesse strutture ontologiche della realtà: e nella lingua, riassume perfettamente Wieland, «dovunque parliamo di caso abbiamo sempre già premesso positivamente delle strutture teleologiche»¹³¹.

Forse dunque, quando Spinoza contrappone i concetti lucreziani a quelli dell'Aristotele medievale, le forme sostanziali etc., egli ha in mente l'affermazione del primato dell'incontro sulla forma.

Sul finire del primo libro Lucrezio sembra proprio designare un tale orizzonte:

Certamente, infatti, gli atomi non si sono disposti
ciascuno nell'ordine proprio per un loro disegno sagace,
né certo pattuirono quali moti essi avrebbero impresso;
ma poiché in mille modi diversi, sbalzati dagli urti,
senza posa si aggirano nel vuoto da tempo infinito,
e provano ogni genere di moto e ogni tipo di unione [*omne genus motus et coetus
experiundo*],

¹³⁰ Arist., *Phys.*, 198b 17-33.

¹³¹ W. Wieland, *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, tr. it. a cura di C. Gentili, Bologna, Il Mulino, 1993, p. 328. E su questo tema sarebbe di estremo interesse aprire un confronto tra la strategia filosofica aristotelica, tutta tesa a cogliere nelle strutture grammaticali e semantiche del linguaggio le stesse strutture dell'ontologia, e la strategia spinoziana, che consiste nella ridefinizione semantica dei termini fondamentali attraverso l'uso sistematico dell'ossimoro (*Deus sive natura sive substantia, essentia sive existentia sive potentia, jus sive potentia* etc.), ridefinizione che conduce a disintegrare l'immaginaria identità tra grammatica ed essere e che dunque rende dicibile l'ontologia solo attraverso un uso radicalmente anti-intuitivo del linguaggio (il cui esempio più evidente è l'affermazione dell'unicità della sostanza).

giungono infine ad assumere quelle tali disposizioni di cui consiste l'attuale struttura dell'universo¹³².

Né la natura né l'intelligenza sono all'origine della forma, bensì gli innumerevoli moti e tentativi di unione: il *concursum*, l'incontro.

Una prima conseguenza di questa teoria è l'affermazione dell'infinità dei mondi, che Bruno userà contro la cosmologia aristotelica. Scrive infatti Lucrezio:

[non] può in nessun modo apparire verosimile,
laddove lo spazio si apre ovunque infinito
e i germi di numero innumero e di somma abissale
volteggiano in mille maniere sospinti da un moto perpetuo,
che solo questa terra e questo cielo siano stati creati,
e che fuori di essi tanti corpuscoli basilari non producano nulla;
soprattutto perché questo mondo è opera della natura,
e i corpuscoli urtandosi a caso per forza spontanea,
variamente, senza ordine o frutto, e invano addensati,
riuscirono infine a formare a un tratto quei nuovi aggregati
che divenissero per sempre la base delle grandi sostanze,
la terra, il mare il cielo, le specie viventi.
Perciò è sempre più necessario che tu riconosca
che esistono altrove nell'universo altre unioni di corpi materiali,
come questa che l'etere cinge di un avido amplesso¹³³.

Una seconda conseguenza fondamentale è il fatto che il mondo ha una nascita ed una morte:

[...] non mancano [...] i corpi
i quali, avventandosi dall'infinito, possano per caso [*forte*] travolgere
con turbinosa violenza il nostro orbe terrestre,
o apportargli alcun altro distruttivo pericolo:
d'altra parte non difetta lo spazio né la profondità dell'abisso,
dove tutte le barriere del mondo possano disperdersi
o percosse da qualunque altra forza distrutte.
E dunque la porta della morte non è chiusa neanche al cielo,
né alla terra, né al sole, né alle profonde acque del mare,
e anzi li attende e li scruta con vasta e immensa voragine.
Perciò devi anche ammettere che queste stesse sostanze
hanno avuto un principio infatti ogni cosa che sia
di essenza mortale non avrebbe potuto sprezzare,
dall'eternità fino a ora, le irresistibili forze del tempo sterminato¹³⁴.

¹³² I, vv.1021-1028. Cfr. V, vv. 185-194 e vv. 420-430.

¹³³ II, vv. 1053-1066.

¹³⁴ V, vv. 366-379.

Infine, la terza conseguenza, forse la più importante dal punto di vista teorico, è precisamente ciò che Althusser chiama il primato dell'incontro sulla forma:

Il tempo infatti trasforma la natura del mondo,
ed è legge che una nuova condizione s'avvicini alla precedente
e impronti di sé l'universo: nulla rimane uguale a se stesso,
tutto si trasforma, la natura costringe ogni cosa a modificarsi e a mutare.
Una cosa si decompone e langue sfinita dal tempo,
ma ecco un'altra ne sorge ed esce dal dispregio.
Così dunque il tempo modifica la natura del mondo
e la terra passa da uno stato all'altro, impotente a produrre
ciò che prima poteva, ma capace di creare quel che prima non poteva.
In antico la terra tentò di creare anche numerosi portenti,
creature fornite di membra e sembianti orridi e strani,
l'androgino, né l'uno né l'altro dei sessi, ugualmente lontano da entrambi,
essere privi di piedi o di mani,
o muti, mancanti di bocca, o ciechi, generati senza volto,
o avvinti per tutto il corpo da membra aderenti fra loro,
e tali che nulla potessero fare, né ritrarsi in alcun luogo,
né evitare un pericolo, né prendere nulla del necessario.
Generava ogni sorta di mostri e prodigi,
ma invano, poiché la natura ne impedì la crescita:
quei mostri non poterono raggiungere il fiore desiderato dell'età,
né trovare cibo, né congiungersi nell'atto di Venere.
È evidente che molte cose devono concorrere negli esseri
affinché riproducendosi possano formare le stirpi¹³⁵.

Qui senza alcun dubbio il riferimento è a Empedocle¹³⁶, il solo filosofo, eccezion fatta naturalmente per Epicuro, a cui viene attribuita per iperbole natura divina¹³⁷. E non è certo ipotizzabile che questa citazione di Empedocle non sia allo stesso tempo una netta presa di posizione contro Aristotele (che a sua volta affermava il primato della forma proprio contro la posizione empedoclea). Dal passo di evince chiaramente che la regolarità delle forme e del loro divenire, che avevamo colto alla base del naturalismo lucreziano, sono in realtà fondati sull'abisso.

¹³⁵ V, vv. 828-848.

¹³⁶ DK 31 B 57-60.

¹³⁷ «E davvero i canti del suo divino petto / proclamano ed espongono scoperte a tal punto luminose, / che egli quasi non sembra nato da stirpe mortale» (I, vv. 731-733 e più in generale su Empedocle vv. 716-741). A questo proposito Sedley scrive: «Numerous echoes of Empedoclean passages have been recognised in Lucretius' poem, with varying degrees of certainty. [...] if we had the Empedocles' poems intact a great deal more Empedoclean influence would come to light, and our understanding of the *De Rerum Natura* be immensely enriched» (D. Sedley, *Lucretius and the transformation of the Greek wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 10-11).

La forma non persiste in virtù della propria teleologia, ma ogni forma è l'effetto di una congiunzione che solo in presenza del *concurrere multa rebus* può divenire una congiuntura, una congiunzione che dura. Come la pioggia di Aristotele che cade sul campo di grano e lo fa crescere.

Si era detto che Lucrezio aveva negato l'esistenza delle creature mitologiche sulla base dei *foedera naturae* che regolano il divenire delle forme. Tuttavia questa negazione non implica l'affermazione dell'immutabilità e della limitatezza delle forme, quanto piuttosto la necessità di pensare, e non immaginare, la loro reale molteplicità e instabilità: parafrasando Shakespeare si potrebbe dire che Lucrezio afferma che *esistono più cose in terra ed in cielo di quante ne possa sognare la letteratura*.

E non è forse questo primato dell'incontro sulla forma che Spinoza contrappone attraverso Lucrezio alla filosofia delle forme sostanziali, all'universo ordinato gerarchicamente attraverso le forme di cui in fondo gli spettri non sono che una metafora. E che in Spinoza sia presente una analoga concezione del primato dell'incontro sulla forma lo dimostra tanto la teoria dell'individuo della seconda parte dell'*Etica* quanto l'assioma della quarta parte dell'*Etica*: da una parte la forma come la *certa ratio*¹³⁸ di una composizione, di un convenire, di un concorrere (ed anche la forma dell'individuo politico è definita negli stessi termini), dall'altra la radicale contingenza di ogni forma, sia essa un fiorellino o un mondo, intendendo il termine contingenza nel senso che Spinoza gli conferisce nel corollario della proposizione 31 della seconda parte dell'*Etica*, ossia *possibilitas corruptionis*. E di questo primato dell'incontro sulla forma è forse sintomo l'esempio che Spinoza propone per mostrare l'opposizione tra la spiegazione scientifica e quella religiosa nell'appendice della prima parte: una pietra che cade ed uccide un uomo. Necessità contro finalismo, certo! Ma a chi conosce la strategia filosofica di Spinoza non può sfuggire il fatto che si tratta di uno degli esempi che Aristotele usa per illustrare il concetto di caso:

La pietra che colpì l'uomo, non cadde per colpire qualcuno; quindi essa è caduta così come esito del caso (apo tou atomatou), poiché avrebbe potuto essere fatta cadere così da qualcuno e per colpire¹³⁹.

Si tratta di un caso perché sembra all'opera una teleologia, che in realtà non vi è. Attraverso lo stesso esempio Spinoza pensa la necessità contro il pregiudizio finalistico. Ma l'uso dell'esempio aristotelico ci autorizza a chiederci se egli non voglia allo stesso tempo affermare proprio ciò che Althusser chiama il primato dell'incontro sulla forma. Quel concorso di circostanze che ha prodotto la morte dell'uomo («saepe enim multa simul concurrunt»¹⁴⁰, esclama Spinoza) non è lo

¹³⁸ L'espressione *certa ratio* presente nella definizione di individuo della seconda parte dell'*Etica* mi sembra essere di chiara origine lucreziana (*Eth* II, p. 100), così come anche l'uso del verbo *cohaerere* riguardo alla *quaestio* del tutto e delle parti nella epistola 32 (Spinoza a Oldenburg, XXXII, in G, IV, pp. 169-176).

¹³⁹ Arist., *Phys.*, 197 b 32-33.

¹⁴⁰ *Eth* I, app., p. 81.

spazio di intersezione di processi teleologici dominati dalla regolarità delle forme, ma è il modo stesso in cui agisce la causalità immanente divina: il concorrere, il convenire, il concomitare¹⁴¹ (ognuno dei quali è una possibile traduzione latina del greco *sumbaino* il cui participio perfetto è *sumbebekos*) sta alla base del generarsi, del durare e del perire delle forme, come mostra perfettamente l'abbozzo di ontologia della storia del capitolo III del *TTP* che si conclude con l'ossimoro *directio Dei sive fortuna*. Certo Spinoza dice che Dio è causa per sé e non per accidente¹⁴², e alle insinuazioni di Boxel risponde che intende necessario e non fortuito il rapporto Dio-mondo. Questo *a parte Dei*. Ma quando Spinoza, riprendendo la terminologia di Boxel, parla di *mundus*, di che cosa sta parlando esattamente, dato che nell'*Etica* il termine occorre una sola volta e senza alcun significato tecnico? Quando Spinoza parla di necessità si riferisce di certo al rapporto che lega *natura naturans* e *natura naturata*. Ma che ne è invece del mondo come lo intende Boxel? Per Spinoza ogni forma è frutto del concorso, ogni essenza è in realtà una *connexio*, in termini lucreziani una *textura*: il mondo è a caso. Le leggi naturali non sono dunque la garanzia dell'invarianza delle forme¹⁴³, ma la necessità immanente alle congiunzioni, la necessità della pioggia che fa crescere il grano nel campo e lo fa marcire nell'aia. E non è forse un secondo indizio di ciò il passaggio dell'appendice che segue l'esempio della pietra a proposito della struttura del corpo umano, costituito in modo tale «che una parte non leda l'altra». Non è forse un riferimento implicito a quel passaggio di Aristotele, in cui è adombrata la possibilità che ogni forma sia frutto del caso, del concorso. Primato dell'incontro sulla forma, primato del caso sulla necessità cui esso dà luogo: in alcuni casi si è dato un concorso tale di circostanze che ha permesso che alcune forme durassero, altre invece «che non si sono trovate organizzate in modo adeguato sono perite e periscono, così come Empedocle afferma in riferimento ai buoi dalla faccia umana».

¹⁴¹ Per l'uso spinoziano di questi verbi nell'*Etica* cfr. M. Gueret, A. Robinet, P. Tombeur, *Spinoza Ethica. Concordances, Index, Listes de fréquences, Table comparatives*, Cetedoc, Louvain-la-Neuve 1977, rispettivamente pp. 73, 85-86 e 72-73.

¹⁴² *Eth* I, pr. 16, cor. 2.

¹⁴³ Così sembra intenderle Moreau quando parla di «lois fixes et éternelles», finendo a mio avviso per proiettare l'ontologia del *TIE* su quella dell'*Etica* (cfr. P.-F. Moreau, *Métaphysique de la substance et métaphysique des formes*, in AA.VV., *Methodé et métaphysique*, Presses de l'Université de Paris Sorbonne, Paris 1989, pp. 9-18). Sul concetto di legge in Spinoza mi sembra invece perfetto questo passaggio della Barbaras: «Lorsqu'il arrive à Spinoza de parler de loi de la Nature, il ne dit pas que cette causalité est invariante; il dit qu'il y a un ordre de la Nature, que la nécessité (les causes) opère toujours de façon certaine et déterminé; comme s'il soupçonnait l'idée de loi invariante ou éternelle de ne pouvoir signifier autre chose qu'un décret ou un commandement, une relation qui a besoin d'être posée» (F. Barbaras, *Spinoza et Démocratie*, «Studia spinozana», 12, 1996, pp. 13-27: p. 14).

Tra Lucrezio e Spinoza: la "filosofia" di Machiavelli

On peut reconnaître à Spinoza qu'il a écrit en clair la philosophie implicite de Machiavel. Mais il faut alors reconnaître que Machiavel a travaillé "à l'état pratique" dans une [...] philosophie que Spinoza n'a fait que théoriser (L. Althusser, *Machiavel philosophe*, 1986).

Spinoza, come è noto, dedica due brevi ma densi paragrafi al pensiero di Machiavelli nel *Trattato politico*: il primo paragrafo si interroga sul senso politico dell'opera del segretario fiorentino, mentre il secondo riassume e discute la teoria del «ritorno ai principi». Machiavelli viene dunque interrogato da Spinoza sul terreno a lui più congeniale, il terreno della politica, e tuttavia tra le righe spinoziane emerge con forza il rinvio ad un altro orizzonte, al quadro teorico che rende pensabile (o impensabile) la politica nella prospettiva machiavelliana: temporalità plurale e contingenza, per dirla in breve. In questa prospettiva diventa centrale nell'interpretazione spinoziana il concetto machiavelliano che meno sembrerebbe compatibile con la sua ontologia, dominata da una necessità che, nell'interpretazione tedesca, ha talora preso il nome di "logica", "cieca", "assoluta": il concetto di occasione. L'occasione sembrerebbe squarciare questa necessità, frantumarla o interromperla al modo del miracolo la cui esistenza è palese negazione di quell'ordine divino che si specchia nelle leggi naturali. Che non sia così, che il concetto di occasione costituisca il cuore stesso della necessità spinoziana (necessità non "logica", "cieca" o "assoluta", bensì "aleatoria"), potrò forse dimostrarlo solo al termine di un cammino che non può avere miglior punto di inizio di uno straordinario passo di Jankélévitch:

L'occasione – scrive – non è l'istante di un divenire solitario, ma l'istante complicato dal 'policronismo', cioè dallo sporadismo e dalla pluralità delle durate. Se, invece di scandire misure di tempo differenti, le durate fossero accordate tra loro da un'armonia immemorialmente prestabilita, o se, invece di accordarsi qualche volta, formassero tra loro una cacofonia assolutamente informe, per l'occasione non ci sarebbe posto. L'occasione miracolosa dipende dalla polimetria e dalla poliritmia, come dall'interferenza momentanea dei divenire¹⁴⁴.

Lascio perdere il contesto generale dell'interpretazione di Jankélévitch, per concentrarmi su quello che mi sembra una suggestione fondamentale nel suo passo: si dà occasione, perché si dà policronismo a livello ontologico. O meglio: per pensare il concetto di occasione in senso machiavelliano è necessario costruire una ontologia della temporalità plurale, e solo all'interno di una ontologia pensata in questi termini si dà una teoria non teologica della contingenza.

Per sostenere questa tesi mostrerò in primo luogo come l'assenza di una teoria della temporalità plurale imprigioni la contingenza dell'occasione nella gabbia del *telos* di una filosofia della storia.

¹⁴⁴ V. Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien I. La manière et l'occasion*, Paris, Editions du Seuil, 1980, p. 117, tr. it a cura di C.A. Bonadies, Genova, Marietti, 1987, p. 79.

1. Le lettere di Descartes sul *Principe*

Prendiamo in esame in primo luogo la lettura che Descartes propone del *Principe* nella celebre lettera alla principessa Elisabetta del Palatinato. La critica centrale e maggiormente articolata che Descartes rivolge a Machiavelli riguarda la distinzione, a suo giudizio insufficiente, tra principi legittimi e illegittimi, distinzione che secondo Descartes non dovrebbe essere fatta solo sul piano delle condizioni fattuali che costituiscono la scena dell'azione del principe, ma dovrebbe riguardare un piano giuridico-morale:

Credo che la maggior manchevolezza dell'Autore sia di non aver fatto una distinzione abbastanza netta fra i Principi che sono giunti al potere poggiando su voti giusti, e quelli che lo hanno usurpato con mezzi illegittimi: e quindi ha dato a tutti, in generale, precetti che valgono solo per questi ultimi.¹⁴⁵

Descartes pone con decisione la distinzione tra le due categorie e afferma che chi è giunto al potere con la virtù lo mantiene con la virtù e chi attraverso il vizio lo conserva con il vizio. I precetti machiavelliani, che disancorano la politica dalla morale, riguarderebbero dunque solo i principi illegittimi e gli usurpatori, al contrario, scrive Descartes,

[...] per istruire un buon Principe, anche se giunto da poco al potere, mi sembra gli si debbano proporre massime opposte a queste, e supporre che i mezzi di cui si è servito per affermarsi siano stati giusti.¹⁴⁶

L'apparente semplicità del discorso cartesiano – se si deve istruire un principe, anche salito al trono da poco tempo, ci si deve servire di un ipotetico Antiprincipe, cioè di uno dei tanti testi della tradizione dello specchio dei principi – nasconde una questione evidentemente urgente sulla natura della legittimità dei principi, la questione circa i segni che permettono di operare la distinzione e di cogliere così la legittimità del principe. Tutta la distinzione si fonda su una supposizione, la supposizione che i mezzi usati dal principe per giungere al potere siano stati giusti. Proprio l'utilizzo del verbo *supposer* apre una voragine nel discorso cartesiano, e ne complica l'apparente struttura binaria. Quali sono i mezzi giusti per prendere il potere, e, di conseguenza, come distinguere il buon principe dall'usurpatore? La risposta di Descartes è sorprendente:

Credo che di fatto lo siano quasi sempre, se i Principi che li praticano li ritengono tali: infatti, tra i Sovrani, la giustizia ha limiti diversi da quelli che ha tra i privati; e in tali casi pare che Dio accordi loro il diritto a coloro cui accorda la forza; mentre le azioni più giuste diventano ingiuste, quando quelli che le fanno le pensano tali.¹⁴⁷

I segni che contraddistinguono i mezzi giusti non sono dunque dei segni esteriori, conformi a una scala di valori che trascende la coscienza del principe, ma al

¹⁴⁵ AT, vol. IV, p. 486, tr. it. in *Opere*, a cura di E. Garin e M. Garin, Roma-Bari, Laterza, 1986, vol. IV, p. 191

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

contrario sono dei segni del tutto interiori, che riguardano il modo in cui il principe considera i mezzi che utilizza. Ciò che il principe, nell'interiorità della sua coscienza, ritiene soggettivamente giusto, lo è anche oggettivamente. Egli diviene, in altre parole, misura della giustizia e dell'ingiustizia: è giusto ciò che gli appare come tale. Tuttavia il principe avrebbe potuto considerare giusti i mezzi grazie a cui ha tentato di prendere il potere, senza però esservi riuscito: è proprio qui, per rispondere a questo problema, che Descartes introduce l'idea secondo cui la forza vittoriosa è fondata *de iure* sulla garanzia divina. Il giro di pensieri di Descartes può essere ricostruito in questi termini: colui che ha la forza di prendere il potere, ne ha il diritto, per grazia divina, e colui che ne ha il diritto considera le sue azioni come giuste e dunque vede rivestirsi la violenza dell'aura d'eternità del diritto (per una sorta di armonia prestabilita tra diritto e forza). Alla forza del principe risponde dunque, nell'ordine della provvidenza, la coscienza della giustizia delle azioni prodotte dalla forza, coscienza che ci è dato supporre in virtù della nostra fede nella provvidenza, ma non di conoscere.

Se prendiamo il celebre passaggio di Machiavelli sui grandi fondatori di Stati risulterà evidente che il termine chiave è precisamente quello di "occasione":

[...] per venire a quelli che, per propria virtù e non per fortuna, sono diventati principi, dico che li più eccellenti sono Moisé, Ciro, Romulo, Teseo e simili. [...] Ed esaminando le azioni e vita loro, non si vede che quelli avessero altro dalla fortuna che la *occasione*; la quale dette loro materia a potere introdurvi dentro quella forma parse loro; e senza quella *occasione* la virtù dello animo loro si sarebbe spenta, e senza quella virtù la *occasione* sarebbe venuta invano¹⁴⁸.

Descartes sembra sostituire la problematica machiavelliana virtù / fortuna / occasione che implica una razionalità fondata su una temporalità plurale con quella mezzi / fini che ne implica invece una fondata su una temporalità lineare di cui Dio è garante (in quanto garante della giustizia di ciò che accade): per schematizzare si potrebbe dire che egli sostituisce un tipo di razionalità che potremmo definire strategica con una di tipo strumentale.

Tuttavia, se si prende in esame la teoria cartesiana della *res extensa* risulterà chiaro che non è possibile fondare su di essa la differenza tra i principi giunti al potere con mezzi legittimi e gli usurpatori. Ciò che si oppone ad una tale distinzione è la teoria dello spazio-tempo esposta nei *Principi di filosofia*, teoria costruita su una mossa teorica che comanda tutte le altre, quella che stabilisce l'identità di sostanza corporea ed estensione. Se non si dà estensione che non sia corpo, ne segue

1) la negazione del vuoto, poiché la sua esistenza costituirebbe una contraddizione in termini, cioè uno spazio senza sostanza;

2) che il luogo interno si identifichi con lo spazio che il corpo occupa.

