

## Il pregiudizio sulla diversità nell'*Etica*

### Note a margine di E III 46

Lo spunto per queste poche riflessioni è stato offerto dall'incontro annuale degli Amici di Spinoza, il cui tema era *Cosmopolitismo e tolleranza*. Confesso di aver provato un certo disagio di fronte a queste nozioni che, se conservano ancora un sapore filosofico tutto settecentesco, sembrano oggi venir declinate per lo più in termini normativistici (sia in ambito politico, che in ambito morale e propriamente giuridico). Mi sembra che si addicano, insomma, più a Kant e ai kantiani (tedeschi o statunitensi), che a Spinoza. Con ciò non voglio assolutamente dire che siano assenti nel filosofo olandese spunti importanti per una certa idea del cosmopolitismo o della tolleranza (anzi, per andare 'oltre la tolleranza', come indicava già un saggio di Mignini giustamente ricordato<sup>1</sup>); piuttosto credo che, per poter mettere a fuoco il progetto spinoziano di una buona convivenza civile, occorra spogliare questi termini dalle ambiguità e dal tono implicitamente prescrittivo che derivano loro da una certa astrattezza e generalità. In Spinoza, infatti, a differenza dei modelli filosofico-politici attualmente in voga, il progetto sociale è preparato e fondato su una visione concreta, anzi su una *comprensione* realistica dello stato delle cose umane: si tratta di una ispirazione empirista che non può e non deve essere dimenticata.

Così, anziché tentare un esercizio di decodificazione dai trattati politici degli elementi più utili al tema in questione, ho pensato di rivolgere l'attenzione esclusivamente all'*Etica* che offre, in un dettaglio sempre ricchissimo di determinazioni concrete, innumerevoli analisi fenomenologiche dell'interazione umana e dei conflitti che in essa possono radicare, a partire dalle condizioni strutturali (ontologiche, cioè fattuali) dell'essere individuo umano. Nella fattispecie, ho creduto di trovare in una singola proposizione il possibile punto di partenza per una riflessione sulle dinamiche della xenofobia (e della xenofilia) che possa ricostruire il punto di vista spinoziano in materia. Analizzerò pertanto la proposizione 46 di *Etica* III, in cui, a mio avviso, si può leggere la descrizione del funzionamento del pregiudizio contro la *diversità*; passerò poi agli argomenti che sono coinvolti nella sua dimostrazione; e concluderò, infine, tentando una mappatura generale del tema del pregiudizio sociale all'interno delle implicazioni immaginative in cui esso si situa.

---

<sup>1</sup> Filippo Mignini, «Spinoza: oltre l'idea di tolleranza?», in *La tolleranza religiosa. Indagini storiche e riflessioni filosofiche*, a cura di M. Sina, Vita e Pensiero, Milano 1991, pp. 163-197.

1.

Vediamo dunque l'enunciato della proposizione E III 46:

*Si quis ab aliquo cujusdam classis, sive nationis a sua diversae, Laetitia, vel Tristitia affectus fuerit, concomitante ejus idea, sub nomine universalis classis, vel nationis, tanquam causa: is non tantum illum, sed omnes ejusdem classis, vel nationis amabit, vel odio habebit.*

[Se uno sia stato affetto da Gioia o Tristezza da qualcuno di una certa classe o nazione diversa dalla sua, in concomitanza dell'idea di lui, sotto il nome universale di classe o nazione, come causa: egli amerà o avrà in odio non soltanto lui, ma tutti quelli che appartengono alla stessa classe o nazione (trad. Giancotti, Ed. Riuniti, 1988, p. 205)].