La negazione del vuoto e l'identificazione di luogo e spazio occupato dal corpo (uniti naturalmente al rifiuto dell'universo finito ed allo spazio qualitativo di Aristotele) conducono Descartes ad affermare la relatività di ogni movimento, essendo ognuno di questi misurabile in rapporto ad altro e nessuno di essi immobile:

¹⁴⁸ P, VI, 264B (corsivo mio).

Per esempio, se consideriamo un uomo seduto alla poppa di un vascello che il vento porta fuori dal porto, e non badiamo che a questo vascello, ci sembrerà che quest'uomo non cambi affatto di luogo; poiché vediamo che esso resta sempre in una stessa situazione riguardo alle parti del vascello sul quale esso è; e se osserviamo le terre vicine, ci sembrerà anche che quest'uomo cambi incessantemente di luogo, poiché si allontana da queste e si avvicina ad alcune altre; se oltre di questo, supponiamo che la terra giri sul suo asse, e che faccia precisamente tanto cammino dall'occidente all'oriente quanto questo vascello ne fa dall'oriente all'occidente, ci sembrerà da capo che noi determiniamo questo luogo con alcuni punti immobili che immagineremo essere nel cielo. Ma se pensiamo che non si saprebbe trovare in tutto l'universo nessun punto che sia veramente immobile [...], concluderemo che non vi è luogo di nessuna cosa al mondo che sia fermo e immobile, se non in quanto lo fermiamo nel nostro pensiero¹⁴⁹.

L'affermazione della relatività di ogni posizione spaziale concerne anche la dimensione temporale. Se è vero infatti che la durata è il perseverare di una cosa nel proprio essere¹⁵⁰, su un piano ontologico si danno una molteplicità di durate che non possono essere unificate se non in base ad una astratta misurazione temporale: il tempo infatti non è che la misura delle molteplici durate sulla base di una durata regolare, il movimento dei pianeti. Se dunque prendiamo il concetto di situazione in senso leibniziano, concetto che aggiunge al concetto cartesiano di luogo l'ordinata temporale, possiamo dire che i riferimenti spazio-temporali di un corpo non possono essere dati rispetto ad un sistema di riferimento assoluto, ma solo rispetto al luogo e alla durata di altri corpi. L'affermazione di una contemporaneità assoluta della *res extensa* rispetto a se stessa sarebbe dunque priva di senso, implicherebbe l'affermazione di un punto di riferimento immobile e dunque esterno ad essa.

Se dunque non vi è una contemporaneità dei tempi, non vi è nemmeno la garanzia che il succedersi degli istanti (intesi come totalità degli stati contemporanei dei corpi) sia governato in una logica mezzo-fine dall'asse Dio-coscienza. Come riesce allora Descartes ad accordare il diritto con la forza? Come riesce a far sì che il diritto non sia altro che la forma presa dalla forza che ha saputo volgere in suo favore l'occasione frutto dell'intreccio dei tempi?

Un'altra teoria della temporalità è presente in Descartes, una teoria che domina la prima e che di fatto la neutralizza: come scrisse Feuerbach nella sua *Storia della filosofia moderna* «Descartes, der Theolog, und Descartes, der Philosoph, sind mit einander im Kampfe»¹⁵¹. Mi riferisco alla teoria della creazione continuata che dà luogo ad una concezione del tempo del tutto differente rispetto a quella propria della *res extensa* (e che finisce per trasfigurare quest'ultima). Dio ricrea infatti ad ogni istante il mondo:

¹⁴⁹ R. Descartes, *Principia Philosophiae*, II, §13, AT, vol. VIII, p. 47, tr.it. in *Opere*, vol. III, a cura di A. Tilgher, rivista da M. Garin, Roma-Bari, Laterza, 1986, p. 75.

¹⁵⁰ Secondo Descartes la durata non è altro che la considerazione di una cosa in quanto continua ad essere («quatenus esse perseverat») (ivi, I, 55, p. 26; tr. it. cit., p. 50). Cfr. a questo proposito J.-M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes: le temps et la cohérence de la métaphysique*, Paris, Flammarion, 1979.

¹⁵¹ L. Feuerbach, *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis B. Spinoza*, in *Sämtliche Werke*, Bd. VIII, hrsg. von W. Bolin - F. Jodl, Stuttgart, Frommans Verlag, 1903, p. 297.

[...] perspicue intelligimus fieri posse ut existam hoc momento, quo unum quid cogito, et tamen ut non existam momento proxime sequenti, quo aliud quid potero cogitare, si me existere contingat¹⁵².

Le cose create esistono dunque in un tempo divisibile in parti indipendenti, istanti separabili e contingenti. La creazione divina, frutto di una volontà trascendente, reinstituisce nell'abisso della *res extensa* tanto la contemporaneità, la sezione d'essenza, quanto la direzione del tempo. Certo, lo stesso esempio cartesiano ci mostra che, come avrebbe detto un Feuerbach ben più celebre, "il segreto della teologia è l'antropologia", il segreto della temporalità teologica effetto della creazione continuata è la temporalità originaria dell'*ego* che si intuisce come presente nel momento della *cogitatio*¹⁵³. In ogni caso, circolo vizioso o relazione speculare che sia, è in questo orizzonte che l'asse Dio-coscienza può istituire il dominio del tempo della materia, assoggettando l'intreccio alla linea, la coppia virtù / fortuna a quella mezzo / fine, l'occasione generata dal policronismo all'istante puntuale dell'instaurazione del diritto nella linea della storia.

2. L'interpretazione hegeliana di Machiavelli

Un ampio riferimento a Machiavelli è contenuto nel capitolo 9 della *Costituzione della Germania*, che è stato redazionalmente intitolato "La formazione degli Stati nel resto di Europa". Il capitolo prende avvio dall'analisi della situazione simmetrica e opposta di Francia e Germania: entrambi gli Stati avevano al loro interno gli stessi due principi di dissoluzione, ossia i nobili e le differenti confessioni religiose, e tuttavia, scrive Hegel,

nell'uno di essi Richelieu li distrusse radicalmente, e fece così della Francia uno degli Stati [*Staaten*] più potenti, nell'altro diede loro tutti i poteri [*alle Gewalt*], e soppresse così l'esistenza di esso come Stato. In entrambi i paesi [*Ländern*] egli portò a piena maturità il principio che costituiva la loro interna struttura [*das Prinzip, darauf sie innerlich gegründet waren*]; il principio della Francia era la monarchia, quello della Germania la formazione di una moltitudine di Stati indipendenti. Nessuno dei due aveva ancora definitivamente abbattuto il principio opposto; Richelieu riuscì a portare entrambi i paesi al loro sistema stabile, ciascuno dei quali era opposto all'altro [*zu ihrem festen einander entgegengesetzten System*]¹⁵⁴.

Hegel ricostruisce il modo in cui Richelieu si sbarazzò dei due principi che impedivano alla Francia di divenire una monarchia: costrinse i grandi a obbedire al

¹⁵² Descartes pour [Arnauld], 4 juin 1648, in AT, vol. V, p. 193. Sulla divisioni del tempo in parti indipendenti le une dalle altre cfr. i passi cartesiani indicati in E. Gilson, *Index scolastico-cartésien*, Seconde édition revue et augmenté seule autorisé par l'auteur, Paris, Vrin, 1979, pp. 286-287.

¹⁵³ "L'esistenza dell'*ego* si dispiega temporalmente, ma secondo una temporalità determinata in primo luogo e radicalmente dalla *cogitatio*. Reciprocamente [*inversement*], se l'*ego* esiste solo tanto spesso e per tutta la durata del momento presente della *cogitatio*, è perché la *cogitatio* stessa privilegia nella sua propria temporalità la presenza del presente" (J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986, p. 188, tr. it. modificata a cura F.C. Papparo, Milano, Guerini, 1998, p. 190).

¹⁵⁴ G.W.F. Hegel, *Kritik der Verfassung Deutschlands*, in *GW*, Bd.5, *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, unter Mitarbeit von Th. Ebert, hrsg. von M. Baum - K.R. Meist, 1998, pp. 126-127, tr. it. a cura di C. Cesa in *Scritti politici*, Torino, Einaudi, 1974, p. 98.

potere statale, dando unità al potere esecutivo dello Stato, e schiacciò la fazione politica degli ugonotti, concedendo loro la libertà di coscienza:

Riuscì così alla Francia – conclude Hegel –, e anche all'Inghilterra, alla Spagna e agli altri paesi europei di pacificare e di unificare quegli elementi che fermentavano nel loro seno [*zu zertrümmern drohenden Elemente zur Ruhe und zur Verbindung zu bringen*], e che minacciavano di distruggere lo Stato; e di giungere [...] a edificare un centro [*Mittelpunkt*] ispirato a leggi liberamente stabilite [*nach Gesetzen durch Freyheit bestimmten*] e che sapesse raccogliere tutte le forze – la forma propriamente monarchica, o quella che oggi si chiama repubblicana¹⁵⁵.

Mentre Francia, Spagna e Inghilterra giunsero a costituire uno Stato centralizzato, aprendo "die Periode der Macht, des Reichtums des Staates", l'Italia ebbe "un destino [*Schicksal*]" comune a quello della Germania: ogni punto del territorio acquistò sovranità divenendo un "groviglio di stati indipendenti [*ein Gewühl unabhängiger Staaten*]" alla mercè delle potenze straniere. Questo fu il desolante orizzonte che Machiavelli si trovò a pensare:

[...] quando tedeschi, spagnoli, francesi e svizzeri la mettevano a sacco, ed erano i gabinetti stranieri a decidere la sorte delle nazioni, ci fu un uomo di Stato italiano che nel pieno sentimento di questa condizione, di miseria universale, di odio, di dissoluzione, di cecità concepì, con freddo giudizio, la necessaria idea che per salvare l'Italia bisognasse unificarla in uno Stato [*fasste ein italienischer Staatsmann mit kalter Besonnenheit die nothwendige Idee der Rettung Italiens, durch Verbindung desselben in einen Staat*]¹⁵⁶.

Hegel fa di Machiavelli il teorico *ante-litteram* dell'unità italiana ed in questa prospettiva respinge lo stereotipo del machiavellismo: il segretario fiorentino parla infatti "con un tono di verità che scaturisce dalla sua serietà [*Wahrheit des Ernstes*]", per questo "non poteva avere bassezza nel cuore, né capricci nella mente"; egli non è il teorico di "una tirannia, uno specchio dorato presentato ad un ambizioso oppressore", bensì della libertà, dato che "la libertà è possibile solo là dove un popolo si è unito, sotto l'egida delle leggi, in uno Stato [*Freyheit nur in der gesetzlichen Verbindung eines Volkes zu einem Staate möglich sey*]"¹⁵⁷. In questo senso anche la discussione morale sul fatto che i mezzi proposti da Machiavelli siano ripugnanti ("il fine non giustifica i mezzi") perde di significato. I mezzi proposti da Machiavelli sono strettamente commisurati alle condizioni dell'Italia del suo tempo:

Una condizione nella quale veleno e assassinio – scrive Hegel – sono diventate armi abituali non ammette interventi correttivi troppo delicati. Una vita prossima alla putrefazione può essere riorganizzata solo con la più dura energia [*durch das Gewaltsame Verfahren*]¹⁵⁸.

Sarebbe dunque assurdo concepire *Il Principe* come un compendio buono per tutte le situazioni, esso è strettamente commisurato alla situazione italiana dell'epoca. E, in ogni caso, i mezzi ripugnanti che Machiavelli propone devono essere osservati dall'angolo visuale del fine che Machiavelli pone: "L'Italia doveva essere uno Stato [*Italien sollte – ein Staat seyn*] [...] – e questo universale è ciò che Machiavelli presuppone, questo egli esige, questo è il suo principio per rimediare alla miseria del

¹⁵⁵ Ivi, pp. 128-129, tr. it. cit., p. 100.

¹⁵⁶ Ivi, p. 131, tr. it. cit., p. 101.

¹⁵⁷ Ivi, p. 132, tr. it. cit., p. 104.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

suo paese"¹⁵⁹. Posto un tale universale come fine, il comportamento del principe "si configura in tutt'altro modo":

Ciò che sarebbe riprovevole se esercitato da un privato contro un privato, o da uno Stato contro un altro Stato, o contro un privato, è adesso una giusta pena [*gerechte Strafe*]. Promuovere l'anarchia è il peggiore delitto [*Verbrechen*], anzi, l'unico delitto che si possa commettere contro uno Stato; ad essa si possono ridurre tutti i delitti che lo Stato è tenuto a reprimere [...] L'esercizio da parte dello Stato, di tale altissimo dovere [*Pflicht*] non è più un mezzo, ma pena¹⁶⁰.

Coloro che aggrediscono lo Stato sono i criminali peggiori, e dunque la punizione non può essere considerata un mezzo ripugnante, ma pena, altrimenti la punizione di ogni delinquente dovrebbe essere considerata una cosa ripugnante.

In sintesi, Machiavelli sarebbe il teorico dell'unità nazionale italiana, del principio universale dello Stato e dunque della libertà, poiché non vi può essere libertà se non dentro lo Stato. Tenuto conto del fatto che questo è il fine supremo, i mezzi non sono altro che negazione della negazione del diritto, cioè pena.

Tutto questo in teoria. Ma, nella pratica, quale soggetto politico fu individuato da Machiavelli come il portatore di questa missione?

Colui dal quale Machiavelli aveva sperato la salvezza d'Italia era, secondo ogni evidenza, il duca Valentino, un principe il quale, con l'aiuto di suo zio [*sic*], ed anche con il suo coraggio, e con inganni di ogni genere, aveva messo insieme uno Stato con i principati dei duchi Orsini, Colonna, di Urbino ecc.¹⁶¹

Era dunque il duca Valentino l'individuo, che come Richelieu in Francia, avrebbe dovuto identificarsi con il principio, l'unità dello Stato. Ciò tuttavia non avvenne, e sulle ragioni di questo fallimento Hegel e Machiavelli non sono concordi:

Machiavelli attribuisce la caduta di Valentino, oltre agli errori politici, anche al caso [*Zufall*], che lo volle immobilizzato dalla malattia proprio nel momento più decisivo [*in dem entscheidendsten Augenblick*], quello della morte di Alessandro; noi, invece, dobbiamo scorgere nella sua caduta [*Fall*], una più alta necessità [*eine höhere Nothwendigkeit*], che non gli consentì di godere i frutti delle sue azioni, né di utilizzarli per giungere ad una potenza anche maggiore. La natura infatti, come si vede dai suoi vizi, sembra averlo destinato ad uno splendore effimero, e ad essere un mero strumento della fondazione di uno stato [*zu einem bloßen Instrumente der Gründung eines Staates*]; ed inoltre una gran parte della potenza alla quale egli arrivò non si basava su un diritto naturale interiore, e neanche su un diritto naturale esteriore, ma soltanto sul ramo spurio della dignità ecclesiastica di suo zio [*auf einem innern und auch nicht äußern natürlichen Rechte beruhte, sondern auf dem fremden Zweig der geistlichen Würde seines Oheims geprofte war*]¹⁶².

Vediamo come Machiavelli descrive il caso:

[...] Alessandro morì dopo cinque anni ch'egli aveva cominciato a trarre fuori la spada. Lasciollo con lo stato di Romagna solamente assolidato, con tutti gli altri in aria, intra due potentissimi eserciti inimici, e malato a morte¹⁶³.

Il caso di cui parla Hegel è in Machiavelli l'occasione qui non come congiunzione che dà origine ad un mondo ma come incontro distruttivo. Non vi sono errori politici nella strategia del Valentino secondo Machiavelli ("Raccolte io

¹⁵⁹ Ivi, p. 133, tr. it. cit., p. 105.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁶¹ Ivi, p. 134, tr. it. cit., p. 106.

¹⁶² Ivi, pp. 134-135, tr. it. cit., pp. 106-107.

¹⁶³ N. Machiavelli, *Il Principe*, VII, in *TO*, p. 268.

adunque tutte le azioni del duca, non saprei repperlo"¹⁶⁴), né il caso della malattia intesa come interruzione istantanea della temporalità lineare dell'azione di un soggetto: vi è precisamente l'affermazione di un policronismo che dà luogo all'occasione, l'affermazione che non è lo svilupparsi di un ritmo temporale che determina la caduta del Valentino, ma l'intreccio di più ritmi appartenenti a livelli ontologici differenti, ritmi biologici (la malattia di Valentino, la morte di Alessandro VI), politici (l'elezione di un nuovo Papa a lui sfavorevole, la situazione interna degli Stati conquistati), militari (la forza e il numero degli eserciti nemici). Questo intreccio plurale è il tessuto materiale di quella "straordinaria ed estrema malignità di fortuna" che gli impedì di realizzare i suoi disegni:

[...] era nel duca tanta ferocia e tanta virtù, e sì bene conosceva come gli uomini si hanno a guadagnare o perdere, e tanto erano validi e' fondamenti che in sì poco tempo si aveva fatti, che, se lui non avessi avuto quegli eserciti addosso, o lui fosse stato sano, avrebbe retto a ogni difficoltà¹⁶⁵.

Non è facile comprendere esattamente cosa intenda Hegel quando afferma che la potenza a cui giunse non si basava né su "un diritto naturale interiore" né "su un diritto naturale esteriore": forse significa che non era né re per nascita, né investito da un re della missione di creare lo Stato (come Richelieu in Francia). È chiaro invece il riferimento al "ramo spurio della dignità ecclesiastica": Hegel credeva che Valentino fosse il nipote di Alessandro VI. Avesse saputo che era il figlio del papa, un bastardo, avrebbe probabilmente sottolineato con ancora maggior forza il legame tra le sue origini, il suo essere (il suo "splendore effimero"), la sua funzione ("mero strumento") e la sua fine: un bastardo a maggior ragione è un mero prodotto della natura non inscrivibile nella sfera del diritto. Per questo vi è una più "alta necessità" nella sua caduta: non è il semplice intreccio di differenti ritmi di materialità, ma l'istante in cui si manifesta l'inadeguatezza ad una missione di cui il Valentino non poteva essere portatore.

Senza voler proiettare sul giovane Hegel categorie della maturità, mi sembra che si possa cogliere qui all'opera una concezione della temporalità che neutralizza del tutto la contingenza. L'operazione è condotta su un duplice piano: sul piano politico della fondazione, in cui la coppia speculare Stato-popolo doma la contingenza del conflitto da cui è emersa travestendo la violenza del vincitore nei termini giuridici della pena; sul piano storico della durata lo Stato diviene il soggetto attraverso cui scorre la linea-tempo, scorrimento che trasfigura ogni contingenza in una necessità destinale.

1) Quanto alla fondazione, Hegel sembra sovrapporre al pensiero di Machiavelli una problematica di tipo hobbesiano. In Hobbes l'istante dell'instaurazione dello Stato è paragonata alla creazione:

I *patti* e le *convenzioni*, da cui le parti del corpo politico sono state primieramente fatte [*were at first made*], messe insieme e unite, rassomigliano a quel *fiat*, o a *quel facciamo l'uomo*, pronunciato da Dio nella creazione¹⁶⁶.

¹⁶⁴ *Ibidem*.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

¹⁶⁶ Th. Hobbes, *Leviathan*, in *EW*, vol. III, p. X.

Il *fiat* che instaura lo Stato costituisce con la medesima mossa un popolo che nella teoria hobbesiana è il "correlato dell'autorità dispotica" ma che può anche essere pensato, nella versione roussoviana, come "depositario diretto di essa"¹⁶⁷. Prima dello Stato non vi era che l'anarchia della moltitudine. L'instaurazione dello Stato ha come suo necessario contraccollo la creazione del popolo, cioè di un ente che è "*unum quid, unam habens voluntatem, et cui actio una attribui possit*". Nulla di tutto ciò può invece essere detto della moltitudine: "*Multitudo cives sunt, hoc est subditi*". Se dunque il popolo è il nome di colui che regna nello Stato (dunque nella monarchia "il re è il popolo") e la *multitudo* è il nome dei cittadini, cioè dei sudditi, ne consegue che "quando i cittadini si ribellano allo Stato sono la moltitudine contro il popolo" e non, come vorrebbe una dottrina sediziosa, "lo Stato [cioè il popolo] contro il re, che è impossibile"¹⁶⁸. Come scrive Virno, "nell'esistenza sociale e politica dei molti in quanto molti, nella pluralità che non converge in una unità sintetica, [Hobbes] scorge il massimo pericolo per il 'supremo imperio', cioè per quel monopolio della decisione politica che è lo Stato"¹⁶⁹.

Proprio applicando questo schema Hegel annulla la contingenza del conflitto che è al centro della teoria politica machiavelliana¹⁷⁰, unifica *de iure*, ideologicamente, la temporalità plurale dal cui intreccio ogni potere emerge e può essere travolto: l'istante dell'instaurazione dello Stato diventa il luogo dell'affermarsi della libertà del popolo (libertà regolata da leggi contro l'arbitrio dei signori feudali) ed in questo contesto la violenza contro chi si oppone allo Stato acquista la forma giuridica della pena, diventa negazione di quella radicale negazione di ogni ordine civile che è lo stato di anarchia multitudinario.

2) Per quanto riguarda poi la dimensione storica, Hegel fa dello Stato il padrone della linea-tempo poiché non si dà storia se non unitamente alla sua narrazione, e non si dà quest'ultima se non dove una nazione acquista una forma statale: un tempo solo dunque ed un soggetto che agisce secondo la logica mezzi-fini attraversato da una "più alta necessità", un destino. Si tratta della necessità del capitolo sulla realtà della *Scienza della logica*, che innalza la contingenza e la guida al concetto. Ciò che è del tutto neutralizzato, nella lettura hegeliana, è la potenza demistificante del concetto machiavelliano di occasione, il fatto che questo costringa

¹⁶⁷ Cfr. A. Illuminati, *Del comune. Cronache del general intellect*, Roma, Manifestolibri, 2003, p. 67.

¹⁶⁸ Th. Hobbes, *De cive*, XII, 8, in M, vol. II, p. 291, tr. it. a cura di T. Magri, Roma, Editori Riuniti, 1988, p. 188.

¹⁶⁹ P. Virno, *Grammatica della moltitudine. Per un'analisi delle forme di vita contemporanee*, Roma, DeriveApprodi, 2002, p. 12. Secondo Illuminati nell'Hegel maturo dei *Lineamenti di filosofia del diritto* "si completa lo schema hobbesiano della trasmigrazione del popolo sovrano in contrapposto alla pernicioso insubordinazione del *Pöbel*, plebe sfortunata e famelica, da deportare periodicamente nelle colonie" (*Del comune. Cronache del general intellect* cit., p. 90).

¹⁷⁰ Sul tema del conflitto in Machiavelli cfr. F. Del Lucchese, *'Disputare' e 'combattere'. Modi del conflitto nel pensiero di Niccolò Machiavelli*, "Filosofia politica", XV (2001), 1, pp. 71-95. Cfr. anche *Id.*, *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milano, Ghibli, 2004.

a porre ogni realtà storica nell'abisso della fluttuazione delle forze da cui è emersa e a mostrare come la memoria non sia la reduplicazione del tempo garantita dal sigillo statale, bensì la posta in gioco del conflitto. Non è un caso che in quello straordinario ripensamento sistematico delle categorie dell'Occidente filosofico che è la *Scienza della logica* non vi sia nemmeno una riga dedicata alla *Gelegenheit*, all'occasione¹⁷¹. Nell'idea in sé, nella mente di Dio prima della creazione del mondo, non sembra esservi spazio per l'occasione; essa sembra avere un suo spazio, sia pure irrilevante, nel farsi spirito, storia, dell'idea. In un celebre passaggio a proposito della genesi della riforma protestante, Hegel scrive:

[...] dal punto di vista complessivo l'occasione è indifferente [*Doch ist im ganzen die Veranlassung gleichgültig*]: quando la cosa è in sé e per sé necessaria, e lo spirito è in sé pronto, essa può manifestarsi tanto in un modo quanto in un altro¹⁷².

Un tempo solo dunque, il tempo dello spirito: "Quando si hanno compiutamente tutte le condizioni di una cosa, la cosa entra nella realtà [*Wenn alle Bedingungen einer Sache vorhanden sind, so tritt sie in die Existenz*]"¹⁷³, sempre in orario, al tempo giusto, come un bravo attore che ha imparato bene il copione. Il concetto machiavelliano di occasione non afferma semplicemente la casuale contemporanea presenza di tutte le condizioni, ma di più, l'impensabilità della cosa prima ch'essa nasca dalle condizioni, che non sono lì perché la cosa entri nella realtà, e che dunque, a parlare propriamente, non sono condizioni (nel senso leibniziano di *requisita*¹⁷⁴). Quelle che Hegel chiama condizioni sono in Machiavelli ritmi singolari, con una storia singolare, a loro volta risultato impensabile, se non *a posteriori*, di altre storie. È questo intreccio di ritmi, di tempi, di forze, di strategie dell'uomo, della volpe e del leone che Hegel unifica attraverso la coppia Stato/Storia facendo di essa il luogo della manifestazione nel tempo della libertà.

3. Lucrezio e Machiavelli

¹⁷¹ Nessuna occorrenza è segnalata dal *Lexicon* di Glockner (*Sämtliche Werke*, Bd. XXIV, Stuttgart, F. Frommann Verlag, 1937). Una occorrenza è invece dal *Register* di Reinicke nell'*Estetica* (*Werke in zwanzig Bände*, Bd. XX, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1979, p. 265). A proposito di questa occorrenza, mi scrive Biscuso: "che Hegel ne parli solo nell'*Estetica*, nel cuore dell'esame dell'azione", è una logica conseguenza della sua impostazione: l'occasione non può essere per Hegel una determinazione del pensiero, ma solo una determinazione della 'situazione' che riceve il suggello della spiritualità in quanto occasione di un'azione narrata e, perciò – di nuovo! – elevata alla necessità (qui artistica)"(M. Biscuso, *per litteras*).

¹⁷² G. W. F. Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, in *Sämtliche Werke*, IX, II Hälfte, hrsg. von G. Lasson, Leipzig, Felix Meiner Verlag, 1923, p. 877, tr. it. di G. Calogero e C. Fatta, Firenze, La Nuova Italia, 1981, vol. IV, p. 147.

¹⁷³ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Erster Bd., hrsg. von F. Hogemann - W. Jaschke, in *GW*, Bd. 11, 1978, p. 321, tr. it. a cura di A. Moni, Bari Laterza, 1988³, vol. II, p. 534.

¹⁷⁴ Sul concetto leibniziano di *requisitum* e sulla sua genealogia cfr. F. Piro, "Hobbes, Pallavicino and Leibniz's first Principle of Sufficient Reason", in H. Poser (hrsg. von), *Nihil sine ratione*, Bd. III, pp. 1006-1013.

In quale orizzonte ontologico è necessario pensare la teoria machiavelliana dell'occasione per salvaguardarne la contingenza intesa come punto di oscillazione, ossia perché essa non sia, come in Descartes, sempre già decisa e dunque tradita nel circolo vizioso Dio-coscienza, oppure perché essa non divenga come in Hegel il pretesto di un'essenza che deve comunque manifestarsi? In entrambi i casi ne deriva uno sguardo sull'accadere che ne annulla le oscillazioni: ciò che è accaduto, doveva accadere, aveva il diritto di accadere (e ciò che non è accaduto non ne aveva il diritto, come testimonia la lettura hegeliana dell'episodio della disfatta di Cesare Borgia).

Un primo passo in questa direzione potrebbe essere compiuto tracciando una genealogia. Come è noto Machiavelli è stato un lettore di Lucrezio, in gioventù ha copiato per sé il *De rerum natura*. Non si tratta di fissare in quest'opera un'origine semplice e transitiva di una ipotetica filosofia di Machiavelli, quanto piuttosto di scovare dei materiali teorici che il segretario fiorentino può aver utilizzato nelle sue analisi politiche. In questa prospettiva mi sembra si possano individuare nell'opera di Lucrezio tre elementi fondamentali: un rigoroso determinismo, la teoria della contingenza di ogni forma, una allusione ad una teoria della temporalità plurale.

3.1 I *foedera naturae*.

A più riprese, nel suo poema, Lucrezio afferma l'esistenza di leggi naturali, di *foedera naturae*, che danno conto di "quel che può essere, / quel che invece non può, e per quale ragione ogni cosa / ha un potere limitato e un termine infisso nel suo intimo"¹⁷⁵. *Ex nihilo nihil fit*, nulla nasce dal nulla. Questa proposizione è posta da Lucrezio alla base della sua concezione della natura. Nel primo libro, dopo il celebre elogio di Epicuro e l'apologia della sua dottrina, Lucrezio enuncia il *principium cuius nobis exordia sumet*, che permetterà di scacciare "lo sgomento che possiede tutti i mortali / perché scorgono in terra e in cielo accadere fenomeni / dai cui effetti non possono in alcun modo vedere le cause, e assegnano il loro prodursi al volere divino"¹⁷⁶: *nullam rem a nilo gigni divinitus umquam*, nessuna cosa nasce dal nulla per un cenno divino. Se infatti qualcosa potesse nascere dal nulla, l'universo sarebbe del tutto privo di ordine:

Se infatti nascesse dal nulla, da tutte le cose potrebbe prodursi ogni specie e più nulla avrebbe bisogno di un seme.

Anzitutto dal mare potrebbero sorgere gli uomini, dalla terra le specie dei pesci squamosi, ed erompere dall'aria gli uccelli, e gli armenti e tutte le greggi, e ogni specie di fiere, generati a capriccio vivrebbero nei campi e nei luoghi deserti. I medesimi frutti non avrebbero sede consueta sugli alberi, ma sempre diversa, ciascuno portato da tutti.

¹⁷⁵ Lucr., *De rer. Nat.*, V, vv. 85-90 (riporto la traduzione di L. Canali, *La natura delle cose*, Milano, Rizzoli, 1994). Cfr. nel primo libro i vv. 75-77 e 594-596; nel quinto i vv. 55-58.

¹⁷⁶ I, vv. 156-154.

E certo, se non esistessero i germi fecondi di ognuno,
in che modo potrebbe sussistere una certa matrice delle cose?
Ma poiché tutti i corpi si creano da semi specifici,
di qui deriva che nasce e affiora alle rive della luce
ciascuno dov'è la materia sua propria i germi essenziali [*corpora prima*];
[...]
E inoltre, perché in primavera vediamo sbocciare la rosa,
d'estate il frumento, al richiamo autunnale la vite,
se non fosse perché, quando i semi distinti delle cose
confluiscono a tempo opportuno, ogni cosa creata si schiude,
mentre il corso delle stagioni è propizio e la vivida terra
sicura le tenere cose germoglia alle rive del sole?
Che se fossero nate dal nulla, d'un tratto uscirebbero
in spazi promiscui e in estranee stagioni dell'anno¹⁷⁷.

Come dice bene Jean Salem commentando questo passo, tutto nella natura ha un suo ritmo, ed in questo precisamente consiste la regolarità della natura: "il serait fort imprudent d'opposer de manière outrée la *nécessité* démocratéenne à un *hasard* censé régir l'univers des épicuriens. [...] Lucrèce ne cesse jamais d'invoquer les *foedera naturae*, [...] lesquelles délimitent l'empan de tous les possibles, la série des choses qui sont susceptibles de naître"¹⁷⁸.

L'esistenza di questa regolarità della natura si fonda sull'esistenza di corpuscoli *solidi pollentia simplicitate*, infiniti per numero e non per differenza, che *aeterno tempore* permangono immutabili:

[...] poiché è assegnato alle cose, secondo la specie,
un termine al loro crescere e mantenersi in vita,
e per legge di natura [*foedera naturai*] risulta stabilito ciò
che ognuna possa e ciò che invece non possa,
né si muta alcunché e anzi tutti i caratteri permangono
al punto che i variegati uccelli nel succedersi delle generazioni
mostrano tutti sul corpo le chiazze della loro specie [...] ¹⁷⁹.

Il ciclo sempre uguale delle stagioni, il permanere delle medesime forme nel succedersi delle generazioni delle specie viventi sembrano essere gli esempi privilegiati dei *foedera naturai*. Come scrive Lucrezio nel secondo libro, dopo il celebre passaggio sul *clinamen*, "il moto che ora agita i corpi delle particelle elementari / è il medesimo che le ha sempre agitate nel tempo trascorso; / sempre in futuro saranno trasportate con la stessa velocità, / e ciò che ora era solito prodursi si

¹⁷⁷ I, vv. 159-181.

¹⁷⁸ J. Salem, *L'atomisme antique. Démocrate, Epicure, Lucrèce*, Paris, Le livre de poche, 1997, p. 160.

¹⁷⁹ Lucr., *De rer. Nat.*, I, vv. 584-590.

produrrà nella medesima condizione, / e vivrà, e crescerà e acquisterà certamente vigore, / quanto a ogni cosa è assegnato per legge di natura"¹⁸⁰.

L'immutabilità delle particelle elementari fonda la conoscibilità della natura ed allo stesso tempo la norma di ciò che può essere ed invece di ciò che è impossibile:

Tuttavia non devi ritenere che tutte le particelle elementari possano aggregarsi in ogni caso. Allora vedresti dappertutto prodursi mostri, sorgere parvenze d'uomini a metà fiere, e talora alti rami spuntare da un corpo vivente e molte membra di esseri terrestri connettersi a creature marine, e sulla terra genitrice di tutto la natura pascere le Chimere spiranti fiamme dall'orrida bocca. Ma è evidente che nulla di ciò accade, perché vediamo che tutte le cose generate da semi certi [*seminibus certis*] e da sicura matrice possono serbare crescendo i caratteri della specie. Certamente ciò deve avvenire in virtù di una stabile norma [*certa ratio*]¹⁸¹.

In questi versi compare due volte l'aggettivo *certus*, determinato, che Jean Salem ci dice ricorrere circa 100 volte nel poema: la determinatezza dei semi, il fatto di essere determinati in un dato modo, fonda la determinatezza della *ratio* che regola il divenire, *ratio* che non è né trascendente né trascendentale: è infatti la stessa conformazione dei corpi, il loro essere così e non altrimenti senza una ragione, che determina la possibilità della loro composizione, la possibile esistenza di alcune cose è l'impossibile esistenza di altre. Proprio questa determinatezza, che ogni cosa che nasce riceve dalla natura, fa sì che non possano esistere creature mitologiche, creature costituite da una duplice natura:

[...] i Centauri non ci furono mai, e in nessuna epoca possono esistere creature di doppia natura e duplice corpo, formate da membra eterogenee, così da avere facoltà e forza bastanti e uguali in entrambe le parti. Questo anche un animo ottuso potrà comprendere da quanto dirò. Circa in tre anni fiorisce l'alacre cavallo, ma non certo un bambino, che a quell'età cercherà ancora spesso nel sonno il seno colmo di latte. Poi quando al cavallo in vecchiaia scemano le gagliarde forze e si estenuano le membra languenti per la vita che fugge, allora al pieno fiorire del ragazzo comincia la giovinezza e copre le sue gote di una lieve lanugine¹⁸².

¹⁸⁰ II, vv. 297-302.

¹⁸¹ II, vv. 700-709.

¹⁸² V, vv. 878-889.

Le creature mitologiche non possono esistere, né essere esistite, perché ogni essere ha una sua temporalità, un suo ritmo determinato che non può essere armonizzato, se non nell'immaginazione poetica, con quello di un altro.

3.2 La contingenza di ogni forma

L'affermazione dell'esistenza di patti della natura sembra fondare una sorta di determinismo in cui è garantito il permanere delle forme: il ciclo delle stagioni, il riprodursi delle specie viventi sembrano annullare ogni forma di contingenza. Il divenire è incanalato sui binari di una necessità che non ammette alcuna infrazione. Tuttavia non è così: questa regolarità, questo permanere ciclico non è il *primum*, ma è un effetto, fondato sull'abisso di quella che Jankélévitch definirebbe propriamente una policronia senza armonia. Scrive Lucrezio:

Certamente, infatti, gli atomi non si sono disposti
ciascuno nell'ordine proprio per un loro disegno sagace,
né certo pattuirono quali moti essi avrebbero impresso;
ma poiché in mille modi diversi, sbalzati dagli urti,
senza posa si aggirarono nel vuoto da tempo infinito,
e provavano ogni genere di moto e ogni tipo di unione [*coetus experiundo*],
giungono infine ad assumere quelle tali disposizioni
di cui consiste l'attuale struttura dell'universo¹⁸³.

All'origine della forma non vi è dunque né un *telos* immanente, una natura intesa in senso aristotelico come principio del movimento e della quiete di un dato essere, né un piano divino (*mens sagacis*), sia esso pensato come immanente o trascendente. L'attuale struttura dell'universo è invece il risultato di un numero infinito di urti, di movimenti, di unioni, risultato di infiniti tentativi in un tempo infinito, potremmo dire, a patto di intenderci sul fatto che i tentativi sono tali solo rispetto al fatto della struttura attuale dell'universo, a posteriori, con uno sguardo retrospettivo, ma non nel senso che essi in sé implicassero incompletezza o imperfezione.

Una prima conseguenza di questa teoria è l'infinità dei mondi:

[non] può in nessun modo apparire verosimile,
laddove lo spazio si apre ovunque infinito
e i germi di numero innumero e di somma abissale
volteggiano in mille maniere sospinti da un moto perpetuo,
che solo questa terra e questo cielo siano stati creati,
e che fuori di essi tanti corpuscoli basilari non producano nulla;
soprattutto perché questo mondo è opera della natura,

¹⁸³ I, vv.1021-1028. Cfr. V, vv. 185-194 e vv. 420-430.

e i corpuscoli urtandosi a caso per forza spontanea,
variamente, senza ordine o frutto, e invano addensati,
riuscirono infine a formare a un tratto quei nuovi aggregati
che divenissero per sempre la base delle grandi sostanze,
la terra, il mare il cielo, le specie viventi.
Perciò è sempre più necessario che tu riconosca
che esistono altrove nell'universo altre unioni di corpi materiali,
come questa che l'etere cinge di un avido amplesso¹⁸⁴.

Una seconda conseguenza fondamentale è il fatto che il mondo ha una nascita ed una morte:

[...] non mancano [...] i corpi
i quali, avventandosi dall'infinito, possano per caso travolgere
con turbinosa violenza il nostro orbe terrestre,
o apportargli alcun altro distruttivo pericolo:
d'altra parte non difetta lo spazio né la profondità dell'abisso,
dove tutte le barriere del mondo possano disperdersi
o percosse da qualunque altra forze distrutte.
E dunque la porta della morte non è chiusa neanche al cielo,
né alla terra, né al sole, né alle profonde acque del mare,
e anzi li attende e li scruta con vasta e immensa voragine.
Perciò devi anche ammettere che queste stesse sostanze
hanno avuto un principio, infatti ogni cosa che sia
di essenza mortale non avrebbe potuto sprezzare,
dall'eternità fino a ora, le irresistibili forze del tempo sterminato¹⁸⁵.

Infine, la terza conseguenza, forse la più importante dal punto di vista teorico è quella che Althusser chiama il primato dell'incontro sulla forma:

Il tempo infatti trasforma la natura del mondo,
ed è legge che una nuova condizione s'avvicini alla precedente
e impronti di sé l'universo: nulla rimane uguale a se stesso,
tutto si trasforma, la natura costringe ogni cosa a modificarsi e a mutare.
Una cosa si decompone e langue sfinita dal tempo,
ma ecco un'altra ne sorge ed esce dal dispregio.
Così dunque il tempo modifica la natura del mondo
e la terra passa da uno stato all'altro, impotente a produrre
ciò che prima poteva, ma capace di creare quel che prima non poteva.
In antico la terra tentò di creare anche numerosi portenti,
creature fornite di membra e sembianti orridi e strani,

¹⁸⁴ II, vv. 1053-1066.

¹⁸⁵ V, vv. 366-379.

l'androgino, né l'uno né l'altro dei sessi, ugualmente lontano da entrambi,
essere privi di piedi o di mani,
o muti, mancanti di bocca, o ciechi, generati senza volto,
o avvinti per tutto il corpo da membra aderenti fra loro,
e tali che nulla potessero fare, né ritrarsi in alcun luogo,
né evitare un pericolo, né prendere nulla del necessario.
Generava ogni sorta di mostri e prodigi,
ma invano, poiché la natura ne impedì la crescita:
quei mostri non poterono raggiungere il fiore desiderato dell'età,
né trovare cibo, né congiungersi nell'atto di Venere.

È evidente che molte cose [*multa*] devono concorrere [*concurrere*] negli esseri
[*rebus*]
affinché riproducendosi possano formare le stirpi¹⁸⁶.

La regolarità delle forme e il loro permanere ciclico è in realtà fondato sull'abisso. La forma non persiste in virtù della propria teleologia, ma ogni forma è l'effetto di una congiunzione che solo in presenza del *concurrere multa rebus* può divenire una congiuntura, una congiunzione che dura. Si era detto che Lucrezio aveva negato l'esistenza delle creature mitologiche sulla base dei *foedera naturae* che regolano il divenire delle forme, poiché questi impediscono ad una essere naturale di essere il composto di due ritmi temporali completamente differenti. Questa negazione, però, non implica, come si potrebbe credere ad uno sguardo superficiale, l'affermazione dell'immutabilità e della limitatezza delle forme, quanto piuttosto la necessità di pensare, e non immaginare, la loro reale molteplicità e instabilità, e, ancor più radicalmente, la loro esistenza non solo come un ritmo tra altri, ma come un *con - currere*, un correre/scorrere insieme, un intrecciarsi necessario dei ritmi, senza il quale nessuna esistenza singolare potrebbe mai darsi. Come scrive Lucrezio, in uno splendido verso, "inter se mortales mutua vivunt"¹⁸⁷.

3.3. La temporalità plurale

In questa prospettiva genealogica mi sembra si possa cominciare a gettare luce sulla teoria machiavelliana dell'occasione: i ritmi plurali degli atomi fondano allo stesso tempo la necessità e la contingenza di ogni accadere. Perché si dia occasione di generazione e di distruzione di un mondo, è necessario pensare più tempi, più ritmi e non un tempo solo di cui gli eventi sarebbero il puntuale apparire in una serie continua o discontinua: il successo di Richelieu (del Principe legittimo), la caduta di Cesare Borgia (dell'usurpatore).

¹⁸⁶ V, vv. 828-848.

¹⁸⁷ II, v. 76.

In Lucrezio non vi è però una vera e propria teoria del tempo, piuttosto un accenno e un'allusione. L'accenno si trova in alcuni versi al centro del I libro in cui Lucrezio afferma che il tempo non è in alcun modo una natura come il vuoto e la materia, non ha una sua sussistenza separata dalle cose che accadono, ma deriva da questo accadere:

Dunque oltre il vuoto e la materia, una terza natura
non può in alcun modo essere annoverata fra le cose,
[...]
Ugualmente il tempo non esiste per sé, ma dalle cose stesse
deriva il senso di ciò che è trascorso nei secoli,
di ciò che incombe, o poi seguirà nel futuro.
Né si deve ammettere che alcuno avverta il tempo
separato dal movimento delle cose e dalla placida quiete.
[...]
[...] puoi vedere con chiarezza che tutti indistintamente gli eventi [*res gestae*]
non sussistono di per sé, né sono come i corpi,
né si possono dire della stessa natura del vuoto,
ma sono tali che più giustamente li puoi denominare
accidenti [*eventa*] della materia e dello spazio, dove si produce ogni cosa¹⁸⁸.

Lucrezio sembra esporre qui la teoria della temporalità che Sesto Empirico attribuisce a Epicuro, secondo cui "il tempo è accidente di accidenti, in quanto è connesso ai giorni, alle notti, alle stagioni, alle affezioni e all'assenza di affezioni, ai movimenti e agli stati di quiete", che sono "accidenti che sopravvengono a realtà diverse"¹⁸⁹. Non è difficile rintracciarvi una polemica con la concezione stoica, ma, forse più interessante rispetto al nostro percorso, anche quella con la teoria platonica esposta nel *Timeo* secondo cui il demiurgo plasma il tempo come "immagine mobile dell'eternità che procede secondo il numero", generando "i giorni e le notti e i mesi e gli anni [...] insieme alla costituzione del cielo medesimo", e poi, per distinguere e conservare "i numeri del tempo", "il sole e la luna e cinque altri astri"¹⁹⁰. Le parti del tempo precedono nell'ordine delle cose plasmate dal demiurgo (potremmo forse dire "logicamente" se non fossimo nell'ambito di un discorso verosimile) i pianeti ed i loro movimenti che non sono altro che strumenti di misurazione delle differenti parti del tempo, plasmati a questo scopo, segni di un ordine e di una partizione del tempo che preesiste loro: il movimento di rivoluzione delle stelle fisse è la misura del giorno, quello della luna del mese, quello del sole dell'anno, quello degli altri cinque pianeti infine di parti di tempo ben determinate, seppure senza nome.

Quando Epicuro afferma che il tempo è accidente di accidenti delle cose sembra rifiutare proprio una simile concezione del tempo: il tempo non è la duplicazione sensibile di un'idea intellegibile, l'eterno, ma è l'effetto dell'accadere delle cose, e perciò non può porsi come luogo teorico in cui si unifica ogni divenire,

¹⁸⁸ I, vv. 445-482.