Come avviene spesso in *Etica* III, le proposizioni che descrivono il movimento degli affetti – affetti che, giova qui ricordarlo, sono essenzialmente *transitiones*<sup>2</sup> – si presentano esse stesse dotate di un qualche dinamismo retorico, attraverso una formulazione che offre una condizione di partenza, uno sviluppo e un punto d'arrivo. Ora, la proposizione 46 ritrae nel concreto una dinamica affettiva governata da pregiudizi o stereotipi di tipo sociale o nazionale, che valgono comunque come *pregiudizi sulla diversità* (la «classe» e la «nazione» di cui si parla possono evidentemente includere, o essere estese ad altre caratteristiche identificative del 'diverso', quali la lingua, la religione, il colore della pelle, il sesso, ecc.)<sup>3</sup>. Il percorso che la proposizione delinea, nei suoi passi successivi, è il seguente:

a) la situazione di partenza indica una caratterizzazione affettiva di gioia o tristezza già in atto (*Si quis ... Laetitia, vel Tristitia affectus fuerit*);

b) l'affetto primario di gioia o tristezza è prodotto da una causa esterna, cioè da qualcuno di cui *si sa* che appartiene a una classe/nazione *diversa* da quella del soggetto affetto (*ab aliquo cujusdam classis, sive nationis a sua diversae ... concomitante ejus idea ... tanquam causa*). Con questo passo vengono introdotti ad un tempo due elementi:

**b.1)** la relazione di *diversità* tra soggetto afficiente e soggetto affetto;

---

<sup>2</sup> Cfr. E III *Affectuum Definitiones* 2-3 e relativa *Explicatio*.

<sup>3</sup> Sarebbe interessante ricostruire un parallelo tra l'analisi spinoziana del pregiudizio discriminatorio e i «criteri vittimari» stabiliti da René Girard nei suoi studi sulla persecuzione e la violenza collettiva; si veda, ad es., R. Girard, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980 e Id., *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 1987. Per quanto riguarda l'interpretazione di questa proposizione 46 di *Etica* III come deduzione della genesi immaginativa di un affetto di odio di tipo *razzista* (e anche di 'amore', benché anch'esso di natura passiva), si vedano R. Misrahi, nota 64 pp. 415-416 alla sua traduzione dell'*Etica*, PUF, Paris 1990; e P. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La troisième partie. La vie affective*, PUF, Paris 1995, pp. 295-296.

- b.2)** la determinazione degli affetti primari attraverso l'idea/rappresentazione di una causa esterna: la gioia sarà dunque amore, la tristezza sarà odio<sup>4</sup>;
- c)** il terzo (o quarto) elemento completa il quadro descrittivo di questa dinamica affettiva e costituisce, come vedremo, il cuore dell'argomento analitico sul pregiudizio: la causa esterna è concepita/immaginata «sotto il nome universale di classe o nazione» (*sub nomine universali classis, vel nationis*);
- d)** la situazione di arrivo è l'estensione dell'affetto determinato di amore o odio a tutti i membri della stessa classe/nazione cui appartiene il soggetto afficente (*is non tantum illum, sed omnes ejusdem classis, vel nationis amabit, vel odio habebit*). La conclusione è dunque che l'affetto per un singolo viene generalizzato e proiettato su una collettività astratta, ovvero, *in concreto*, su altri individui singolari che a quella collettività appartengono o immaginiamo che appartengano.

Da questa disamina testuale emergono i due contenuti distintivi di questa proposizione:

- il primo è la descrizione del verificarsi di un fatto, ovvero di un movimento affettivo: il trasferimento (o la proiezione) di un affetto da un singolo a un gruppo che da quel singolo è 'rappresentato' (sono i passi **a**, **b.2** e **d**);
- il secondo è apparentemente solo un dato aggiuntivo e specificativo del fatto stesso: la diversità di classe o nazione è rappresentata *sotto un nome universale* attraverso l'idea del soggetto afficente come causa (sono i passi **b.1** e **c**).

Il problema che la proposizione espone in via descrittiva si articola dunque in due sottoproblemi ben distinti:

- perché avviene, ovvero, come è possibile che avvenga il trasferimento affettivo da un singolo (oggettivamente *ritenuto* causa esterna di quell'affetto) a un gruppo astratto di singoli (che non sono causa dell'affetto, o quanto meno non direttamente);
- come e quando si forma l'idea di un altro *sub nomine universali classis, vel nationis* come causa di un affetto e tale da poter fungere da rappresentante di una categoria universale di individui.