¹⁸⁹ Sesto Emp., *Adv. Math.*, X, 219, tr. it. M. Isnardi Parente, in Epicuro, *Opere*, Torino, UTET, 1983², p. 337.

¹⁹⁰ Plat., *Tim.*, 37d-38c.

ma è piuttosto ciò che risulta dalla pluralità dei ritmi delle cose esistenti¹⁹¹. Volendo tradurre letteralmente un'espressione della lettera a Erodoto, il tempo è un "sintomo [*sumptomata*] specifico" dell'accadere delle cose¹⁹².

Ritornando a Lucrezio, troviamo una vera e propria allusione ad una teoria plurale della temporalità a proposito della teoria dei *simulacra*, di "queste tracce delle forme che aleggiano ovunque forniti di sottile trama" e che "non si possono scorgere isolati uno ad uno"¹⁹³. Ora, questi simulacri fluiscono dalla superficie dei corpi di continuo, "*texturas rerum tenuis tenuisque figuras*"¹⁹⁴. Non si tratta dunque di un'azione transitiva attraverso il simulacro dell'oggetto sul soggetto della percezione (azione che permetterebbe di disporre su una linea-tempo le percezioni successive), ma piuttosto di una azione della *textura rerum* attraverso la *textura* dei *simulacra* sulla *textura* del corpo:

Altro e diverso è il vero. Poiché in un singolo istante,
che percepiamo – il tempo di emettere un'unica voce –,
si celano numerosi attimi, di cui la ragione scopre l'esistenza¹⁹⁵.

In uno tempore, tempora multa latent. In un istante si nasconde un intreccio di temporalità. La caduta di Cesare Borgia non è l'irruzione dell'istante semplice della creazione continuata del Dio cartesiano né della più alta necessità hegeliana che permea la contingenza, ma l'effetto di questo intreccio di temporalità latenti che la ragione scopre se va dietro alla verità effettuale della cosa e non all'immaginazione di essa.

4. Agostino, Aristotele e Machiavelli

Ricostruire la genealogia Machiavelli-Lucrezio consente di meglio cogliere una teoria mai messa esplicitamente a tema dal segretario fiorentino, ma che costituisce piuttosto la condizione di possibilità della sua teoria politica. Laurent Gerbier ha recentemente dedicato una tesi di dottorato al tessuto metaforico dei testi

¹⁹¹ Rilevando la distinzione epicurea tra *sumptomata*, avvenimenti, e *sumbebekota*, congiunzioni, Michel Serres giunge ad affermare che "la storia è sintomo della natura" e che "il tempo è sintomo dei sintomi". La natura sarebbe il luogo costituito da incontri che hanno dato luogo a delle congiunzioni stabili (*sumbebekota*), mentre la storia sarebbe il luogo costituito da incontri provvisori di questi composti stabili, eventi (*sumptomata*). Tutto ciò può essere accettato a patto che si sottolinei in primo luogo che la stessa natura, le congiunzioni stabili, ha una storia, ossia che le regolarità che danno luogo alla natura sono comunque sempre provvisorie, nella loro origine come nella loro durata, e in secondo luogo che il tempo non è solo sintomo degli eventi storici, ma anche delle regolarità naturali (cfr. M. Serres, *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce*, Paris, Les Editions de Minuit, 1977, tr. it. di P. Cruciani - A. Jeronimidis, Palermo, Sellerio, 2000, pp. 132-135).

¹⁹² *Ep. ad Her.*, 73.

¹⁹³ *Lucr.*, *De rer. Nat.*, IV, vv. 87-89.

¹⁹⁴ *IV*, v. 385.

¹⁹⁵ *IV*, vv. 794-796.

machiavelliani concernenti il tempo con il preciso scopo di far emergere la teoria in essi implicita.

La prima mossa di Gerbier, dall'antico sapore storicista, consiste nel fare della teoria machiavelliana della temporalità nient'altro che l'espressione in pensieri del suo mondo presente, del suo orizzonte storico: le città italiane che, dandosi delle istituzioni libere a partire dal secolo XI, si sono sottratte alla duplice tutela della Chiesa e dello Stato, sottraendosi con ciò all'eternità della rivelazione ed alla sempiternità dell'impero ed esponendosi alla variazione dei tempi, all'irruzione della novità¹⁹⁶. Da ciò consegue, secondo Gerbier, il rifiuto machiavelliano della metafisica a vantaggio di una vera e propria fisica della politica. In questa prospettiva interpretativa diventa però dirimente la questione circa il concetto di tempo di cui dispone Machiavelli, se si tratti cioè del tempo della *Fisica* aristotelica in cui gli istanti si succederebbero omogenei e vuoti, oppure di un tempo che, lungi dall'essere molteplicità giustapposta di istanti presi *partes extra partes*, semplicemente numerati, sia invece molteplicità di tensioni, sovrapposte nell'istante e sviscerate dal ragionare dello Stato. Gerbier ritiene che alla molteplicità degli istanti giustapposti Machiavelli opponga la molteplicità delle fibre del tempo che si intrecciano ad ogni momento, proprio perché egli rielabora nel pensiero la congiuntura storica delle città italiane in cui non vi sarebbe l'unità del tempo successivo e omogeneo della Chiesa o dell'Impero, ma l'intreccio che costituisce la novità dell'istante.

Secondo Gerbier Machiavelli arriverebbe a questa concezione della temporalità non tanto leggendo la situazione politica italiana attraverso la concettualità lucreziana, ma piuttosto prendendo in contropiede la celebre critica agostiniana della riduzione del tempo al moto:

Ho sentito una volta affermare da un dotto che il tempo non è altro che il moto del sole, della luna e degli astri, ma non gli ho dato ragione. Perché allora il tempo non potrebbe essere il moto di tutti i corpi? Ma se si fermassero i luminari del cielo e continuasse a girare la ruota di un vasaio, forse che non ci sarebbe più il tempo per misurare quei giri [...] e di dire se si susseguono a ritmo costante o se alcuni vanno più lenti, altri più veloci, alcuni più lunghi altri più brevi?¹⁹⁷

L'argomento agostiniano è naturalmente funzionale all'affermazione della spiritualità del tempo, a stabilire la priorità del legame del tempo con l'anima piuttosto che non con il movimento, mentre Machiavelli accetterebbe l'esempio in tutta la sua radicalità: «tout mouvement – scrive Gerbier –, toute opération, toute tension effectuée dans le monde engendre effectivement son temps propre; et c'est de cette multiplicité des temps qu'il faut comprendre les articulations»¹⁹⁸. Il tempo di Machiavelli è un tempo fibroso fatto di una molteplicità di microcontinuità intrecciate e irriducibili ad una misura neutra ed astratta. Non si può riportare il corso del tempo ad un movimento ultimo, «il s'agit seulement de comprendre comment chaque action

¹⁹⁶ L. Gerbier, *Histoire, médecine et politique. Les figures du temps dans le «Prince» et les «Discours» de Machiavel*, thèse de doctorat sous la direction de B. Pinchard, 1999, p. 1.

¹⁹⁷ Aug., *Conf.*, XI, 23; ed. it a cura di M. Cristiani, M. Simonetti e A. Solignac, tr.it. di G. Chiarini, Milano, Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori, 1996, p. 141.

¹⁹⁸ L. Gerbier, *Histoire, médecine et politique* cit., p. 23.

engendre du temps, ou, plus exactement, engendre dans le chaos des instants un ordre, à son voisinage, que l'on pourra décrire comme 'son' temps»¹⁹⁹.

Sarebbe l'oggetto di un'altra ricerca far emergere dalle analisi storiche e politiche dei testi machiavelliani questa teoria della temporalità, nelle opere principali (*Il Principe, I Discorsi, Istorie Fiorentine*) ma anche nelle legazioni e nelle lettere: essa è il presupposto teorico di quelle analisi, l'implicita condizione di pensabilità della situazione concreta nella sua reale complessità. Vi è un testo in cui tuttavia Machiavelli sembra volere esporre la sua «filosofia» *apertis verbis*, una sorta di riflessione epistemologica sulla politica, la celebre lettera del settembre del 1506 nota come «Ghiribizzi al Soderini». Traducendo il problema in una terminologia strettamente filosofica Machiavelli cerca qui di capire come, in ambito politico, due cause differenti possano produrre il medesimo effetto e due cause simili produrre un effetto differente. Ecco l'«opinione» del segretario Fiorentino:

Io credo che, come la Natura ha facto ad l'huomo diverso volto, così li habbi facto diverso ingegno et diversa fantasia. Da questo nascie che ciascuno secondo lo ingegno et fantasia sua si governa. Et perché da l'altro canto e tempi sono varii et li ordini delle cose sono diversi, ad colui succedono ad votum e suoi desiderii, et quello è felice che riscontra el modo del procedere suo con el tempo, et quello per opposito, è infelice che si diversifica con le sue actioni da el tempo et da l'ordine delle cose. Donde può molto bene essere che dua, diversamente operando, habbino uno medesimo fine, perché ciascuno di loro può conformarsi con el riscontro suo, perché e' sono tanti ordini di cose quanti sono provincie et stati. Ma, perché e tempi et le cose universalmente et particolarmente si mutano spesso, et li uomini non mutono le loro fantasie né e loro modi di procedere, accade che uno ha un tempo buona fortuna et uno tempo trista. Et veramente, chi fussi tanto savio che conoscessi e tempi et l'ordine delle cose et adcomadassisi ad quelle, harebbe sempre buona fortuna o e' si guarderebbe sempre da la trista, et verrebbe ad essere vero che 'l savio comandassi alle stelle et a' fati. Ma perché di questi savi non si trova, avendo li uomini prima la vista corta, et non potendo poi comandare alla natura loro, ne segue che la Fortuna varia et comanda ad li uomini, et tigli sotto el giogo suo.²⁰⁰

La natura come variazione, su cui Machiavelli insiste a più riprese nelle sue lettere, è ciò che interdice l'applicazione alla politica di un modello di causalità lineare. La pluralità degli ingegni e la pluralità degli ordini delle cose rendono impensabile il tempo come linea in cui si sviluppa, secondo una logica strumentale, l'azione di un soggetto: il variare dei tempi, di cui parla Machiavelli, è posto precisamente dall'intersezione di queste due pluralità in cui nessuno spazio è lasciato alla contingenza come assenza di necessità o, in positivo, come manifestarsi della libertà umana; la necessità è inderogabile ma non lineare e la contingenza è prodotta non dall'assenza di cause ma dall'intreccio complesso delle cause di cui non è mai possibile avere una prospettiva panoramica, ma solo interna e parziale. In questo senso la Fortuna, cui accenna Machiavelli sul finire del passo, non mi sembra essere altro che il nome mitologico della temporalità plurale.

Ora, l'interpretazione di Gerbier da cui ho preso le mosse è di estremo interesse. A partire da essa mi sarà possibile mostrare come sia la teoria della temporalità spinoziana a costituire la lente filosofica necessaria per concepire in tutta la sua radicalità il concetto machiavelliano di occasione. Tuttavia, prima di fare questo ulteriore e definitivo passaggio, è necessario soffermarsi sul modo in cui Gerbier legge Aristotele: a) successione di istanti omogenei e vuoti esterni l'uno

¹⁹⁹ *Ibidem*.

²⁰⁰ N. Machiavelli, Epistola 116, in TO, p. 1083.

all'altro; b) tempo come numero del movimento della sfera. Mi sembra che in questa lettura ci siano un fraintendimento e una semplificazione.

1) Il fraintendimento è l'effetto dell'uso di una lente interpretativa facilmente riconoscibile, la nota di *Sein und Zeit* sulla genesi del concetto volgare di tempo da Aristotele a Hegel. Qui, in un passaggio assai celebre, Heidegger stabilisce un parallelo così stretto tra l'analisi della temporalità del IV libro della *Fisica* e quello della filosofia della natura del periodo jenesi di Hegel da giungere a concludere che il secondo sia stato "ricavato direttamente" dal primo:

Aristotele vede l'essenza del tempo [*das Wesen der Zeit*] nel *nun*, Hegel nell'ora [*im Jetzt*]. Aristotele concepisce il *nun* come *oros*, Hegel assume l'ora come limite. Aristotele intende il *nun* come *stigma*, Hegel interpreta l'ora come punto. Aristotele definisce il *nun* come *tode ti*, Hegel qualifica l'ora come questo assoluto. Aristotele, fedele alla tradizione, pone in rapporto *kronos* e *sphaira*, Hegel sottolinea la circolarità del tempo²⁰¹.

In uno dei suoi saggi più limpidi, *Ousia e grammé*, Derrida ha messo in rilievo come la questione sia ben più complessa²⁰². Se prendiamo il testo di Aristotele, scopriamo che egli si pone di fronte al tempo la stessa questione che si era posto di fronte al movimento, all'infinito, allo spazio e al vuoto, cioè, *in primis*, se esso rientri nel numero delle cose esistenti o di quelle non esistenti e, secondariamente, quale sia la sua natura²⁰³. Per rispondere alla prima questione Aristotele dà luogo come sua consuetudine ad una analisi del senso comune. In questa prospettiva sembra che il tempo "non esista" o che la sua esistenza sia "oscura e appena riscontrabile"²⁰⁴. Se lo si prende in esame, si deve infatti riscontrare che il tempo – sia nella sua infinità sia quello da noi considerato – si compone di passato e futuro. Qualsiasi parte di tempo si consideri, essa appartiene necessariamente ad uno di questi due grandi domini, il passato e il futuro. Il primo però non è più, mentre il secondo non è ancora: come è allora possibile che il tempo abbia un'essenza (*ousia*), se le sue parti sono dei non-enti? Il presente certo è, ma non è una parte del tempo, è piuttosto il limite tra il passato e il futuro, l'elemento infinitesimo di discriminazione. Sia che lo si affermi sempre identico, sia che lo si concepisca come diverso, si andrà incontro a difficoltà insolubili, perché in realtà il *nun* non è una parte del tempo con un suo essere stabile: come scrive giustamente Wieland, "il tempo non consiste di istanti, ma sempre e soltanto, nuovamente, di tempi"²⁰⁵

²⁰¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, in *GA*, Bd. 2, hrsg. von F.-W. von Hermann, p. 570, tr. it. a cura di P. Chiodi, Milano, Longanesi, 1970, p. 537.

²⁰² J. Derrida, *Marges - de la philosophie*, Paris, Editions de Minuit, 1972, tr. a cura di M. Iofrida, Torino, Einaudi, 1997.

²⁰³ Arist., *Phys.*, 217b 32.

²⁰⁴ Arist., *Phys.*, 217b 34.

²⁰⁵ W. Wieland, *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, tr. it. a cura di C. Gentili, Bologna, Il Mulino, 1993, p. 409. Estremamente chiarificatrice l'analisi di Moreau: "Le Temps, en effet, est continu, comme la ligne; il renferme, dans cette hypothèse, une infinité d'instant, comme la ligne une infinité de points. Mais à la différence des points qui coexistent dans la ligne, les instants dans le Temps se succèdent, ce qui suppose que continuellement un instant nouveau se substitue au précédent. Or,

L'esistenza del tempo, la presenza del *nun* nella trattazione aristotelica non è dunque affatto stabilita: l'essoterica, l'analisi del senso comune, conduce in realtà ad una aporia. Questa presenza non sarà affermata nemmeno all'interno della trattazione scientifica del tempo. Una volta trovata la definizione di tempo, Aristotele afferma che l'istante, il *nun*, è principio di continuità e di divisione del tempo:

L'istante costituisce la continuità del tempo [...]: difatti esso collega il passato e l'avvenire; e anche il limite del tempo: in effetti segna la fine del passato e l'inizio dell'avvenire. Ciò però non si nota con la stessa evidenza con cui si notano le proprietà del punto fermo, perché l'istante divide solo in potenza²⁰⁶.

Dunque l'istante divide il tempo solo in potenza ed in quanto divide esso è un accidente del tempo²⁰⁷. La successione di istanti astratti e giustapposti, di cui parla Gerbier, sembra essere un'ulteriore semplificazione del fraintendimento heideggeriano di un testo estremamente ricco e complesso. E se proprio si vuole individuare storicamente un tale modello di temporalità, sarà piuttosto nell'empirismo lockiano che si dovrà cercarlo. In Locke infatti l'idea di durata (*duration*), idea complessa di modo semplice, si costituisce in base alla riflessione sul susseguirsi delle idee nella nostra mente:

È evidente a chiunque voglia soltanto osservare ciò che accade nella sua mente [*what passes in his own Mind*], che v'è un seguito di *idee* [*a train of Ideas*] le quali si succedono costantemente l'una all'altra nella sua intelligenza, fintanto che egli sia sveglio. La *riflessione* su questo apparire di varie *idee*, una dopo l'altra, nella nostra mente, è ciò che ci fornisce l'*idea* della *successione*; e la distanza tra le varie parti di tale successione, o fra l'apparire di due *idee* qualsiasi nella nostra mente, è ciò che chiamiamo *durata*. Poiché, mentre pensiamo o mentre riceviamo successivamente idee molteplici nella mente, sappiamo di esistere; e così chiamiamo l'esistenza, o la continuazione dell'esistenza nostra, o di qualunque altra cosa, commisurata al succedersi di idee, quali che siano, la durata di noi stessi, o di qualunque altra cosa che sia coesistente al nostro pensare²⁰⁸.

Stabilito, nella costituzione dell'idea di durata, il primato della riflessione sulla "serie" o "catena" di idee rispetto al moto (il moto può essere infatti ridotto alla successione di idee che esso produce nella mente), si potranno individuare gli elementi primi che costituiscono la durata soffermandosi sugli anelli della catena:

Una parte della durata simile [a quella] nella quale non percepiamo nessuna successione, è quella che chiamiamo un *Istante*, ossia *quella parte di durata che occupa solo il tempo nel quale si trova nella nostra mente una sola idea*, senza che ad essa ne succeda un'altra; e in cui, per conseguenza, non percepiamo nessuna successione del tutto²⁰⁹.

Il primato della riflessione nella costituzione dell'idea di durata e di istante è tuttavia affermabile solo una volta che si costruisca una metafisica dell'interiorità, in

quand donc peut s'effectuer une telle substitution? Le temps étant continu, les instants en nombre infini, jamais on ne saisira l'articulation de deux instants successifs; toujours il seront séparés par une infinité d'instants; la substitution est impossible dans la continuité" (J. Moreau, *L'espace et le temps selon Aristote*, Padova, Editrice Antenore, MCMLXV, p. 91).

²⁰⁶ Arist., *Phys.*, 222a 10-14.

²⁰⁷ "In quanto l'istante è un limite, esso non è un tempo, ma un accidente del tempo" (Arist., *Phys.*, 220 a 22-23).

²⁰⁸ J. Locke, *An essay concerning human understanding*, edited by P.H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975, p. 182, tr.it. a cura di C. Pellizzi, vol. 1, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 191.

²⁰⁹ Ivi, p. 185, tr. it. cit., p. 194.

cui la mente e "la costante e regolare successione di Idee" che vi ha luogo sono la misura di ogni altra successione (versione soggettiva del tempo assoluto e matematico di Newton, il quale "in se et natura sua absque relatione ad externum quodvis, aequabiliter fluit"²¹⁰): la mente ripiegandosi su di sé scopre non la *textura* lucreziana, complesso intreccio di temporalità plurali nella percezione, ma il semplice apparire di idee-percezioni l'una dopo l'altra. L'istante, che in Lucrezio nasconde, che è originariamente opaco e deve essere districato dalla ragione, è per Locke invece trasparente. Proprio su questa trasparenza Locke fonderà la celebre idea di identità personale del capitolo 27 della seconda parte del *Saggio*: l'identità della persona consiste precisamente nella possibilità che la coscienza ha di ripiegarsi sulla linea-tempo e di riconoscere in un istante passato quello stesso sé che è cosciente nel presente, operazione che sarebbe evidentemente complicata da un modello di temporalità come quello lucreziano in cui dietro l'istante apparentemente semplice è latente un intreccio di tempi.

2) Veniamo ora a quella che ho definito una semplificazione dell'argomentazione di Aristotele: essa nasce dalla riduzione della teoria aristotelica del tempo al suo esito ultimo. Riprendiamo *Fisica* IV. Dopo l'analisi delle opinioni del senso comune a proposito della labile esistenza del tempo, Aristotele passa in rassegna le soluzioni che la tradizione filosofica precedente ha proposto circa la natura (*physis*) del tempo; dall'analisi della tradizione Aristotele giunge ad una prima approssimativa conclusione: "il tempo sembra essere soprattutto movimento e un certo cambiamento (*kinesis kai metabolè tis*)"²¹¹. Tuttavia il ricorso alla tradizione non è di per sé sigillo di verità, ma piuttosto il punto di innesco di una dialettica che dovrà far emergere la verità scientifica²¹². Aristotele mostra come il tempo non possa essere identificato con il movimento:

il mutamento e il movimento di ciascuna cosa sono soltanto nella cosa che muta, o anche la dove venga a trovarsi la stessa cosa mossa o che muta: il tempo, invece, è parimenti in ogni luogo e presso ogni cosa²¹³.

Tuttavia deve esservi un rapporto se parte della tradizione filosofica ha finito per identificarli: il movimento non è il tempo, bensì la *conditio sine qua non* del tempo, ossia il tempo non è senza movimento, esso è qualcosa del movimento. Con ciò Aristotele si porta sulla soglia di quella definizione che diventerà uno dei cardini filosofici della tradizione Occidentale: "il tempo è numero del movimento secondo il prima e il poi"²¹⁴. Subito prima della definizione aveva precisato che i concetti di prima e di poi sono riferiti primariamente a spazio e movimento e solo metaforicamente al tempo, e subito dopo affermerà, per prendere le distanze dalla

²¹⁰ I. Newton, *Philosophiae naturalis Principia mathematica*, Bruxelles, Culture et Civilisation, 1965, p. 5.

²¹¹ Arist., *Phys*, 218 b 9-10.

²¹² Cfr. a questo proposito E. Berti, "Les méthodes d'argumentation et de démonstration dans la Physique (aporie, phénomènes, principes)", in F. De Gandt - P. Souffrin (édité par), *La physique d'Aristote*, Paris, Vrin, 1991, pp. 53-72.

²¹³ Arist., *Phys.*, 218b 9-11.

²¹⁴ Arist., *Phys.*, 219b 2-3.

tradizione pitagorica, che numero è da intendersi non come ciò che numera ma come ciò che è numerabile ("il tempo è un numero non mediante cui noi numeriamo, ma che è esso stesso numerato"²¹⁵). E qui giungiamo alla celebre conclusione: di quale movimento è numero il tempo? Della sfera. Perché? Ecco la risposta di Aristotele:

Se dunque ciò che è primo è misura di tutte le cose dello stesso genere, il moto circolare uniforme è misura in senso primario, in quanto il suo numero è ciò che v'è di maggiormente conoscibile. Dunque né il movimento di alterazione, né quello di accrescimento o di generazione sono uniformi, mentre il moto locale lo è.

Per questo motivo sembra che il tempo sia il moto della sfera celeste, in quanto mediante questo movimento noi misuriamo e gli altri movimenti e il tempo²¹⁶.

A questo proposito mi sembrano estremamente interessanti le riflessioni di Wieland:

L'unità di misura del tempo non è impostata arbitrariamente, ma figura già data dalla natura: la conversione del cielo rappresenta l'unità di misura con cui numerare tutti gli altri movimenti. Ciò può essere ritenuto, se si tien conto del modo in cui la riflessione procede nella *Fisica*, una lieve incongruenza. Abbiamo qui di fatto un esempio degli effetti di ritorno della cosmologia sulla fisica. Se ne può desumere che l'assolutezza e l'unità del tempo [...] costituisce in ogni caso in Aristotele non un postulato fisico, ma cosmologico²¹⁷.

All'inizio di quella che potremmo definire una dialettica delle teorie tradizionali del tempo Aristotele, prendendo in considerazione la concezione di Archita secondo cui il tempo sarebbe il movimento della stessa sfera dell'universo, aveva formulato la seguente obiezione:

Se vi fossero più cieli (*oi ouranoi*), il tempo sarebbe il movimento di ciascuno di essi, sicché più tempi sarebbero simultanei²¹⁸.

L'obiezione di Aristotele ad Archita può essere ritorta contro lo stesso Aristotele. Se il tempo è il numero del movimento della sfera, l'esistenza di più sfere, di più universi darebbe luogo all'esistenza di più orologi dell'essere simultanei, che tuttavia potrebbero definirsi tali solo riferendosi ad una misura comune (ma allora non sarebbero più universi, ma parti di un universo più grande), oppure stabilendo che il tempo di uno di essi deve costituire l'unità di misura per gli altri: in questo secondo caso tuttavia l'orologio dell'essere si rivelerebbe nella sua essenza ultima come infondato, come pura convenzione.

6 Spinoza: tempo, durata, contingenza.

Possiamo dunque concludere che in Aristotele vi è una sovradeterminazione cosmologica del tempo fisico, che impone la sfera come orologio dell'essere (oltre che, naturalmente, su un livello puramente fisico l'incardinamento di ogni altro tempo – numero dei mutamenti di generazione e corruzione, di alterazione, di aumento e

²¹⁵ Arist., *Phys.*, 220b 8-9.

²¹⁶ Arist., *Phys.*, 223b 20-25.

²¹⁷ W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, tr. it. cit., p. 415.

²¹⁸ Arist., *Phys.*, 218b 4-6.

diminuzione e degli spostamenti locali nel mondo sublunare – nella regolarità teleologica della forma) e in Descartes una sovradeterminazione teologica del tempo della *res extensa* che fa della linea il tempo della storia (se crediamo ad Althusser, si tratta della stessa struttura della temporalità presente nel pensiero di Hegel²¹⁹). Per trovare un pensiero in cui vi sia un universo infinito ed un Dio immanente dobbiamo rivolgerci a Spinoza: solo con Spinoza possiamo giungere a pensare filosoficamente il concetto di occasione machiavelliano.

Se prendiamo la celebre lettera spinoziana sull'infinito scopriremo che i termini fondamentali dell'ontologia spinoziana, la sostanza e i modi, sono interamente traducibili in termini temporali: la temporalità della sostanza è l'eternità mentre la temporalità del modo è la durata. Il tempo viene introdotto oltre come misura delle durate. Per comprendere l'articolazione spinoziana di durata e tempo è necessario riferirsi alla teoria cartesiana dello spazio e del tempo, esposta nei *Principi di filosofia*. Abbiamo visto come Descartes giunga attraverso la sua teoria della *res extensa* a determinare ogni movimento come misurabile in rapporto ad altro e nessuno di essi immobile. Ora, in quanto una cosa persiste nel suo essere, possiamo dire che dura, che ha una durata specifica che ovviamente può essere collocata temporalmente solo prendendo come termine di misura altre cose che durano. Il tempo non è altro che la misura di queste durate sulla base di una durata regolare: il movimento dei pianeti. In generale dunque i riferimenti spazio-temporali di un corpo non possono essere dati rispetto ad un sistema di riferimento assoluto, ma solo rispetto al luogo e alla durata di altri corpi. Come si è detto, è la creazione divina che reinstituisce nell'abisso della *res extensa* la linea-tempo dell'essere.

Spinoza, facendo di Dio la causa immanente e non trascendente del mondo e la volontà un effetto e non una causa, fa della temporalità della *res extensa* la sola temporalità, estendendola anche all'attributo pensiero. Tanto la continuità temporale degli istanti quanto la discontinuità di un istante rispetto alla linea tempo si fondano sulla trascendenza della volontà divina: la creazione continuata taglia delle sezioni contemporanee di materia soggiogandone la pluralità alla decisione della volontà divina (che essa sia per la continuità o per la discontinuità). Tutto ciò in Spinoza lascia spazio ad una teoria della temporalità plurale, in cui l'infinita molteplicità delle durate non è suscettibile di totalizzazione, poiché l'eternità non è il risultato della somma delle durate, dunque una durata indefinita. Il concetto di *connexio* ci costringe ad un pensiero più radicale, a concepire le durate come effetti di incontri di ritmi all'infinito: questo significa che a partire dalla conoscenza di una durata esistente noi possiamo accedere a quella delle durate esistenti in rapporto con essa (che le sono legate), sia sotto la forma astratta e inadeguata del tempo, che assolutizza un ritmo particolare facendone la misura di tutti gli altri, sia sotto la forma dell'eternità, concependo in modo adeguato la costituzione relazionale del tempo in quanto connessione complessa di durate e prendendo le distanze da ogni tentativo di ancoraggio metafisico del tempo alla totalità (per intendersi, sul modello dello scolio

²¹⁹ Cfr. l'abbozzo di una teoria della storia in L. Althusser, "L'objet du *Capital*", in AA.VV., *Lire le Capital*, Paris, PUF, 1996³, pp. 272-309, tr. it. a cura di R. Rinaldi - V. Oskian, Milano, Feltrinelli, 1968, pp. 97-126.

generale dei *Principia* di Newton secondo cui il tempo è costituito dall'onnipresenza di Dio in modo tale che ogni momento indivisibile della durata dura ovunque). Allora non possono darsi simultaneità e successioni assolute. Non vi sono successioni e simultaneità se non in rapporto e a causa degli incontri individuali di ritmi, di rapporti di velocità e di lentezza particolari.

Un problema tuttavia si pone. Quando Spinoza esclude che si possa intendere l'eternità in termini di sempiternità nella *explicatio* della def. 8 della prima parte dell'*Etica*, sembra per ciò stesso indicare una concezione dell'eternità intesa come eterno presente o simultaneità assoluta. La pagina letterariamente più bella dedicata ad una lettura di questo genere è certamente quella del *Principio speranza* di Ernst Bloch:

Il mondo si presenta qui come *crystallo con il sole allo zenit, così che nulla proietti la sua ombra*. [...] Nell'oceano unico della sostanza manca il tempo, manca la storia, manca lo sviluppo e ogni molteplicità concreta. [...] Lo spinozismo si erge come se fosse eterno il meriggio nella necessità del mondo, nel determinismo della sua geometria e del suo crystallo tanto sicuro quanto asituazionato – *sub specie aeternitatis*²²⁰.

La contrazione della pluralità del mondo in un eterno presente annullerebbe ogni spazio teorico per l'occasione, sarebbe precisamente la negazione della sua possibilità. Non solo l'occasione sarebbe inessenziale rispetto al manifestarsi dell'essenza come in Hegel, ma l'essenza sarebbe sempre già manifestata in una assoluta simultaneità rispetto a cui lo scorrere del tempo non sarebbe che l'effetto illusorio di una conoscenza inadeguata del mondo (con il conseguente schiacciamento della durata sul tempo, come nell'interpretazione hegeliana di *Glauben und Wissen*).

Rispetto ad una tale interpretazione si possono opporre due argomenti, uno di ordine filologico l'altro di ordine analogico, entrambi tuttavia non conclusivi.

L'argomento filologico è di estrema semplicità: la tradizione teologica occidentale, da Boezio a Tommaso e oltre, aveva forgiato un certo numero di espressioni per definire la temporalità di Dio rispetto a quella mondana, tre le altre, le più celebri, *nunc stans* o *tota simul*²²¹. Spinoza non usa mai, in tutta la sua opera matura, espressioni di questo genere: in alcun luogo afferma che *aeternitas est nunc stans* o *interminabilis vitae tota simul*. Queste espressioni erano a portata di mano, potremmo definirle come l'abbicci della teologia, e ciononostante Spinoza non le usa mai, nemmeno una volta. Questo mi sembra indichi quantomeno che egli potesse ritenerle fonti di fraintendimento e di errore, non all'altezza della sua teoria dell'eternità. Mi sembra a questo proposito che non soltanto la presenza di una parola sia da considerarsi una prova filologicamente rilevante, ma anche la sua assenza quando sarebbe scontato attendersela in un determinato contesto.

L'argomento analogico mi sembra possa essere proposto in questi termini: la specificità della strategia filosofica spinoziana consiste nello svuotare le parole della tradizione del senso stratificatosi nei secoli per dar loro una nuova concettualità

²²⁰ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1969, pp. 999-1000, tr. it. di T. Cavallo, Milano, Garzanti, 1994, vol. II, p. 986.

²²¹ Su ciò vedi *Il tempo e l'occasione* cit., pp. 160-181.

attraverso un sistema di relazioni del tutto nuove. L'esempio più manifesto è il lavoro filosofico che Spinoza svolge intorno al termine "Dio": posto al centro della prima parte dell'*Etica*, viene svuotato di ogni significato religioso e teologico, per divenire il nome della cieca potenza della natura. Considerando che esempi analoghi potrebbero essere esibiti rispetto a termini come "sostanza", "individuo", "mente", "diritto" etc. non c'è ragione di meravigliarsi del fatto che Spinoza abbia proposto un concetto inaudito attraverso un termine, *aeternitas*, la cui storia è tanto antica quanto l'Occidente ed è inestricabilmente intrecciata alle sue differenti figure del divino. Contro chi però continua a sostenere un'interpretazione dell'eternità nel senso di simultaneità o eterno presente, si può rispondere solo che essa rende semplicemente inintelligibile tutta la produzione filosofica matura di Spinoza, se si fa eccezione per la prima e la quinta parte dell'*Etica* (ma anche qui costretti a chiudersi gli occhi di fronte a pagine e pagine). Spinoza avrebbe dedicato la più parte del suo lavoro alle ombre dell'immaginazione, delle passioni, delle religioni, della storia e della politica, pur sapendo che esse non sono che illusioni dal punto di vista dell'eterno mezzogiorno della sostanza, dell'assoluta simultaneità. E volendo aggiungere una punta di perfidia, si potrebbe consegnare questi interpreti alla celebre obiezione di Kojève nella *Nota su eternità, tempo e concetto* del suo *Corso*:

Il sistema di Spinoza è l'incarnazione perfetta dell'assurdo [...]. In effetti se Spinoza dice che il Concetto è l'Eternità, mentre Hegel dice che è il Tempo, hanno in comune che il concetto non è una *relazione*. In entrambi i casi è l'Essere *stesso* che riflette su se stesso in e per, o – meglio ancora – in quanto Concetto. Il Sapere assoluto che riflette la totalità dell'Essere è dunque tanto chiuso in sé quanto 'circolare', quanto l'essere stesso nella sua totalità: non c'è nulla al di fuori di questo Sapere, come non c'è nulla al di fuori dell'Essere. Ma c'è una differenza. L'Essere-concetto di [...] Spinoza è l'*Eternità*, mentre l'Essere-concetto di Hegel è il *Tempo*. Di conseguenza il sapere assoluto spinozista deve anch'esso essere l'Eternità. Cioè deve escludere il tempo. Detto altrimenti: non è necessario del tempo per realizzarlo; l'*Etica* deve essere pensata, scritta e letta in un batter d'occhio. E qui è l'assurdo. [...] Spinoza deve essere Dio da tutta l'eternità per poter scrivere o pensare la sua *Etica*²²².

Si salva l'eternità (e con essa quel *quid* di trascendenza che in essa rimane) e si perde Spinoza!

Per venire al dunque, mi sembra che se si intende correttamente il rapporto delle durate in termini relazionali, l'eternità debba essere pensata come immanente all'intreccio delle durate, senza però violare il divieto spinoziano di pensarla in termini temporali (in essa infatti non vi è "né quando, né prima, né dopo"²²³). Se la si pensa come contrazione di ogni tempo, si distrugge il sistema relazionale delle durate. Se la si pensa in termini temporali, si distrugge il concetto di eternità. Si tratta allora forse di tentare di pensarla come il principio di oggettività della relazione delle durate (e in quanto tale non immersa nella temporalità, allo stesso modo in cui per Aristotele l'anima è principio del movimento del corpo, ma non è essa stessa in movimento), che consiste tanto nella sua necessità (nella sua intelligibilità) che nel divieto di proiettare sulla totalità la temporalità modale attraverso l'ontologizzazione

²²² A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, pp. 351-354.

²²³ *Eth* I, pr. 33, schol., p. 75, tr. it. di E. Giancotti, Roma, Editori Riuniti, 1988, p. 114. Per un'interpretazione di segno opposto di questo passo e più in generale dell'eternità in Spinoza cfr. G. D'Anna, *Uno intuito vedere. Sull'ultimo genere di conoscenza in Spinoza*, Milano, Ghibli, 2002.

degli *auxilia imaginationis*, cioè del tempo, della misura e del numero. La conoscenza *sub specie aeternitatis* non è affatto asituazionato come dice Bloch, priva di ombre, ma piuttosto è conoscenza della realtà umbratile, o meglio, mettendosi al riparo dagli effetti teorici della metafora platonica, è la conoscenza di incontri e relazioni, conoscenza che deriva dalla conoscenza della totalità in quanto causa immanente, ma che non è mai conoscenza dell'eternità in se stessa, poiché la sostanza non cade sotto l'intelletto infinito come un oggetto tra gli altri, ma come relazione complessa di oggetti (cioè come *connexio*). In altre parole, l'eternità della sostanza, essendo la struttura immanente degli incontri dei modi che durano, non si dà mai a vedere in presenza, come nel sapere assoluto della *Fenomenologia dello spirito*, ma soltanto nell'intreccio finito di un frammento d'eternità, che è eterno precisamente perché è liberato da ogni ipostatizzazione del tempo, cioè da ogni immagine antropomorfa dell'eternità.

Se prendiamo in esame l'analisi del Libro Sacro nel *TTP*, siamo confermati in questa lettura. Ciò di cui si tratta nel capitolo VII è precisamente la decostruzione del mito secondo cui il Libro conterrebbe il segreto del tempo (contratto appunto nella simultaneità delle sue pagine in cui è rispecchiata l'eternità del suo autore), attraverso il tentativo di ricostruzione delle storie singolari il cui intreccio ha prodotto l'effetto-unità del libro. Quando nel capitolo VIII Spinoza dimostra che il Pentateuco, il libro di Giosuè, dei Giudici, di Ruth, di Samuele e dei re non sono autografi, egli ipotizza che si tratti di un'unica storia scritta molti secoli dopo presumibilmente da Esdra, il quale però non

fece altro che raccogliere i racconti di diversi scrittori, trascriverli talora semplicemente e tramandarli ai posteri, senza esaminarli né ordinarli. [...] non è dubbio, che se avessimo le opere degli storici, la cosa ci risulterebbe direttamente; ma poiché ne siamo privi [...] non ci resta che esaminare le storie stesse, e cioè osservare l'ordine e la connessione, la varia ripetizione e infine la discordanza nel computo degli anni, per poter quindi giudicare del resto²²⁴.

Se la voracità del tempo (*tempus edax*) non avesse distrutto le opere degli storici di cui Esdra si è servito, sarebbe secondo Spinoza agevole mostrare il tessuto plurale del Testo sacro, che tuttavia può comunque essere fatto emergere anche attraverso un puro esame delle sue incongruenze.

Quanto poi ai libri profetici, Spinoza ritiene che sia necessario contestualizzare ogni singolo libro, mostrare come questo sia l'effetto di un intreccio di temporalità estremamente complesso:

[si devono] raccogliere le notizie relative a tutti i libri profetici di cui abbiamo memoria, e cioè la vita, i costumi e la cultura dell'autore di ciascun libro, chi egli sia stato, in che occasione, in che tempo, per chi e infine in che lingua abbia scritto²²⁵.

L'eternità della rivelazione è immersa nella pluralità materiale della storia, nel sistema di relazioni e di incontri di ritmi singolari che ha costituito ogni singolo libro in quanto tale e la loro raccolta in un unico *corpus*. L'occasione qui domina la scena

²²⁴ *TTP* IX, pp. 129-130, tr. it. a cura di A. Droetto e E. Giancotti, Torino, Einaudi, pp. 258-259.

²²⁵ *TTP* VII, p.101, tr. it. cit., p. 190.

non come infrazione della necessità (dato che nulla di ciò che costituisce la storia di ciascun libro viola le leggi di natura), ma come sua figura preminente, non solo quando appare in persona nel testo, ma attraverso tutte le condizioni (che sono tali naturalmente solo a posteriori) che mostrano la pluralità di ritmi da cui l'apparente semplicità dell'effetto-libro è costituito.

Riguardo poi a ogni libro della Sacra Scrittura si deve analizzarne

la fortuna [...], cioè come sia stato accolto in principio, in quali mani sia caduto e quante siano state le sue varie lezioni, quale concilio ne abbia decretato l'ammissione tra i libri sacri, e infine come siano stati raccolti in un unico corpo tutti i libri universalmente riconosciuti per sacri.

Il senso della Scrittura non può dunque essere letto in trasparenza, non è il luogo della parola come verità, ma un'opaca stratificazione di sensi depositati da ritmi temporali differenti che devono essere ricostruiti, dove possibile, attraverso uno sguardo archeologico.

Mi sembra dunque che solo nell'orizzonte teorico spinoziano si può giungere a pensare correttamente il concetto machiavelliano di occasione; e per contraccolpo, il concetto di occasione permette di pensare nel giusto modo la causalità immanente. I due concetti vanno pensati l'uno nell'altro, l'uno attraverso l'altro, come due facce (individuale e complessiva) della stessa medaglia. Infatti se si pensa l'occasione nella causalità immanente si eviterà di pensare la contingenza come l'irruzione messianica dell'eternità in un tempo lineare che essa eccede ed allo stesso se si pensa la causalità immanente nell'occasione si eviterà di pietrificare la contingenza attraverso il modello meccanicistico o espressivo²²⁶.

7. Spinoza interprete di Machiavelli.

Dopo questo lungo *détour* per la teoria della temporalità possiamo ritornare alla filosofia politica, ed in particolare all'interpretazione spinoziana della teoria politica di Machiavelli, che egli affida a due celebri passaggi del *Trattato politico*.

Quest'opera contiene due riferimenti espliciti a Machiavelli che fanno oggetto, in entrambi i casi, di una trattazione relativamente ampia. Machiavelli è nominato una prima volta nell'ultimo paragrafo del capitolo V dedicato alla "situazione ottimale per qualunque tipo di Stato"; poi, nel primo paragrafo del capitolo X, che tratta delle cause di dissoluzione del governo aristocratico.

Leggiamo il primo passaggio di Spinoza:

L'acutissimo Machiavelli ha ampiamente spiegato di quali mezzi si debba servire un principe trascinato dalla sola sete di dominio, per fondare e conservare uno Stato [*imperium*]; a qual fine, non appare ben chiaro. Ma se il suo fine era buono, come è da credersi di un uomo saggio, pare che sia stato quello di mostrare con quanta imprudenza molti cercano di levar di mezzo un tiranno senza essere in grado di eliminare le cause che fanno del principe un tiranno,

²²⁶ Qui mi riferisco naturalmente a quelle celebri pagine di Althusser (L. Althusser, "L'objet du *Capital*" cit., pp. 396-411, tr. it. cit., pp. 191-204) in cui tuttavia né il concetto di occasione né quello di incontro sono messi a tema, e che tuttavia sono probabilmente i tasselli teorici mancanti per gettare luce su alcune enigmatiche espressioni come "causalità strutturale" o "metonimica".

ma anzi creandone di tanto maggiori quanto maggiori sono i motivi di timore che si prospettano al principe: per esempio, quando la moltitudine ha già prodotto manifestazioni di ostilità al principe e vanta il parricidio, quasi fosse una cosa ben fatta. Inoltre egli ha forse voluto mostrare quanti motivi abbia una libera moltitudine per guardarsi dall'affidare in maniera assoluta la propria salvaguardia a uno solo che, se non è tanto vanitoso da credere di poter compiacere tutti, deve temere incessantemente delle insidie; ed è perciò costretto a badare piuttosto a se stesso, e ad ingannare la moltitudine piuttosto che curarne gli interessi. E sono indotto a pensarla così su questo sapientissimo uomo, perché risulta che stava dalla parte della libertà [*pro libertate fuisse*], e che per difenderla diede suggerimenti molto salutari²²⁷.

Questo passo occupa una posizione teorica chiave nell'opera: chiude i primi cinque capitoli teorici, capitoli nei quali Spinoza forgia gli strumenti concettuali che gli permetteranno di costruire una modellizzazione delle differenti forme di potere (non potrebbe essere più radicale in questo senso il rifiuto dell'empirismo ingenuo, dell'*experientia sive praxis* come fonte diretta del sapere politico), capitoli che avevano avuto inizio in puro spirito machiavelliano in *TP* I, 1, dove Spinoza, riecheggiando il celebre capitolo XV del *Principe*, afferma che i filosofi "non concepiscono gli uomini per come sono, ma per come li vorrebbero [*ut sunt, sed, ut eosdem esse vellent*]"²²⁸.

L'inizio e la fine della parte generale del *TP* sono dunque riferiti a Machiavelli. Tra il primo paragrafo del primo capitolo e il settimo del quinto Spinoza espone la sua ontologia della politica (dominata ovviamente dall'equazione *jus sive potentia* e dalla individuazione di un nuovo soggetto politico, la *moltitudine*), costruisce concettualmente l'oggetto specifico della scienza della politica, senza cui la modellizzazione delle differenti forme di poteri sarebbe impossibile e l'esperienza sarebbe cieca, o, meglio, sarebbe attraversata dall'immaginazione teologico-morale.