Il nesso fra questi due problemi non è affatto immediato e in esso – vorrei proporre – si celano molti presupposti che, non esibiti interamente nella dimostrazione, rimandano alla teoria dell'immaginazione e al suo ruolo fondamentale nella connotazione delle interazioni umane.

2.

Per dimostrare E III 46 Spinoza si limita a richiamare la precedente proposizione 16, che così recita:

---

<sup>4</sup> Cfr. E III 13 scolio: «*Amor nihil aliud est, quam Laetitia, concomitante idea causae externae, et Odium nihil aliud, quam Tristitia, concomitante idea causae externae*».

*Per il fatto solo che immaginiamo che una certa cosa ha qualcosa di simile a un oggetto che di solito produce nella Mente un affetto di Gioia o di Tristezza, sebbene ciò in cui la cosa è simile a quell'oggetto non sia la causa efficiente di questi affetti, tuttavia la ameremo o la avremo in odio.*

Se l'argomento introdotto da questa proposizione per un verso ci riporta con tutta evidenza al *contesto immaginativo* in cui si svolgono queste dinamiche affettive (cosa ovvia, del resto, dato che tutta la teoria degli affetti si muove in tale contesto), esso, per altro verso, è utile a spiegare solo il primo dei due problemi sopra esposti (il meccanismo del transfert dal singolo al gruppo di *simili*), mentre lascia il secondo del tutto irrisolto (la formazione dell'idea del singolo «sotto il nome universale»).

Il richiamo alla proposizione 16 spiega come possiamo passare dall'affetto verso qualcuno all'affetto verso qualcun altro che immaginiamo simile, *per il semplice fatto che lo immaginiamo simile (ex eo solo, quod rem aliquam aliquid habere imaginamur simile objecto...)*, anche se non è causa efficiente dell'affetto. La ragione del trasferimento immaginativo degli affetti sta nella «applicazione automatica del principio di similarità»<sup>5</sup> o della «legge della somiglianza»<sup>6</sup>, esposta appunto nella proposizione 16 e dimostrata sulla base delle due proposizioni che la precedono e che svelano anche l'«arcano» della *Sympathia* e dell'*Antipathia*: non «qualità occulte delle cose»<sup>7</sup>, ma affetti di gioia o tristezza generati dalla percezione, in cose apparentemente diverse, di tratti di somiglianza con altre cose note che già producono o hanno prodotto in noi quegli affetti. Il tema della similarità, o della somiglianza, come modalità immaginativa che governa l'orientamento degli affetti, e che crea *associazioni* immaginarie tra oggetti diversi ma caratterizzati nel soggetto affetto dal medesimo tenore emotivo, è dunque giustamente richiamato da Spinoza quale *spiegazione* del trasferimento affettivo descritto nella proposizione 46<sup>8</sup>.

Sembra tuttavia che non ci possiamo accontentare di questa dimostrazione: il principio generale della proiezione affettiva di tipo *mimetico* trova infatti applicazione nella proposizione 46 attraverso una coloritura specifica, relativa al contesto e alla dinamica del pregiudizio sociale: si tratta, lo ripetiamo, dei due elementi della *relazione di diversità (b.1)* e del *nome universale* attraverso cui questa è rappresentata (c). È infatti una imputata 'diversità

---

<sup>5</sup> Così Macherey, *Introduction à l'Ethique*, cit., p. 412.

<sup>6</sup> Così F. Mignini, *L'Etica di Spinoza. Introduzione alla lettura*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1995, p. 125.

<sup>7</sup> E III 15 scolio.