Attraverso questo percorso, Spinoza indirizza due domande a Machiavelli: in primo luogo "qual è l'oggetto della filosofia politica?", cioè, in ultima analisi, "che cos'è la teoria politica?", e in secondo luogo "qual è la finalità della teoria politica?". A questa duplice questione Spinoza risponde attraverso la sua interpretazione di Machiavelli:

- 1) l'oggetto specifico della teoria politica, che può essere prodotto solo tracciando una linea di demarcazione rispetto alle illusioni della morale e dell'utopia, è costituito dall'intreccio di passioni che costituisce e attraversa la società, intreccio il cui nome proprio è *multitudo*;
- 2) la sua finalità risiede nel tentativo di produrre degli effetti di libertà a partire dalla conoscenza di questo intreccio, da una determinata configurazione della *multitudo*.

Riprendiamo da vicino l'interpretazione spinoziana di Machiavelli. Inizialmente, coll'affermare che il proposito del *Principe* è di esporre i mezzi attraverso cui un signore, mosso dalla pura *libido dominandi*, può fondare e mantenere un *imperium*, Spinoza s'interroga sulle finalità reali dell'opera. In effetti rendere pubblico un testo del genere implica il rivelare questi mezzi al popolo e

²²⁷ *TP*, V, 7, p. 296, tr. it. a cura di P. Cristofolini, Pisa, ETS, 2000, p. 85.

²²⁸ *TP*, I, 1, p. 273, tr. it. cit., p. 27.

dunque, in parte, neutralizzarli, come è stato ampiamente sottolineato nella tradizione interpretativa repubblicana di Machiavelli, da Gentili ad Alfieri, da Rousseau a Foscolo.

Il carattere paradossale della teoria politica esposta nel *Principe* è dunque pienamente colto. Contrariamente alla maggior parte delle interpretazioni tuttavia, il paradosso per Spinoza non si iscrive nel dilemma monarchia / repubblica che sembrerebbe richiedere una presa di posizione astratta in favore dell'una o dell'altra forma di governo. Il tessuto di temporalità plurali che costituiscono l'essere stesso della *multitudo* rendono impensabile un intervento politico che, basandosi sull'astratta idea del migliore regime possibile, non tenga conto di questa complessità, pretendendo di istituire nell'istante creatore (nel *fiat* hobbesiano) una sezione d'essenza.

Ogni intervento politico deve essere invece pensato dentro questa trama di temporalità di cui la *multitudo* è costituita, ogni intervento deve avere un carattere strategico – cioè tener conto del complesso gioco delle passioni, delle abitudini e dei costumi – e mai puramente strumentale. Per questa ragione: in presenza di cause strutturali che portano il Principe a comportarsi come un tiranno, il tirannicidio è inutile e privo di qualsiasi senso, poiché è un atto che non può migliorare la situazione e anzi rischia di peggiorarla. Nel caso di una libera moltitudine le stesse cause strutturali rendono privo di senso mettere nelle mani di un solo uomo tutto il potere; infatti, un Principe, non potendo essere amato da tutti, avrà il continuo timore che una parte del popolo si ribelli. Ciò che Spinoza rifiuta, riproducendo del resto letteralmente alcune argomentazioni machiavelliane, è l'idea che l'azione politica possa essere pensata come l'irruzione dell'istante nella linea-tempo: tanto la violenza del tirannicidio quanto quella che dà luogo all'instaurazione di un tiranno sono rese vane dalla complessità dell'intreccio di temporalità che attraversano la moltitudine. Ciò non significa che i cambiamenti radicali non siano possibili: dice semplicemente che sono estremamente rari, perché è difficile portare a compimento un'azione politica capace di volgere in proprio favore l'intreccio complesso di temporalità che costituisce la congiuntura senza farsi travolgere. Prendiamo, per esempio, la descrizione machiavelliana della strategia di Cesare Borgia riguardo all'elezione del nuovo Papa:

[...] lui aveva a dubitare [...] che un nuovo successore alla Chiesa non li fussi amico e cercassi torli quello che Alessandro gli aveva dato. Di che pensò di assicurarsi in quattro modi: prima, di spegnere tutti e' sanguis di quelli signori che lui aveva spogliati, per torre al papa quella occasione: secondo di guadagnarsi tutti e' gentili uomini di Roma, come è detto, per potere con quelli tenere el papa in freno: terzo ridurre el Collegio più suo che poteva: quarto, acquistare tanto imperio, avanti che il papa morissi, che potessi per se medesimo resistere a uno primo impeto²²⁹.

Strategia complessa che, secondo Machiavelli, tiene perfettamente conto della complessità della congiuntura: tempo tra altri tempi però, non irruzione dell'istante del diritto di Dio o della più alta necessità, intervento – potente e insieme fragile – nella congiuntura. Potente perché riconosce la necessità di un'azione estremamente articolata imposta dalla complessità della situazione, fragile perché elemento di una

²²⁹ N. Machiavelli, *Il Principe*, VII, 268.

complessità non dominabile dall'esterno: la contemporaneità della morte di Alessandro e della sua malattia resero vana questa strategia.

Veniamo ora alla seconda citazione. Essa si trova nel primo paragrafo del capitolo X, dedicato all'analisi delle cause dell'alterazione o della distruzione del governo aristocratico, che succede ai due capitoli dedicati allo stato aristocratico (semplice, sul modello veneziano, o federale, sul modello nederlandese), preceduti dai due capitoli dedicati alla monarchia. Qui Spinoza interroga Machiavelli secondo una nuova prospettiva: non si tratta qui di pensare le condizioni dell'azione politica che fonda uno Stato o che produce un cambiamento di forma di governo, ma piuttosto dell'azione che può fare da argine al dissolvimento cui è destinata ogni forma di governo:

Ora che sono stati dispiegatamente mostrati i principi fondamentali di entrambi i tipi di stato aristocratico, rimane da ricercare se essi possano, per qualche causa loro imputabile, distruggersi o trasformarsi in altro [*dissolvi, aut in aliam formam mutari*]. La prima causa di dissolvimento di stati del genere è quella che osserva l'acutissimo Fiorentino nel libro III, capitolo I dei *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, ossia che allo Stato, come al corpo umano, “incessantemente si aggiunge qualcosa che di quando in quando ha bisogno d'esser curato”; è dunque necessario, dice, che di quando in quando accada per gli Stati qualcosa “da ridurgli verso e' principi suoi” [*imperium ad suum principium redigatur*]. Se questo non avviene in un tempo ragionevole i vizi cresceranno a tal punto da non poter essere estirpati se non con lo Stato stesso. E questo, dice, si fa o per accidente estrinseco, o per prudenza intrinseca delle leggi o di un uomo di eccezionale valore [*vel casu contingere potest, vel consilio, & prudentia legum, aut viri eximia virtutis*]. Indubbiamente la cosa è della massima importanza, e ove non si siano prevenuti questi inconvenienti lo stato non potrà durare per propria virtù [*virtus*], ma solo grazie alla fortuna [*fortuna*]; al contrario, ove si sia predisposto il rimedio adeguato a questo male esso non potrà cadere per sua colpa ma soltanto per qualche destino ineluttabile [*inevitabilis aliquis fatus*]²³⁰.

La ripetizione di Machiavelli permette a Spinoza di stabilire uno stretto parallelo tra gli *imperia* e il corpo umano, al cui proposito scrive nell'*Etica* che, “per conservarsi, [...] ha bisogno di moltissimi altri corpi da quali viene continuamente quasi rigenerato”²³¹. Che cosa significa questo postulato se non che la durata di un corpo non ha nulla a che fare con la catena di istanti lockiana, ma è piuttosto una *textura* di durate (e qui Lucrezio è la fonte comune di Machiavelli e Spinoza), in cui il ruolo del *principium individuationis* è giocato dal mantenimento di un ritmo, di una proporzione, come indicano i lemmi IV, V e VI della seconda parte dell'*Etica*²³². Questo rapporto, che è costitutivo della forma di un corpo, può essere modificato dalla malattia e distrutto dalla morte, pensata da Spinoza attraverso il modello dell'avvelenamento, come ha ben mostrato Deleuze²³³. Ciò accade quando l'intervento di uno o più corpi modifica il rapporto di movimento e di riposo tra le parti che compongono il corpo umano.

Così come la pratica medica combatte le alterazioni del rapporto che costituisce il corpo umano, la pratica politica combatte le alterazioni del rapporto che costituisce il corpo sociale. È assai significativo che attraverso la metafora del corpo umano, Spinoza si metta in condizioni di leggere il concetto machiavelliano di

²³⁰ *TP*, X, 1, p. 353.

²³¹ *Eth*, II, post. IV, p. 102, tr. it. cit., p. 139.

²³² *Eth*, pp. 100-101.

²³³ G. Deleuze, “Les lettres du mal”, in *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Les Editions de Minuit, 1981, p. 47.

“principio” in termini di rapporto e non di fondazione originaria. In effetti, Spinoza non attribuisce all’origine dello Stato come all’origine del corpo un valore assiologico, ossia un Senso, un Fine, ma un valore semplicemente ontologico, cioè in termini di causa, o, più precisamente, pensa l’origine come lo stabilizzarsi di un rapporto determinato di movimento e di riposo tra le parti che lo costituiscono²³⁴.

Prendiamo ora in considerazione il testo di Machiavelli che Spinoza ha riassunto nel primo paragrafo del capitolo X:

Egli è cosa verissima, come tutte le cose del mondo hanno il termine della vita loro; ma quelle vanno tutto il corso che è loro ordinato dal cielo, generalmente, che non disordinano il corpo loro, ma tengono in modo ordinato, o che non altera, o, s’egli altera, è a salute e non a danno suo. E perché io parlo de’ corpi misti, come sono le repubbliche e le sette, dico che quelle alterazioni sono a salute, che le riducano inverso i principii loro. E però quelle sono meglio ordinate, ed hanno più lunga vita, che mediante gli ordini suoi si possono spesso rinnovare; ovvero che, per qualche accidente fuori di detto ordine vengono a detta rinnovazione. Ed è cosa più chiara che la luce, che, non si rinnovando, questi corpi non durano.

Il modo del rinnovargli, è, come è detto, ridurli verso i principii suoi. Perché tutti e’ principii delle sette, e delle repubbliche e de’ regni, conviene che abbiano in sé qualche bontà, mediante la quale ripiglino la prima riputazione ed il primo aumento loro. E perché nel processo del tempo quella bontà si corrompe, se non interviene cosa che la riduca al segno, ammazza di necessità quel corpo. E questi dottori di medicina dicono, parlando de’ corpi degli uomini, *quod quotidie aggregatur aliquid, quod quandoque indiget curatione*. Questa riduzione verso il principio, parlando delle repubbliche, si fa o per accidente estrinseco o per prudenza intrinseca. [...] E quanto a questi, convien che nasca o da una legge, la quale spesso rivegga il conto agli uomini che sono in quel corpo; o veramente da un uomo buono che nasca fra loro, il quale con i suoi esempi e con le sue opere virtuose faccia il medesimo effetto che l’ordine²³⁵.

Questo testo, così accuratamente riassunto da Spinoza, non è un passaggio qualsiasi dei *Discorsi*: si tratta di un testo fondamentale in cui sono esposti i concetti chiave dell’ontologia politica di Machiavelli. L’argomento centrale del passo, in cui sono delineate le modalità differenti attraverso cui una repubblica ritorna al suo principio, è sintetizzato da Spinoza con una mimesi persino dello stile del fiorentino: “vel casu contingere potest, vel consilio, & prudentia legum, aut viri eximiæ virtutis”. Uno Stato può ritornare ai suoi principi o grazie a una conquista straniera, come accade per la presa di Roma da parte dei galli nel 390 a. C., oppure per la prudenza delle leggi, cioè grazie ad una legislazione che prevede ciclicamente la reinstituzione dei rapporti di forza che avevano visto nascere lo Stato, o per l’esempio dato dalla virtù di un uomo solo capace di trasmettere i propri valori a tutto il popolo. La disgiunzione fondamentale è dunque: *aut virtus, aut fortuna*. La virtù di un ordinamento statale o di un singolo cittadino, la fortuna sotto forma di caso che riporta lo Stato alla virtù grazie ad un evento esterno ad esso, oppure in persona, come trama di eventi felici che fa sopravvivere uno Stato ormai privo di virtù, oppure ancora come “*fatus aliquis inevitabilis*”, come destino avverso, trama di eventi sfavorevoli, che distrugge uno Stato benché pieno di virtù.

²³⁴ “In nessun modo il ‘ritorno ai principi’ machiavelliano ripete il *topos* platonico della ‘pacificazione originaria’ come assenza di passioni. Al contrario per Machiavelli, l’origine è il luogo in cui con più intensità le passioni vivono e si scontrano”(R. Esposito, “Ordine e conflitto in Machiavelli e Hobbes”, in *Ordine e conflitto. Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*, Napoli, Liguori, 1984, pp. 200-201).

²³⁵ N. Machiavelli, *I Discorsi*, III.1, in *TO*, p. 195.

Come si può vedere chiaramente, non si dà una legge di sviluppo, la teoria politica non è innestata su una filosofia della storia di cui è l'esito necessario²³⁶, né è l'irruzione messianica dell'eternità in un tempo privo di qualità. È rifiutata la secolarizzazione dei due grandi modelli di temporalità cristiana, quello di Paolo secondo cui Dio verrà "come un ladro nella notte"²³⁷ e quello di Gioacchino da Fiore che tripartisce la linea tempo nelle epoche successive dell'umanità²³⁸. La teoria politica è intervento nella congiuntura, intervento in un orizzonte dominato da una temporalità plurale il cui intreccio offre talvolta alla virtù "la miracolosa occasione" e talaltra la rende del tutto inefficace. Questa temporalità plurale, condizione di pensabilità del concetto di occasione a livello ontologico, trova a livello politico il suo nome proprio: *multitudo*.

²³⁶ A questo proposito scrive giustamente Marilena Chaui: «A causalidade imanente de uma sociedade afirma sua singularidade, e não só permite afastar a imagem da história providencial do *progressus*, como também a imagem contrária, a da história come *declinatio*, incessante movimento de queda e de corrupção da boa forma originária» (M. Chaui, *A nervura do real. Imanencia e libertade em Spinoza*, São Paulo, Companhia Das Letras, 1999, p. 83).

²³⁷ *I Tess.* 5, 3.

²³⁸ Sul rapporto tra Gioacchino da Fiore e la filosofia della storia moderna da Vico a Lessing, da Hegel a Marx cfr. K. Löwith, *Meaning in History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1949, tr. it. di F. Tedeschi Negri, Milano, il Saggiatore, 1989.

2. Contributo di Cristiana Zaltieri al Pomeriggio Spinoza

Partirei dalla citazione tratta da *Millepiani* di Deleuze e Guattari, da me utilizzata nelle righe che abbozzavano una risposta alla domanda-guida di questo seminario “Perché studiare Spinoza?” La frase in questione dice: “lo spinozismo è il divenir-bambino del filosofo.”²³⁹ Mi preme soffermarmi su questa frase per evitare di lasciarla in balia di luoghi comuni quali quello del filosofo che deve aspirare a una purezza di mente e di cuore (che poi richiederebbe di esser messo a confronto con la definizione freudiana del bambino come perverso polimorfo) o il richiamo ad una presunta maggior genuinità, ad una naïveté originaria di sguardo del fanciullo a cui ispirarsi perché si dia una filosofia autentica e via di seguito...

In realtà Deleuze e Guattari alludono con quella frase a un abito particolare del filosofo olandese che può indicarsi come “accoglimento dell’evidenza, libero da pregiudizi”; si tratta di un gesto intellettuale che Spinoza reitera, adottandolo dunque come un vero e proprio abito di pensiero²⁴⁰ il quale, ogni volta che si effettua, ha come conseguenza la dissoluzione di un problema della tradizione rivelantesi di fronte all’evidenza dell’esperienza uno pseudo problema, quasi che Spinoza agisse come il bambino della favola “I vestiti dell’imperatore” capace di svelare a tutti – semplicemente dicendo quel che si impone all’evidenza - ciò che da sempre era sotto gli occhi di tutti ma che nessuno sapeva, poteva o voleva vedere.

Vediamo di considerare alcuni esempi di questo gesto speculativo che caratterizza la prassi filosofica spinoziana.

Carlo Sini segnala un’impresa spinoziana sorprendente laddove sottolinea come Spinoza disertò quel luogo così caro alla nostra tradizione metafisica, e difatti assai frequentato da Agostino fino a Leibniz, che è il luogo della interrogazione sulla faticosa questione “Perché l’essere e non il nulla?”. Spinoza non si pone affatto tale domanda e l’attacco potente della sua *Etica* dimostra quanto insensata fosse per lui. Dice la proposizione I della Parte I dell’*Etica*: “*Substantia prior est natura suis affectionibus*”, ossia “La sostanza²⁴¹ precede per natura le sue affezioni.” Detto in altri termini: l’essere ci precede da sempre; non essendo i singoli enti autocreantesi, autoproducentisi, nel linguaggio di Spinoza non essendo essi sostanze bensì affezioni, modi della sostanza, essi accadono a partire da una sostanza sempre a loro

²³⁹ G.Deleuze, F.Guattari, *Millepiani*, sez.II, Castelvecchi, Roma,1987, pp.172-182.

²⁴⁰ Intendo con abito di pensiero una postura filosofica che altro non è se non la reiterazione di un gesto filosofico che, a mio parere, non è meno importante del contenuto vero e proprio della filosofia stessa. Per fare un esempio conosciuto a tutti perché molto studiato, il ricorso al mito costante nella filosofia di Platone è rivelatore di elementi non esplicitati nel pensiero di Platone ma resi innegabili da quell’abito di pensiero quali la consapevolezza di una “insufficienza del logos” di fronte alle questioni nodali, la fascinazione ancora esercitata dal *mythos* come narrazione esplicitiva in quella soglia epocale di costruzione della razionalità, ...

²⁴¹ Preferisco la traduzione di Mignini con l’articolo determinativo a quella di Cristofolini con quello indeterminativo (“una sostanza...”) perché mi pare che meglio si componga con l’introduzione della sostanza già avvenuta nelle definizioni.

preesistente. Detto nel linguaggio di Sini: Il mondo è *signum sui*, non necessita dimostrazione alcuna.²⁴²

Un secondo luogo concerne l'assenza in Spinoza di alcuna fascinazione rispetto al tema della vita come sogno, al dubbio sulla consistenza dell'esistenza e sulla possibilità che l'uomo ha di confondere sogno e vita, scambiando l'uno per l'altra e viceversa, dubbio coltivato da Descartes, da Pascal, da Leibniz, da Calderon de la Barca.

Osserva a proposito François Zourabichvili:

L'eventualità barocca che la vita sia sogno non ha in Spinoza il carattere di una questione filosofica, come in Cartesio e, più ancora forse, in Pascal e in Leibniz. Può solo essere il sintomo di una mente malata. Basta richiamare le premesse, per sentire quanto siamo lontani dal clima delle *Meditazioni*: «uno che sogna può ben pensare di essere sveglio; ma uno che ora è sveglio non può mai pensare di star sognando» (*Breve trattato*, II, 15, 3 [tr. it: 160]).²⁴³

E, per terzo esempio, possiamo osservare che mentre in Descartes l'*ego cogito* si afferma come il risultato di una riduzione, si presenta come l'esito di un processo di pensiero - e sappiamo bene quanta energia argomentativa pone Descartes al servizio di tale trattazione - l' "*Homo cogitat* " di Spinoza (*E,II*, assioma 2) è assioma che si dà come una verità che va da sé, ossia si tratta di un'evidenza che non necessita dimostrazione alcuna.

L'abito particolare di pensiero che si presenta nei gesti speculativi qui considerati è da collocare entro quella che chiamerei un'istanza di "igiene del pensiero" presente lungo tutta l'opera di Spinoza e che mostra due aspetti: da un lato il pensiero deve accogliere ciò che s'impone alla nostra esperienza (la necessità - così centrale nella riflessione di Spinoza - si presenta qui nella figura classica dell'ineludibile), dall'altro occorre tagliare con un "rasoio spinoziano" le idee che il pensiero assume solo sotto la spinta della paura o della speranza, sotto l'egida del senso comune, della forza dell'autorità. In questo caso la "necessità" si presenta in figura di ciò che è essenziale - in direzione di una sorta di francescana "simplicitas" di pensiero che espunga l'effimero, il superfluo, lo spettacolare, l'inessenziale - anche in questo Spinoza appare lontano dallo spirito barocco del suo tempo). Si tratta di una figura della necessità finora poco indagata ma non per questo di scarsa rilevanza in Spinoza. Un'istanza-guida della pratica filosofica spinoziana è infatti il controllo di quella deriva "allucinatoria" sempre presente nel pensiero (come sua potenza ma insieme anche come suo pericolo), laddove ad esempio l'immaginazione - e la memoria - hanno il potere di fingere e creare ciò che non c'è (e questo può essere mirabile) e poi però condannano l'uomo all'imperio del sogno e dell'illusione laddove ad essi si attribuisca realtà. La lotta contro la superstizione è un aspetto, insieme all'accoglienza dell'evidenza, di quella igiene posturale di pensiero che conduce all'etica. Il cammino dell'etica è anche la liberazione dall'illusione e dall'infelicità che all'uomo ne deriva.

²⁴² C. Sini, *Archivio Spinoza. La verità e la vita*, Ghibli, Milano, 2005.

²⁴³ F. Zourabichvili, *Spinoza. Una fisica del pensiero*, Negretto, Mantova, 2012, p.215.

Vale la pena tornare al testo di Deleuze e Guattari per chiarire ciò che i due filosofi assumono da Spinoza autorizzandoli a dichiarare: “lo spinozismo è il divenir-bambino del filosofo”. In questo caso si tratta per loro di sottolineare una modalità nuova, inedita, di valutazione degli enti suggerita dal pensiero di Spinoza, che può così essere definita: non gerarchica, macchinica e affettiva (per Deleuze e Guattari tali caratteri si possono vedere in atto anche nel pensiero infantile). Non gerarchica perché gli enti, nel pensiero spinoziano, sono posti su uno stesso piano d'immanenza, sono tutti egualmente modi della Sostanza, non sono ripartiti e divisi secondo forme sostanziali o essenziali, secondo generi e specie, né vi è tra di loro chi è più vicino o più lontano dalla Sostanza(come accadeva invece nel neoplatonismo rispetto all'Uno). Per un bambino, non ancora educato all'abito classificatorio della nostra cultura, agli alberi definitivi in essa costruiti, l'esplorazione del mondo procede libera da elementi pre-giudiziali, per un filosofo una tale esplorazione libera è impresa difficile: comporta quella che potremmo definire una capacità d'oblio della memoria sociale intorno alle categorie conoscitive imperanti che se a Spinoza riesce bene, rimane comunque un esercizio arduo da compiere.

In secondo luogo la valutazione spinoziana è definita da Deleuze e Guattari “macchinica” perché gli enti non esistono di per sé, come atomi, monadi solitarie, ma si offrono all'esperienza umana solo entro concatenamenti con altri enti, entro composizioni macchiniche. Il termine “macchinico” è tipicamente deleuziano-guattariano e qui sta a indicare sia l'interazione continua tra la moltitudine dei modi sia la produzione di effettualità, di realtà che è all'opera in tale interazione.

Infine, tale prassi di pensiero può esser detta “affettiva” perché la domanda filosofica non è più quella “definitoria”, quella socratica che chiede “che cos'è?”(*ti esti?*) bensì è una domanda che chiede “che cosa può?”, cosa può fare o subire un ente, qual è la sua potenza di affettare di sé i modi che incontra e di essere affetto da essi. Questa modalità “pragmatica” di pensare gli enti, nel senso di ciò che essi possono fare, è tipica del pensiero infantile per il quale il cavallo, ben prima che un mammifero quadrupede, è quell'ente che nitrisce, che galoppa, che scalcia, che può essere ferrato, che può essere cavalcato...

Il tema dell'”anomalia spinoziana”, come ciò che in Spinoza sconcerta perché ne fa un *unicum* lungo la storia del pensiero occidentale, tema molto frequentato e variamente declinato nella letteratura critica attuale, è a mio parere legato all'attitudine speculativa che ho cercato di descrivere. Il “divenir-bambino” dello spinozismo di cui parlano gli autori di *Millepiani* allude inoltre alla collocazione marginale di Spinoza nella nostra tradizione

(anch'essa effetto dell'anomalia spinoziana) perché indica un movimento verso ciò che è inevitabilmente minoritario rispetto all'adulità e alla sua autorevolezza e potestà.

Mi limito qui a ricordare che, a proposito dell'anomalia costituita dal pensiero di Spinoza, si parla di:

1) anomalia delle fonti poiché Spinoza univa ad un certa diffidenza per Platone e Aristotele, dichiarata più volte, nel *Trattato teologico politico*, nelle *Epistole*, un commercio profondo con la

tradizione di pensiero ebraica. Con tale tradizione “*Spinoza ebbe maggior dimestichezza e maggior frequentazione, prima e dopo, e nonostante, lo herem del 1656*” (M. Chamla, *Spinoza e il concetto della Tradizione ebraica*”, F. Angeli, Milano, 1996, pag.37);

2) anomalia filosofica poiché a) come osserva Vittorio Morfino:

Il pensiero di Spinoza (...) assume sempre più agli occhi contemporanei la caratteristica di antidoto contro ogni ricostruzione olistica della storia della metafisica, sia essa pensata nella forma dell'identità hegeliana di tempo e concetto o in quella heideggeriana dell'oblio dell'essere (V.Morfino, *IncurSIONI spinoziste*, Mimesis, Milano, 2002, pag.31).

Morfino ha ben dimostrato come la declinazione particolare del materialismo dell'aleatorio e della contingenza di Spinoza non si lascia serrare nella definizione onnicomprensiva della metafisica, della modernità, ecc...

b) secondo lo schema di Foucault (*Le parole e le cose*) poi, Spinoza sta con gli antichi, quasi ultimo rappresentante del pensiero ermeneutico del Rinascimento, però spezza il legame con la somiglianza, dunque in questo sta con i moderni, ma in modo anomalo perché non risponde al paradigma classico della rappresentazione (dualista-cartesiano) e non oppone necessariamente mathesis e ermeneutica (L.Vinciguerra, *La semiotica di Spinoza*, ETS, Pisa, 2011, p.135).

3) anomalia politica, laddove per esempio Antonio Negri afferma che Spinoza supera il contrattualismo che domina l'intera filosofia politica moderna. (vedi A.Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli, Milano,1981) o laddove, come sottolineano Morfino, Balibar e altri studiosi dello Spinoza politico, in Spinoza non è l'individuo a porsi come origine della comunità che si presenterebbe come un risultato, un derivato, dell'unione degli individui originari (dovuta alla paura, all'utile, alla simpatia...) bensì individui e comunità sono insieme da sempre o meglio, l'origine del politico è in quel transindividuale da cui possono emergere e gli individui e la comunità.

A proposito dell'anomalia filosofica rappresentata da Spinoza, vorrei qui segnalarne una declinazione alquanto attuale: se Spinoza si pone al di là della partizione classica tra razionalisti ed empiristi – come già sottolineava Giorgio Colli nella bella introduzione all'*Etica* pubblicata da Boringhieri – occorre aggiungere che, laddove interroghiamo il pensiero spinoziano riguardo alla *querelle* che negli ultimi tempi imperversa sui media tra ermeneutici-postmoderni *versus* realisti o neo-realisti - si va a scoprire che Spinoza non si lascia ascrivere ad una parte o all'altra di tale partizione ma che, piuttosto, seguirne il pensiero può indicarci i limiti sia dell'una sia dell'altra posizione.

Infatti, non possiamo collocarlo tra gli ermeneutici perché il mondo c'è prima di noi, è prima di ogni nostra interpretazione, ma neppure è da collocare tra i realisti perché il mondo non è qualcosa che è posto al di là, di fronte, rispetto al singolo modo che io sono. Anche se il processo della comprensione prevede per Spinoza vari passaggi capaci di superare l'idiosincrasia della conoscenza prevedendo un possibile accesso a una ragione adeguata, comunque sia, tale processo si radica nel corpo che ognuno di noi è, dipende da quella particolare declinazione della potenza di Dio che ognuno di noi è. E questo perché Spinoza - a differenza di molti nostri contemporanei non si

lascia imbrigliare entro il dualismo cartesiano che ancora la fa da padrone in un dibattito come quello sul nuovo realismo e mette in causa quel fronteggiarsi di mente e mondo, di *cogito* ed *res extensa*, che tale dualismo prevede.

Teniamo presente che Spinoza usa costantemente nelle definizioni il verbo coniugato alla prima persona: “*intelligo*”, ossia “intendo”. Quasi come ad indicarci un lavoro in atto, quello dell’*intelligere*, dell’uso autonomo dell’intelletto, quasi a mostrare ai lettori l’officina del pensiero che sta dietro alla struttura dell’*Etica*, nella quale l’artigiano Spinoza, il molatore di lenti, va a costruire il suo pensiero. Spinoza vuol dire che sta esercitando il proprio intelletto, non riportando ciò che la tradizione ha detto, ciò che l’*auctoritas* imporrebbe...

“La lingua di Spinoza ci ripete costantemente quando definisce “*intelligo*”, ossia, intendo, parlo in un senso eterno, non in base a quel che so dall’insegnamento scolastico.” (Zourabichvili, *FP*,145)

Quando dunque intendo indicare in Spinoza un maestro del pensiero libero, lo faccio aldilà della sua esplicita, intenzionale e argomentata difesa della libertà d’espressione per sottolineare piuttosto e ancor prima una particolare postura del pensiero, un’etica per l’appunto, che lo conduce a smascherare come infondati tutta una serie di costrutti speculativi della nostra tradizione

Questo *ethos* è al lavoro in tutta l’opera di Spinoza.

Se prendiamo il tema delle passioni, su cui ho avuto modo di lavorare ²⁴⁴, anche in questo ambito la libertà di pensiero fa emergere delle novità di grande rilievo che hanno ricadute notevolissime per l’antropologia, la teologia, l’etica e la politica di Spinoza.

- 1) Spinoza nega l’assunto tradizionale che vede le passioni come scaturenti dal corpo e dalla sua passività, mentre egli le considera originate dalla finitezza del singolo modo e dal suo originario con-essere con gli altri modi. Di qui il venir meno di un’istanza di giudizio su di esse che dal platonismo in poi era legittimata (dalla gerarchia di anima e corpo, dal loro dualismo, ecc...) e la volontà di conoscerle come esito delle intersezioni dei modi.
- 2) collegato al punto 1) : negazione dell’attribuzione delle passioni a Dio con la critica dell’immagine antropomorfa della divinità quale superstizione comune a tutte le religioni dell’Occidente (e non solo).
- 3) sempre collegato al punto 1) vanificazione dell’idea del cammino del saggio come eliminazione delle passioni e profilarsi di un cammino di saggezza come conoscenza delle passioni e trasformazione attiva di esse.
- 4) origine “pativa” del politico che di tale natura prima non si libera mai.
- 5) illusione della libertà

Per concludere mi soffermerei sul ruolo essenziale svolto da quella che chiamerei “logica affettiva” nel processo di formazione dell’individuo e, insieme, del politico.

La presenza costante delle passioni nel percorso di pensiero di Spinoza rimanda

²⁴⁴ C.Zaltieri, *Spinoza e lo stato delle passioni*, in appendice a R.Fabbrichesi, *Costruzione del significato e orbita delle passioni*, CUEM, Milano, 2006, pp.124-138; C.Zaltieri, *Divenir-cittadino. Spinoza e l’educazione del civis* in “Rivista Cqia”, n°4, al sito www.cqiarivista.eu.

anch'essa alla volontà del razionalista Spinoza di restare fedele all'esperienza. In tale senso parlare dell'uomo senza parlare di passioni sarebbe come tradire ciò che l'esperienza ci mostra con evidenza inconfutabile: le passioni non sono vizi, ossia degenerazioni della natura umana, bensì

[...] proprietà della natura umana, che ad essa competono così come alla natura dell'aria appartengono il calore, il freddo, la tempesta, il tuono e cose simili, le quali, benché moleste, sono tuttavia necessarie e possiedono cause certe, per mezzo delle quali ci sforziamo di comprendere la loro natura.²⁴⁵

Ogni ente finito essendo consegnato a una convivenza con una molteplicità di altri enti, non può che incontrarli, subirne gli effetti, modificarsi al loro contatto e, a propria volta, modificarli. Le passioni dunque caratterizzano ogni modo finito, uomini, animali...in differenti declinazioni che non sono differenti solo da specie a specie - per cui ci saranno l'amore umano, l'amore equino, quello canino, ecc, - ma anche da individuo a individuo, essendo ogni singolo un modo unico di espressione e di declinazione della potenza divina.²⁴⁶

Affezione è il termine che indica in Spinoza sia le passioni come affezioni del corpo sia le idee corrispondenti a tali affezioni nella mente, perché sia il modo finito dell'estensione - che è il corpo - sia il corrispondente modo finito del pensiero, che è la mente, sono affetti in molteplici modi dagli altri corpi e dagli altri pensieri. Le affezioni del corpo comportano variazioni della sua potenza, del *conatus*, che è l'espressione della potenza di Dio nel modo del singolo corpo e nel modo della singola mente; saranno affetti di letizia se incrementano tale potenza, saranno invece affetti di tristezza se la decrementano. Le idee di tali affezioni comportano incremento o decremento della potenza della mente, anch'essa espressione del *conatus*. Inoltre gli affetti sono azioni laddove noi siamo causa adeguata di ciò che avviene in noi o fuori di noi, sono passioni laddove siamo solo cause parziali degli affetti che ci accadono. Solo gli affetti attivi incrementano davvero la potenza dell'individuo, ma se le passioni ci sono date con l'esistenza stessa e quindi accomunano tutti gli uomini, gli affetti attivi sono invece una conquista lenta e faticosa per l'uomo, compito di quella "trasformazione" del singolo che dovrebbe accompagnare ogni formazione degna di tal nome.

Nonostante corpo e mente non possano interagire l'uno con l'altra perché per Spinoza appartengono a diversi attributi della sostanza divina - il primo a quell'espressione di Dio che è l'attributo dell'estensione e la seconda all'altra espressione divina che è l'attributo del pensiero - nondimeno la mente è l'idea del corpo e dunque si modifica mentre (*simul*) si modifica il corpo²⁴⁷. Da ciò Spinoza può

²⁴⁵ B.Spinoza, *Trattato politico*, cap.I,4; tr.it. di O. Proietti in B.Spinoza, *Opere*, op.cit. D'ora in poi TP seguito dal numero romano del capitolo e dal numero arabo del paragrafo.

²⁴⁶ Dice in modo efficace C.Sini nel suo *Archivio Spinoza. La verità e la vita*, op.cit: "La passione è questo aver sempre da misurare, a partire da sé, la propria estensione e l'estensione di tutti gli altri corpi." (p.297).

²⁴⁷ Anche a proposito della relazione tra corpo e mente Spinoza rappresenta un'anomalia all'interno della nostra tradizione. A tale proposito si potrebbe parlare di un "monismo anomalo" che non

concludere che “la mente umana è atta a percepire moltissime cose, e tanto più è atta quanto più numerosi sono i modi nei quali il suo corpo può essere disposto.”²⁴⁸ A un corpo che incrementa negli incontri, fortunati, la propria potenza corrisponde una mente anch’essa resa più potente, questo crede Spinoza.

Le passioni del corpo, ossia le sue modificazioni di potenza a contatto con altri corpi, sono alla base - nella mente - dell’immaginazione che è costellazione conoscitiva cui appartiene anche la sensazione e la memoria, entrambe espressioni parallele nella mente delle affezioni del corpo. Ora, la passione, pur indicando passività e dunque incapacità di dirigere con padronanza il *conatus* verso un incremento (infatti laddove nelle passioni di gioia questo incremento si verifica è comunque subito come ogni accadimento e i tal senso non padroneggiato dall’individuo), è nel contempo l’espressione di una potenza d’essere affetti, di una capacità di modificarsi di fronte agli incontri, peraltro del tutto singolare.

La mente, spinta dal *conatus*, si sforza di immaginare ciò che incrementa la potenza d’agire del corpo e allontana da sé ciò che diminuisce la potenza sua o del corpo. Questo significa che per Spinoza allo sforzo stesso della conoscenza soggiace una “logica” affettiva che spinge l’immaginazione in direzione di un incremento del *conatus*. Non è allora pensabile liquidare le passioni come ostacoli da rimuovere per giungere alla conoscenza perché esse sono invece la sotterranea potenza motrice della conoscenza stessa.

Un primo assunto che Spinoza potrebbe indicare come fondamentale concerne proprio l’indissolubile legame di passioni e conoscenza: agire sulla formazione significa aver sempre a che fare con la moltitudine delle passioni e lavorare, quindi, in primo luogo su modificazioni “patiche”.

Spinoza pensa inoltre che la *fluctatio animi*, spesso sperimentata nella vita affettiva degli uomini, sia il frutto di una molteplicità di parti di cui ogni corpo è costituito. Questa moltitudine che compone ogni singolo modo si contrappone all’idea dell’unicità e semplicità dell’identità e permette che un singolo incontro possa generare nell’individuo passioni contrastanti così come l’ingestione di un cibo dal gradevole sapore può dare piacere ad alcune parti del corpo (le papille gustative che lo gradiscono) ma nello stesso tempo indebolirne altre con cui entra in conflitto (lo stomaco che non lo tollera). Tale conflitto è la base ontologica delle fluttuazioni dell’immaginazione, anch’esse dunque da tenere in considerazione, da parte di chi educa o di chi governa, come peculiarità ineliminabili della natura umana.²⁴⁹

Spinoza descrive poi una sorta di effetto di rimbalzo dell’immaginazione sulle passioni, dato che il potere dell’immaginazione, piccola esplicitazione di quello che la

prevede la riduzione di uno all’altro come nel materialismo volgare ma che prevede invece una differente materialità del pensiero (cfr. F.Zourabichvili, *FP*, op.cit.).

²⁴⁸ B.Spinoza, *Etica*, II, XIV, tr.it. di F.Mignini in B.Spinoza, *Opere*, op.cit. D’ora in poi *E* nel testo, seguito dal numero romano della parte e dal numero romano della proposizione con l’eventuale aggiunta di “dim.” per “dimostrazione” e di “sc.” per “scolio”.

²⁴⁹ A proposito dell’originale teoria spinoziana dell’identità cfr. V.Morfinò, *Il tempo della moltitudine. Materialismo e politica prima e dopo Spinoza*, Manifestolibri, Roma, 2005, specialmente il capitolo *Intersoggettività e transindividualità. A partire da Leibniz e Spinoza*.

mente può fare, incide sulla nostra vita affettiva, ne dilata l'ambito, ne ingigantisce gli effetti, a partire dalla sola evocazione di immagini che, in assenza delle cose, sono comunque capaci di rattristarci o rallegrarci. All'immaginazione dobbiamo un ampliamento della gamma delle passioni: infatti speranza, paura, rimorso, ad esempio, si riferiscono ad immagini di cose passate o future che non scaturiscono empiricamente da incontri con corpi presenti ma che erompono dal potere evocativo dell'immaginazione. Tali passioni sono inevitabilmente portatrici di una *fluctatio animi* perché sono accompagnate dall'idea di dubbio, in quanto manca sia alle cose passate sia a quelle future la certezza che è propria solo dell'esperienza *hic et nunc*. Possiamo pensare che tali passioni siano le meno adatte, proprio per la fluttuazione che le caratterizza, ad essere trasformate in affetti attivi, in azioni. Eppure, come Spinoza considererà sia nell'*Etica* sia specialmente nei suoi scritti politici, proprio paura, speranza, senso di colpa... sono le passioni da sempre alla radice dell'istanza politica e utilizzate dal potere per il controllo della moltitudine. A tale riguardo, la valutazione di Spinoza è complessa e articolata. Infatti, idealmente il fine etico che Spinoza indica al saggio è la liberazione dal dominio delle passioni tristi, che decrementano il *conatus* o di quelle che, come la speranza, pur essendo di gioia, richiedendo il lavoro dell'immaginazione proiettiva, difficilmente possono farci passare al regime attivo della ragione. Ma, nello stesso tempo, Spinoza comprende l'istanza "politica" – e educativa - che alcune passioni tristi "nei fatti" portano con sé. La questione, non da poco, si pone nei termini seguenti: se vivere secondo il dettame della ragione è l'esito di un percorso che pochi raggiungono, la dimensione politica è invece l'orizzonte della vita di tutti, che siano saggi o no; occorre allora tener conto della valenza politica che passioni come l'umiltà, il pentimento, la paura possono assumere. Tutti questi affetti

[...] recano più utilità che danno; perciò, se si deve peccare, si preferisce peccare da questa parte. Infatti, se gli uomini impotenti d'animo fossero tutti ugualmente superbi, se non si vergognassero di nulla e di nulla avessero paura, come potrebbero essere congiunti e costretti da vincoli? Il volgo incute terrore se non è vinto dalla paura. Perciò non meraviglia che i profeti, che provvidero all'utilità comune e non di pochi, abbiano raccomandato tanto l'umiltà, il pentimento e il rispetto. In verità, quelli che sono soggetti a questi affetti possono essere guidati molto più facilmente di altri a vivere finalmente, sotto la guida della ragione, cioè di essere liberi e a godere della vita dei beati. (E,IV,LIV, sc.)

Spinoza dunque ci fa capire: un conto è il saggio, l'uomo non impotente d'animo, liberato dalle passioni tristi attraverso un percorso di conoscenza, di adeguazione delle proprie idee, di controllo dell'immaginazione e della memoria... Ma laddove consideriamo gli uomini per lo più impotenti d'animo? In tal caso vi è una sorta di "ragion d'essere" di tali affetti nel processo educativo di ognuno perché passare attraverso la loro forza intristente è anche travaglio utilizzabile in vista di un possibile passaggio verso la guida della ragione che è conoscenza adeguata della realtà e dunque implica una trasformazione delle passioni(subite) in azioni. E poi, come acutamente osserva Deleuze: "Lo Stato non è affatto un'unione razionale" perché nasce dalle passioni, in primo luogo da queste che abbiamo

nominato, ma per Spinoza “alla fine e malgrado tutto, è nello Stato che l’uomo può diventar razionale ed è sempre nello Stato che l’uomo guidato da ragione può ritrovare le migliori condizioni di vita.”²⁵⁰ Infatti, Spinoza spiega ampiamente nell’*Etica*, laddove si traccia un percorso di perfezionamento del singolo, come a tale perfezionamento nulla è più utile all’uomo dell’altro uomo e come dalla vita in società l’uomo tragga ben più utile che danno: “l’uomo è un dio per l’uomo”.(E, IV,XXXV, sc.) Occorre chiarire cosa si celi dietro il concetto di “utile” qui evocato da Spinoza. Non si tratta di mera hobbesiana conservazione dell’esistenza, Spinoza parla piuttosto di “conservazione della natura” (E,IV,XXXI) che è cosa diversa: l’accordo politico tra gli uomini può meglio conservare la natura del singolo, ossia quella sua unica, specifica espressione della potenza di Dio che ogni singolarità è. Giustamente osserva Bonicalzi:

L’utile adombra una convergenza tra virtù e potenza, non indica strategie di efficacia pratica o realizzazioni finalistiche, ma il riunirsi in società produce nell’uomo l’effetto di un aumento di potenza.²⁵¹

D’altro canto la natura propria delle passioni mostra uno *sparagmos* mai riducibile all’unità. Infatti tale natura è all’insegna della contraddizione, della lacerazione insolubile perché soggetta a fluttuazioni e convivenze tra contrari, impensabili per la logica, all’interno di un medesimo individuo e, a volte, addirittura per il medesimo oggetto: amore e odio, speranza e paura...; esprime pluralità incomponibili perché le passioni, come si è detto, sono diverse non solo da specie a specie ma anche da individuo a individuo (non si dà un amore uguale ad un altro, una tristezza uguale ad un’altra...). Per cui Spinoza può asserire senza tema di contraddirsi: “ In quanto gli uomini sono soggetti alle passioni non si può dire che si accordino per natura.” (E,IV,XXXII)

Dunque, siamo sì destinati al con-essere, ma non conveniamo per natura perché siamo differenti in quanto le passioni che ci muovono sono molte e diverse.

All’educazione del *civis* si chiede di cooperare alla costruzione di quel “convenire” dei molti che non ci è dato per natura ma che è “utile” affinché ognuno di noi possa esprimere al meglio la propria natura.

Il tratto di congiunzione e separazione dei modi, quel *con* che divide e insieme unisce (ciò che Jean Luc Nancy, e prima di lui Hannah Arendt, hanno indicato come luogo eminente dell’elemento “politico”) è relazione patica; il *clinamen* si esprime paticamente. L’alterità che mi si rivela nella passione non è un Altro ineffabile, mistico, ma è ogni singolo modo nella sua potenza di rendermi affetto di sé, che si fa presente in me nei suoi effetti; né tantomeno è un altro facilmente “addomesticabile” dall’*Ego* perché, nell’esperienza della passione, io inevitabilmente subisco la sua indomabile alterità.

²⁵⁰ G.Deleuze, *Spinoza et le problème de l’expression*, Minuit, Paris,1968; tr.it. di S.Ansaldi, Quodlibet, Macerata, 1999, pp.208 e 210.