<sup>8</sup> È superfluo rimarcare qui l'importanza che questo tema riveste *a livello generale* nella fenomenologia degli affetti, e non solo per quanto riguarda la somiglianza che immaginativamente riscontriamo *tra* soggetti diversi che ci affettano, ma anche (in particolare a partire dalla proposizione 27) per i processi passionali che si instaurano a partire da soggetti che sono (o immaginiamo essere) *a noi simili* (sul principio della similarità si regge, ad esempio, la dinamica della *affectuum imitatio*).

comune' a costituire, per il soggetto affetto, il fattore di similarità che attiva il transfert. E questa diversità appare concepibile solo attraverso la preventiva costituzione di una nozione astratta che la renda operativa in termini affettivi. Se dunque anche questo tipo di proiezione mimetica obbedisce alla legge immaginativa esposta nella proposizione 16, il contenuto particolare di tale proiezione – ovvero ciò che rende *simili fra loro* individui *per noi diversi* – resta tuttora inesplicito. In questione è, allora, a questo punto, la determinazione di quell'*aliquid simile* che fornisce la materia propria del meccanismo proiettivo. Ciò ci conduce al secondo problema, elevandolo, da elemento accessorio e meramente specificativo, a fattore centrale nel processo di determinazione del *diverso* (per classe, nazione, ecc.) attraverso l'impiego di una astrazione – uno stereotipo – che funga da *auxilium imaginationis*: tale è il *nomen universalis*, un *apax legomenon* nell'*Etica*.

Riformuliamo allora il 'cuore' di E III 46, ossia ciò che ne costituisce il contenuto problematico e rimasto inevaso dalla dimostrazione: l'affetto di gioia/tristezza è generato dalla rappresentazione di un singolo come causa esterna; di questo singolo efficiente viene percepita come tratto distintivo la diversità, al punto che essa trascende le caratteristiche individuali del singolo per farsi, immaginativamente, *nozione universale*, ossia «nome» non soltanto di lui come individuo, ma di tutti coloro che, per il medesimo tratto distintivo, sono considerati a lui *simili*. È solo date queste premesse che si può applicare il principio di similarità (e può dunque valere la dimostrazione del processo di proiezione affettiva secondo E III 16). Il punto è allora il seguente: come avviene che l'idea di un singolo possa essere 'sussunta' sotto un nome universale ed essere considerata, a questo titolo, causa di affetti?

Occorre, evidentemente, risalire alla formazione degli *universali dell'immaginazione*. Nel primo scolio della proposizione 40 di *Etica II* Spinoza introduce la distinzione tra le *Communes notiones*, che sono chiare e distinte e fungono da «fondamenta del nostro raziocinio», e altre nozioni che egli pone sotto il segno dell'inadeguatezza: si tratta di nozioni «di quasi nessuna utilità», «mal fondate» e, per converso rispetto alle prime, proprie di coloro che sono «travagliati dai pregiudizi» (*qui praejudiciis laborant*). Di queste ultime Spinoza nomina espressamente due tipi, i «termini detti *Trascendentali*» e le «nozioni che chiamano *Universali*», e assegna a entrambe un'origine simile: «il Corpo umano, poiché è limitato, è capace di formare in sé distintamente soltanto un certo numero di immagini», ossia, per lo scolio di E II 17, è in grado di avere soltanto un certo numero di «affezioni» *distinte*, «superato il quale queste immagini cominciano a confondersi». A una folla di affezioni del corpo, cioè di immagini delle cose, corrisponde nella mente una folla di idee altrettanto confuse: ciò che il corpo esperisce come indistinzione, la mente lo *immagina* attraverso queste nozioni trascendentali o universali, che operano dunque – diremmo oggi – una sorta di spontanea *riduzione della complessità*.

È bene ricordare, a questo punto, brevissimamente e per inciso, che la conoscenza immaginativa dispiegata in tale riduzione è sì inadeguata (parziale e confusa, quindi falsa), ma