²⁵¹ F.Bonicalzi, *L’impensato della politica. Spinoza e il vincolo civile*, Guida, Napoli, 1999,p.68.

Gilbert Simondon, che al processo d'individuazione ha dedicato gran parte della sua solitaria e fino ad oggi poco riconosciuta ricerca, coglie proprio nell'elemento patico, affettivo, quel potenziale magmatico, meta-stabile di realtà pre-individuale che ogni processo d'individuazione si porta appresso. La carica dell'affettività è fondamento per l'emozione che Simondon legge come quell'articolarsi della forza dell'affettività in significato, capace di effettuarsi nel processo d'individuazione che si attua solo nella relazione tra essere individuato e collettivo.

L'emozione è questa individuazione che si sta compiendo nella presenza transindividuale, ma l'affettività precede e segue l'emozione; nel soggetto, essa è ciò che esprime e perpetua la possibilità di individuarsi in collettivo. È l'affettività a far sì che la carica di natura pre-individuale divenga supporto dell'individuazione collettiva;²⁵²

L'emozione esprime dunque le forze pre-individuali messe al servizio del processo dell'individuazione, la sua presenza è lì a ricordare quanto tale processo possa essere fragile, sempre passibile di sfaldamenti e regressioni dell'io, ma l'emozione non è sintomo di disorganizzazione del soggetto, in essa semmai si offre l'innescò di una nuova strutturazione che potrà stabilizzarsi solo nel collettivo. Infatti il luogo proprio dell'emozione non è l'interiorità del singolo bensì ciò che Simondon chiama "transindividuale", ossia quello spazio tra gli individui che si costituisce insieme a loro, non dopo di loro e che è il luogo sorgivo del politico. Si tratta di un concetto che molto deve a Spinoza, aldilà del fatto che Simondon non lo riconosca espressamente. Morfino e Balibar hanno visto nel *transindividuale* un concetto che ben si attaglia alla filosofia di Spinoza nel momento in cui il suo oggetto non è un soggetto atomico, né cartesiano né empirista in quanto la fitta trama delle relazioni entro cui individuo e collettività si formano insieme.

L'educazione del *civis* dovrà costantemente lavorare sulle relazioni effettive e affettive che il collettivo costituisce, cercando di individuare le patologie, di implementarne gli elementi capaci di arricchire la vita del collettivo e di potenziare, insieme a quest'ultima, l'espressione dell'individuo impegnato in una fase delicata del – mai compiuto - processo d'individuazione.

Le alternative nette come quelle di privilegiare nell'educazione il collettivo oppure l'individuale non hanno senso, spinozianamente parlando, come non ha senso optare per una posizione "individualista" oppure "comunitaria": individuo e moltitudine insieme si costituiscano, insieme si incrementano o si impoveriscono.²⁵³

Nessuna collettività, nessuno Stato può vigoreggiare sulla base di un sacrificio dell'individualità (ecco perché la stessa ragion di Stato dovrebbe suggerire il sostegno pieno al processo d'educazione del singolo), come nessun processo d'individuazione avrà tutta l'energia che gli serve se il collettivo - entro il quale accade - intristisce.

Si è detto che la stessa ricerca naturale dell'utile conduce l'uomo alla convivenza civile, che la naturalità delle passioni porta il singolo alla comunità politica. Ma

²⁵² G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva. À la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité*, Aubier, Paris, 1989; tr. it. di P. Virno, DeriveApprodi, Roma, 2001, pp.93-94.

²⁵³ E. Balibar, *Spinoza. Il transindividuale*, Ghibli, Milano, 2002, pp.39-40.

sbaglia chi pensi che per Spinoza le passioni garanti della convivenza civile siano “naturali” nel senso di immodificabili, non “educabili”. Qui sta la sua differenza con l’ “acutissimo” Machiavelli: per Spinoza è possibile la trasformazione dell’uomo “naturale”, gli affetti sono sì eventi incontrollabili al loro nascere, ma poi – come si è detto - sono plasmabili, in primo luogo attraverso le connessioni immaginative e dunque possono mutare segno entro una prassi educativa adeguata.(E,III,LV sc. e E III, “Definizione degli affetti”, XXVII, spiegazione).

A questa potenza dell’educazione Spinoza si riferisce quando scrive:

In questa vita, dunque, siamo spinti soprattutto a far sì che il corpo dell’infanzia si trasformi, per quanto la sua natura consenta e vi sia disposta, in un altro che sia atto a moltissime cose e si riferisca a una mente che sia il più consapevole di sé e di Dio e delle cose [...]. (E,V,XXXIX,sc.)²⁵⁴

²⁵⁴ La questione dell’esistenza di una pedagogia spinozista, ancor poco indagata, è posta da François Zourabichvili nel suo *Enfance et royauté. Le conservatisme paradoxale de Spinoza*, PUF, Paris, 2004, tr.it. in corso di pubbl., Negretto Editore, Mantova. In questo testo Zourabichvili espone le linee guida di quella che potrebbe essere una pedagogia spinozista: “1) Educare in modo uguale tutte le attitudini del corpo e sviluppare la potenza dello spirito; 2) sollecitare la speranza piuttosto che la paura, apprendendo ad agognare delle ricompense immanenti (*acquiescentia in se ipso*, virtù); 3) adattare se stesso alla comprensione dell’allievo, seguendo il *leitmotiv* della concezione spinoziana del profetismo (prima il nocciolo comune a tutte le religioni, amore del prossimo, giustizia e carità, in seguito – non appena possibile - le matematiche più per la loro qualità formativa che per il loro contenuto proprio); 4) e infine, mai dimenticare il legame di ragione e affetto.” (F.Zourabichvili, *Enfance et royauté. Le conservatisme paradoxale de Spinoza*, op.cit. pp.171-172, tr. mia)

3. Contributo di Patrizia Pozzi al “Pomeriggio Spinoza”

Goethe scrisse a Jacobi: “Spinoza quando lo leggo riesco a spiegarmelo solo in base a lui stesso. Perché linguaggio e pensiero sono in lui uniti così strettamente che a me pare che si dicano di lui cose completamente diverse se non si usano le sue stesse parole”.

Commentando la necessità di parlare di Spinoza con le nostre parole, aggiunse che nel nostro sforzo l’esito supremo di tutte le sue idee più sottili appare spesso interrotto.

Noi abbiamo molte categorie per affrontare Spinoza, euristicamente efficaci. Ma non ci bastano mai. Abbiamo bisogno di trovare qualcosa di nuovo per entrare nel mondo spinoziano.

Alla domanda – perché studiare Spinoza la mia personale risposta, la mia storia, il mio riferimento biografico, è questo: io volevo capire l’infinito, affrontare le filosofie dell’infinito. Avevo vent’anni mi affascinava Bruno.

Dal Pra mi consigliò i *Saggi sull’ontologia di Spinoza* di Piero Di Vona. Era uno studio su Spinoza in due tomi densissimi che partiva dalla Scolastica seicentesca: Francisco Suarez. E, aggiunse Dal Pra, prima si legga il *Breve trattato* (Breve trattato su Dio, l’uomo e la sua beatitudine, 1660).

Il *Breve trattato* è meno strutturato dell’Etica ma è pur sempre un’opera che dichiara, ossia definisce, ciò di cui parla. In essa tutto quello che è detto ha ragione di esser detto almeno all’interno di quel testo stesso.

Esiste un problema del rapporto di Spinoza con le sue tradizioni: pensiamo a Bacone quando parla degli *eidola theatri* (diciamo, della “tradizione filosofica”). Bacone dice di liberarcene.

Spinoza non inventa un linguaggio. I termini di Spinoza andrebbero tutti compresi nella loro specificità e dal confronto implicito con la tradizione di quel linguaggio, nella storia che li giustifica, perché la sua esigenza di interpretare il reale ha bisogno di un logos.

E l’infinito?

Il concetto di infinito è determinante per affrontare la filosofia di Spinoza: Sostanza Dio Eternità... Nel *Tractatus De Emendatione Intellectus* Spinoza dice che noi siamo propensi ad accogliere termini di cui abbiamo esperienza.

I termini che vanno al di là della nostra esperienza, Spinoza li introduce tramite la negazione: infinito è non-finito, è una possibile linea di tensione, è la tensione dell'essere umano dal finito all'infinito.

Cantor, un genio non solo matematico che è anche profondamente religioso, parlando del trans-finito in matematica, cita spesso Spinoza, perché nei numeri transfiniti abbiamo l'espressione di questa nostra ricerca dell'infinito.

Allora: studiare Spinoza perché? Tu, dico io, recita L'infinito di Leopardi – se ti piace, se ti risuona qualcosa della plotiniana bellezza, della platonica bellezza. come il sole che illumina la caverna allora leggi Spinoza! è una via di conoscenza e di dubbio che è davvero un punto centrale della storia del pensiero, perché scardina tutto quello che abbiamo assunto all'interno di una tradizione.

Scavare nel linguaggio di Spinoza è cercare la definizione, è scavare in una miniera di disponibilità, di evocazioni. E spiegare tutto dall'interno.

Questa forza del pensiero dà forza alla sua evidenza, mantiene l'evidenza e tende a qualcosa che va al di là. Parte dalla Sostanza. In latino è Substantia ma il latino non ha né l'articolo determinativo né quello indeterminativo. Spinoza cerca l'unità (è un po' come Anselmo di Aosta). Allora dice che la Sostanza è Dio. Al tempo stesso è convinto che in Dio sedimenti qualcosa che porta alla visione dell'eternità.

Spinoza scrive in latino, parlava in spagnolo, anche in olandese, e in portoghese (anzi, questa era la lingua dei sefarditi). Ne vengono difficoltà oggettive. Qual è allora la sua lingua? Imparò il latino probabilmente da un ex-gesuita, Franciscus Van den Elden (che finirà impiccato in Francia). Lo imparò insomma da grande: è come se l'humus di questa lingua trasparisse proprio perché ha dovuto impararla. Legge la Bibbia come un documento storico. Autori della contemporaneità da Marx a Freud a Darwin – si ritrovano in Spinoza o personalmente si legano a lui. La sua opera di invenzione ha evidentemente dato frutti.

Torniamo all'ebraico. L'interprete di Spinoza Silvan Zac, accostandolo per confronto e analisi alla Sacra Scrittura (si vedano le fotocopie). sostiene che Spinoza pensava a Dio come all'Ens qui semper existit et semper existet. Sostiene che Spinoza interpreta il Tetragramma come sintesi di tre forme

YOD

E

VAN (?)

ossia futuro

passato

presente

Nel Tetragramma c'è l'essere nell'eternità che però si esprime nel tempo. Per dirla con Spinoza,

Sostanza e Modo hanno un rapporto di immanenza, perché la Sostanza è nei Modi che si manifesta, è. Quasi plotinianamente è.

Zac: forse Spinoza nel *Tractatus theologico-politicus* (1670) ci dice chi è Dio nella scansione del tempo. Nell'orizzonte ebraico (che, si badi, è prassi non è teologia) è difficile distinguere tra trascendenza e immanenza. Spinoza cercava di parlare in latino a chi lo ascoltava in latino cercando una universalità che andasse oltre il latino.

Ciò che noi abbiamo sono le parole. Anche le nostre parole si affannano da secoli intorno a questo autore. Alla sua impresa di unire pensiero e parole, come ha detto Goethe, quasi facendo il punto del pensiero che fino a lui era arrivato.

4. Dibattito sul “pomeriggio Spinoza”.

Intervento di Maria Regina Brioschi: Mi interessa avere ulteriori elementi su due punti. Il primo riguarda il tema della ontologia della relazione, questo perché io dalla vulgata ho presente soprattutto il tema della sostanza. L'altro punto che vorrei fosse ripreso riguarda la evidenza di cui si è prima parlato.

Risposta di Morfino sulla ontologia della relazione: per l'ontologia della relazione mi sembra che il termine sia stato usato da Balibar. Ho pensato di usarlo utilizzando il Paci di *Tempo e relazione* (1954) e *Dall'esistenzialismo al relazionismo* (1957), che ricorre al Whitehead (il quale è affine in questo a Spinoza il cui uso dei termini va compreso dall'”interno”) che pensa all'evento come a un sistema di relazioni complesse; la questione della temporalità plurale ha a che fare con questo ed io sto riferendomi alle ridefinizioni della fisica di Galileo e di Cartesio senza però la creazione continui sta per cui a quel punto viene a mancare qualsiasi punto di riferimento assoluto (Cartesio nei *Principia philosophiae* dice che “ non c'è nulla nell'universo che possa costituire un punto di riferimento assoluto spazio-temporale”) per cui tutto è relativo nel senso che tutto è costituito dalle relazioni. Dopodiché questa posizione fisica e filosofica cartesiana estremamente audace viene rinnegata dalla posizione di una creazione continua per cui Dio costituisce la linea tempo, la creazione e la storia in un orizzonte agostiniano. Ora se non esiste un elemento che non sia in un sistema di relazioni ed è interessante che Spinoza non definisca le passioni come qualcosa che stanno dentro l'individuo ma sono quello che esiste tra gli individui. Ora c'è tutta una lettura francese che evidenzia l'aspetto di limitazione degli affetti altrui da parte degli uomini, ma questa interpretazione è già un depotenziamento della radicalità di Spinoza per il quale noi “siamo negli affetti”, “affettati” e non possiamo non essere toccati dagli altri. Io trovo che in questo ci sia un elemento lucreziano: noi ci componiamo e ci decomponiamo in relazioni costanti con ciò che ci circonda e non c'è immaginazione ed il sogno non lo riguarda in quanto non c'è un interno da cui ci rappresentiamo l'esterno – questo è impensabile – e la sua definizione di mente è un contesto di idee in relazione con altre menti e non un dentro che rappresenta il fuori. Così non si può mai chiudere la mente come una monade, le menti esistono solo il relazione e non si può pensare da soli. Interessante non è tanto il riconoscimento vago di certi autori (Darwin, Marx, lo stesso Freud) quanto pensare questi autori in modo radicale attraverso Spinoza. Per esempio Darwin si rifà ad un generico empirismo ma introduce interessanti rilievi teorici pensare l'*Origine della specie* attraverso Spinoza, così è interessante leggere Freud attraverso la sua concezione relazionale della mente.

Risposta di Cristina Zaltieri sulla questione della evidenza: qui la lingua potrebbe aiutarci perché Spinoza ha una modalità di uso, per esempio, della prima persona di “intendo” (“Io per sostanza intendo...”) e si è riflettuto su questa scelta. Io la leggo come manifestazione della sua volontà di dire non come “si dice” o come ha pensato la tradizione la sostanza, ma il tentativo di una adeguatezza che è la modalità spinoziana di concepire la ragione che non è adesione immediata alla esperienza, che anzi che induce all'errore, per cui conta l'immagine di esperienza ma non può essere

questo il punto di partenza del filosofo, quindi evidenza che va costruita anche attraverso il tessuto segnico con cui il mondo si presenta e appare; c'è la lettura di Lorenzo Vinciguerra in *La semiotica di Spinoza* in cui mostra come l'aver superato il dualismo cartesiano corpo-anima comporta anche il superamento del dualismo di de Saussure significante-significato, e Vinciguerra mostra come la concezione del segno di Spinoza è invece triadica, perché giocata sulla presenza del modo interpretante e quindi più assimilabile alla concezione di Peirce.

Aggiunge in risposta Patrizia Pozzi: Intendo è “intelligo”, intus lego=vado dentro a vedere e l'esempio matematico che Spinoza fa a proposito dei quattro modi di conoscenza non è casuale. Ma non sta costruendo un sistema che funziona, egli sta cercando di capire. Gli è presente questo piano mentale del significato, già esplorato dagli stoici ed emerge anche con il concettualismo di Abelardo, in cui il piano mentale ha un suo rapporto con la realtà ma anche una sua autonomia, una autonomia che non è sganciamento e ricerca una evidenza molto vicina a quella dei matematici realisti in affinità con i platonici. Si tratta del realismo matematico. Così i matematici dicono : “abbiamo trovato il teorema” (per esempio adesso c'è molta attenzione alla famosa serie di Fibonacci, che sembra un giochino ma poi così si trovano rapporti che ci danno chiavi di interpretazione sui rapporti della realtà. Così secondo questa impostazione, se nessuno avesse mai formulato il teorema di Pitagora, questo comunque esisterebbe. È una evidenza mentale che non è sganciata da un potere euristico sulla realtà. Io parto dal Cogito per dire che esisto, ma sulla base di questa evidenza ti do la chiave per descrivere il mondo; naturalmente la matematica è il regno più vicino a questa impostazione.

A questo punto Zaltieri pone una domanda a Morfino: So che Vittorio Morfino si è occupato del rapporto tra Machiavelli e Spinoza in un modo particolarmente interessante a proposito anche di questa corrente sotterranea del materialismo spinoziano a cui ha cominciato a pensare Althusser. Ora c'è una sorta di immobilità antropologica in Machiavelli che non trovo in Spinoza: questo riguarda il fatto che determinate passioni-guida dell'uomo sono eventi in Machiavelli imm modificabili, mentre per Spinoza è vero che le passioni sono ineliminabili, però nella dimensione collettiva del politico vi è una possibilità di correzione, di incanalamento delle passioni. Questa contrapposizione ti convince o no?

Risposta di Morfino: Spinoza sottolinea la infinità di passioni e dice: “Noi possiamo avere più relazioni con un oggetto ed una relazione singolare per cui noi utilizziamo semplicemente le tre passioni fondamentali per assumere tutta questa molteplicità di relazioni. A proposito della politica Machiavelli giunge ad una sorta di trasparenza ed è vero che c'è una intonazione pessimista ma, ad esempio, a proposito della Repubblica romana in sostanza dice che la sua libertà è stata prodotta dallo scontro delle passioni, cioè dai due umori fondamentali, quello della plebe e quello del senato e che non può darsi libertà se non nel conflitto. Questo mi sembra non andare nel senso di Spinoza , che dice che non si può pensare che i governanti ed il re siano razionali e che siano spinti dalle passioni ad essere razionali mentre in contesti diversi Machiavelli sostiene che la libertà è solo esito di un conflitto e le istanze della plebe limitino la voglia di dominare dei grandi e dei nobili. Io tendo semplicemente a

sovrapporli l'uno all'altro mentre in realtà si può lavorare sulle differenze però forse non sono così distanti, certo Spinoza ha una raffinatezza di analisi delle passioni molto maggiore, ha l'idea che la politica sia essenzialmente passionale, se c'è libertà può essere prodotta solo dallo scontro, mai da un modello hegel-marxista del cammino della storia dalle catene del mondo asiatico, appunto per questo non troviamo la storia né in Machiavelli né in Spinoza.

Intervento di Franco Sarcinelli: Ho l'impressione che Spinoza apra spazi di ricerca teorica e lavori negli interstizi e nella tensione per esempio finito/infinito o sostanza/modi e miri con la scalpello del pensiero a togliere quelle incrostazioni che in qualche modo immobilizzavano i presupposti della filosofia tradizionale. Si può ad esempio pensare che l'attuale teoria dell'azione possa avere qualche radice nella impostazione spinoziana e, in questo senso, un suo concetto fondamentale è quello di conatus, perché è uno dei termini adeguato a interpretare questo aspetto di tensione che attraversa tutto il pensiero spinoziano.

Risponde Zaltieri: Mi sembra che conatus faccia di Spinoza un pensatore che ancor oggi può interloquire con la fisica contemporanea nel senso che la fisica posteinsteiniana, la fisica ondulatoria, dei flussi ha prodotto una sorta di equazione materia/energia che non permette più di ridurre la materia ad una ricomposizione di atomi. Spinoza con questa visione della realtà che è tutta attraversata da energia, dalla sostanza definita come potenza infinita ed i modi sono declinazioni di questa potenza, che si esprime in vario modo, attraverso le idee che, non dimentichiamolo, in tutta la realtà e conatus è un termine legato ad una lettura della vita di grande interesse; fa parte di quella trasformazione dei significati dei termini che Spinoza eredita dal passato ma che modifica: conatus non come istanza di sopravvivenza, qui sia assume tutta la potenza energetica.

Aggiunge Patrizia Pozzi: Un libretto di qualche anno fa, *La fisica di Spinoza*, avvicina il conatus alla vis leibniziana in termini di sviluppo della scienza. L'altro polo di riferimento è l'uomo. Finora abbiamo insistito sulla prima parte della *Etica*, ma riguardo alla interiorità Spinoza dice che nella via per ardua possiamo puntare al bene attraverso l'utile, un utile che non è per l'homo homini lupus ma per l'homo homini Deus, poi però parla di "soddisfazione di sé": il bene è sempre con gli altri, siamo liberi solo con gli altri nella società e non nella solitudine, anche la mentalità retributiva è quella che lui attacca rispetto alla tradizione di tipo religioso e non solo religioso ed approda a questa idea di soddisfazione di se stessi; qui c'è un elemento che richiama ad una soggettività che non è mai solitaria, isolata ma emerge a sua volta nelle relazioni, è una prospettiva del fare, ma anche una prospettiva del vedere che è stata variamente interpretata (Cristofolini per esempio la legge in senso politico, per la Giancotti è un modo di vedere la unità della natura mentre le scienze sono particolari studi della natura), quindi è un problema aperto ma è un problema di conoscenza cioè soggettività nella socialità ma come tensione non solo rispetto all'altro ma anche rispetto al tutto.

Aggiunge Morfino: A me il conatus sembra un punto centrale ed ancora una volta il confronto fondamentale è con Leibniz nel senso che da una parte può essere letto come una forza leibniziana, ma dall'altra è la vitalità del pensiero spinoziano che

emerge perché la vis di Leibniz è un punto metafisico che in qualche modo restituisce una sostanza, mentre il conatus spinoziano è sempre una unificazione di istanze che in qualche modo venivano da “sotto”, se si può parlare di sotto, istanze che si congiungono perché ogni individuo non è che il coagulo di una serie di altri individui e allo stesso tempo si apre alla relazione che permettono di costituire altri conatus, anche se sono d'accordo con Patrizia che quello che si produce alla fine del percorso è l'individuo, la soggettività, però la differenza rispetto alla tradizione di individualismo isolato è che l'individuo non c'è se non nella socialità mentre l'individuo isolato allo stato di natura per Spinoza non sarebbe neanche un individuo umano, neppure definibile.

Domanda di Franco Sarcinelli: una traduzione di conatus in italiano come fosse “slancio” potrebbe essere propria?

Risposta di Morfino: Sì, potrebbe starci. Certo è uno di quei termini di cui si fa il calco in quanto intraducibile, un termine così denso di implicazioni, ma slancio può starci....

che ha permesso che alcune forme durassero, altre invece «che non si sono trovate organizzate in modo adeguato sono perite e periscono, così come Empedocle afferma in riferimento ai buoi dalla faccia umana».