anche *necessaria*<sup>9</sup>, e che i processi immaginativi così descritti non sono soggetti ad un regime di libera scelta ma solo a un grado più o meno sviluppato di capacità di *autocorrezione* razionale: in certo qual modo il *pre*-giudizio incorporato nell'attività immaginativa (nella sua *necessità*) è dotato davvero di una priorità cronologico-esperienziale (certo non logica) rispetto al momento della conoscenza adeguata. A partire dal fatto che si struttura quale esperienza mentale del corpo, l'immaginazione sembra indicare qualcosa di più che non un genere di conoscenza. Essa sembra cioè costituire il sostrato comune e perdurante della vita della mente, il 'grado zero' (anche se, di fatto, sempre connotato e mai neutro) dell'esperienza mentale, quel «percepire» (il corpo) che Spinoza ha indicato nella prima metà di *Etica II* come l'essere pensante della mente<sup>10</sup>. Se infatti non ci sono dubbi sullo statuto cognitivo della ragione e dell'intelletto, ossia sulla *modalità* specificamente orientata che essi rappresentano nell'attività mentale, l'immaginazione pare identificarsi con il momento dell'immediatezza e della naturalezza dell'essere senziente. Non si tratta, qui, di discutere lo statuto di adeguatezza o meno della *conoscenza* immaginativa (che è *unica falsitatis causa*)<sup>11</sup>, ma delle premesse fattuali e ontologiche (che s'identificano) che rendono il sapere immaginativo la prima risposta mentale alle affezioni del corpo: premesse che coincidono con la costituzione della mente e del corpo come *res singulares* tra infinite altre.

Ora, proprio il rapporto ambivalente dell'immaginazione con le *res singulares* è ciò che sembra stare alla base della formazione delle nozioni universali e dei pregiudizi in cui quelle operano come veicolo di conoscenza e interpretazione della realtà (in un contesto, dunque, sempre interattivo e *sociale*). Da un lato, infatti, la mente *immagina* quando contempla i corpi esterni attraverso le idee delle affezioni del corpo, cioè attraverso le idee delle immagini delle cose, che sono sempre *singolari* e *concrete*<sup>12</sup>; dall'altro, questo rapporto con la singolarità non si risolve né nella percezione razionale delle *cose comuni* (conoscenza adeguata e generale)<sup>13</sup>, né nella comprensione intellettuale delle *essenze singolari* (conoscenza adeguata e concreta)<sup>14</sup>, ma in una *astrazione inadeguata* dal singolare all'universale (o al trascendentale), con la produzione di *entia imaginationis* che incorporano, per così dire, solo i lati difettivi delle due forme di conoscenza adeguata: la generalità senza comunanza e la concretezza senza essenza.

Questo processo di astrazione immaginativa è ben descritto nello scolio già citato di E II 40, allorché Spinoza spiega l'origine di *nozioni universali* come Uomo, Cavallo, Cane e, possiamo ora aggiungere, Classe, Nazione, ecc.: «nel Corpo umano si formano simultaneamente tante immagini, per esempio degli uomini, che superano la forza di

---

<sup>9</sup> E II 36.

<sup>10</sup> Trovo un'espressione analoga – riferita alla immaginazione come «grado zero della conoscenza» – in Paola Grassi, *L'interpretazione dell'immaginario. Uno studio in Spinoza*, ETS, Pisa 2002, pp. 84-85.

<sup>11</sup> E II 41.

<sup>12</sup> E II 17 scolio.

<sup>13</sup> E II 37-39.

<sup>14</sup> E II 47; E V 20 scolio; E V 24.

immaginare [*vim imaginandi*], in verità non interamente, ma tuttavia *fino al punto che la Mente non possa immaginare le piccole differenze dei singoli* [*parvas singulorum differentias*], (cioè il colore, la grandezza, ecc. di ciascuno) e il loro numero determinato, *mentre immagina distintamente soltanto ciò in cui tutti, in quanto il corpo è affetto dagli stessi, convengono*; da ciò, infatti, *e cioè da ciascun singolo* [*ab unuquoque singulari*], il corpo è stato affetto al massimo grado; e questo esprime, quindi, con il *nome* di uomo, e questo predica di un numero infinito di singoli uomini»<sup>15</sup>.

Le nozioni universali sono dunque *nomi* che esprimono il risultato di un processo di allontanamento dalle cose singole, ovvero dalle loro immagini, in base a criteri di astrazione dalle «piccole differenze» (ossia dalla concretezza delle essenze singolari) e di riduzione del molteplice ad elementi di supposta comunanza (o *somiglianza*: ciò in cui le cose «convengono»): il particolare concreto va perduto a scapito di un falso universale astratto. Le affezioni singolari, incontrollabili nella loro pluralità, vengono in tal modo sussunte sotto generalizzazioni stereotipiche che ne amplificano arbitrariamente solo taluni aspetti, considerati distintivi. Un nome universale è così, al tempo stesso, espressione idiosincratICA di affezioni individuali (diverse per ogni soggetto affetto)<sup>16</sup> e potenziale ‘nozione comune’ dell’immaginazione che, se condivisa, può degenerare in pregiudizio collettivo. Si tratta qui di due dimensioni che vanno analizzate separatamente.

Per quanto riguarda la prima, è Spinoza stesso, in chiusura di scolio, a sottolineare il carattere ‘soggettivo’ e variabile delle nozioni universali, che non tutti formano nello stesso modo, ma «variano in ciascuno in ragione della cosa dalla quale il corpo è stato più spesso affetto e che la Mente più facilmente immagina o ricorda», per cui «delle altre cose ciascuno formerà delle immagini universali a seconda della disposizione del proprio corpo», il che ci rimanda ovviamente alla *constitutio imaginationis* anticipata già nell’ultima pagina dell’Appendice a *Etica* I.

Per quanto riguarda, invece, la seconda dimensione, vorrei proporre di considerare le nozioni universali, da cui siamo partiti e di cui abbiamo ricostruito la genesi, una sorta di equivalente immaginativo delle nozioni comuni della ragione. La motivazione di questa proposta, che può sembrare una forzatura, se pur lieve, del testo spinoziano<sup>17</sup>, è in parte già stata espressa e risiede nell’ambiguo statuto conoscitivo dell’immaginazione che risale, al pari della ragione ma attraverso un percorso di inadeguatezza e arbitraria astrazione, dal particolare al generale, rinvenendo in ipotetici tratti distintivi comuni delle cose singolari lo strumento per

---

<sup>15</sup> E II 40 scolio I, i corsivi sono miei.

<sup>16</sup> Si veda, per questo aspetto di insuperabile ‘individualismo’ degli affetti, in *Etica* II l’assioma 1 dopo il lemma 3, e in *Etica* III le proposizioni 51 e 57 che su quell’assioma si fondano.

<sup>17</sup> In fondo, Spinoza introduce i termini trascendentali e le nozioni universali e la loro genesi immaginativa proprio per marcare la differenza con le nozioni comuni *chiare e distinte* della ragione e per mettere in guardia in tal modo dalla confusione tra queste e quelle, che *sembrano* essere nozioni comuni ma non lo sono (se non nel senso che qui vorrei suggerire).

una riduzione di complessità del reale e per una sua interpretazione. C'è però un'altra ragione che deriva dagli aspetti pratici e, per così dire, antropologici dell'epistemologia immaginativa, in considerazione anche del fatto che, dei tre generi o delle tre *modalità* di conoscenza, questa è senza dubbio la più diffusa e praticata (nel bene come nel male) all'interno delle relazioni interumane: mi riferisco all'*uso* possibile di queste nozioni universali, alla loro valenza intersoggettiva e alla condivisione sociale di cui possono godere. Ciò deve essere pensato anche a complemento di quella fenomenologia del pregiudizio sociale di cui la proposizione E III 46 da cui siamo partiti dà, in qualche modo, una rappresentazione *in vitro*, al singolare, quando è più che evidente che le dinamiche della discriminazione e dell'esclusione hanno un campo applicativo eminentemente comunitario.

A sostegno di questa interpretazione di talune nozioni universali come *nozioni comuni dell'immaginazione* si può ricorrere al secondo scolio della proposizione 40 di *Etica II*, in cui Spinoza ne sintetizza la formazione nei termini seguenti: oltre che da «nozioni comuni e idee adeguate delle proprietà delle cose» (ragione), noi formiamo nozioni universali «I. dalle cose singolari rappresentate a noi mediante i sensi in modo mutilato e confuso e senza ordine per l'intelletto» (è la conoscenza *ab experientia vaga*, di cui nello scolio precedente si è vista nel dettaglio l'origine); e «II. da segni, per esempio dal fatto che, udite o lette certe parole, ci ricordiamo delle cose e formiamo di esse certe idee simili a quelle mediante le quali immaginiamo le cose». Ora, i *segni* e le *parole* attengono come componenti elementari e immediate all'universo della comunicazione, che per Spinoza è – almeno nella sua dimensione primaria e spontanea – esaurito dalla interazione tra i corpi e dal sapere immaginativo che ne discende<sup>18</sup>. Gli universali dell'immaginazione – o *opinione* – entrano dunque a pieno titolo nel contesto della comunicazione sociale e ne costituiscono, a dispetto della loro inadeguatezza, variabilità, contraddittorietà e inconsistenza cognitiva, le *nozioni comuni*. Nozioni che, grazie alla supposta *universalità*, superano il tenore idiosincratico della loro genesi e possono essere trasmesse attraverso parole e atteggiamenti, condivise come opinioni e arrivare a costituire, senza nulla perdere della loro inadeguatezza, una fonte di polarizzazione affettiva e dunque di aggregazione sociale identitaria: solo quando noi percepiamo i tratti distintivi degli *altri* come *differenza* ascrivibile a singoli individui altrimenti irrelati, cioè solo quando questa differenza viene operazionalizzata in modelli stereotipici universali sotto cui sussumere i singoli portatori del medesimo *segno* riconoscibile, solo allora diventiamo veramente un *noi*, un gruppo, una classe, una nazione, ecc. Dove è evidente il carattere *simmetrico* e *autodefinitorio* implicito nella fenomenologia affettiva del pregiudizio sociale, com'è ricostruibile a partire dalla proposizione spinoziana. Quest'ultimo punto porterebbe tuttavia ancora più lontano, mentre riterrei concluso il percorso dimostrativo chiamato in causa da E III 46.

---

<sup>18</sup> Cfr. E II 49 scolio: «l'essenza delle parole e delle immagini è costituita soltanto dai movimenti corporei». Cfr. anche E II 18 scolio.

3.

La proposizione 46 di *Etica* III illustra il funzionamento del pregiudizio sociale come operazionalizzazione della relazione di diversità mediante l'impiego affettivo delle nozioni universali comuni dell'immaginazione. Nella ricognizione dimostrativa di questa tesi abbiamo visto emergere questa costellazione concettuale di appartenenza:

– il pregiudizio si presenta con una connotazione già sempre *affettiva*, sia nel senso della sua genesi (da affezioni del corpo, che sono immagini delle cose), sia nel senso del suo funzionamento (che nel caso specifico è soggetto, come transfert affettivo, al principio della similarità);

– il contesto affettivo situa dunque il pregiudizio tra le modalità dell'immaginazione: qui si costituisce l'oggetto del pregiudizio (determinazione del *diverso*) e la sua fissazione stereotipica attraverso l'astrazione del *nome universale*, che ne permette l'applicazione dal singolo alla presunta collettività di simili;

– in questo processo di astrazione e universalizzazione si dispiega l'andamento tipicamente ambivalente della conoscenza immaginativa spontanea (ovvero priva di correzione razionale): la sua fonte di contenuti affettivi sono le *res singulares* concrete, individui afficienti la cui peculiarità è dapprima livellata e ridotta a tratto distintivo arbitrario (falsa comunanza) e poi elevata a categoria astratta caratteristica di un insieme universale (falsa generalità).

Date queste coordinate specifiche, è forse possibile aggiungere che il pregiudizio sulla diversità (sociale, razziale, nazionale, ecc.) non ha altra origine che quella di tutti gli altri pregiudizi, quale Spinoza l'individua nell'Appendice a *Etica* I: l'ignoranza delle cause delle cose e la consapevolezza dei propri appetiti, cioè delle proprie affezioni. Il presupposto per l'incomprensione della diversità è alla fine un difetto di conoscenza, con la propensione, che ne segue, a prendere «l'immaginazione per l'intelletto», ossia a giudicare l'altrui indole in base alla propria (*ex suo ingenio ingenium alterius judicare*). La sfida spinoziana per una buona convivenza è allora rappresentabile come alternativa tra due modalità di comprensione e giudizio della diversità: a partire da sé (dalle proprie affezioni e dall'immaginazione necessitata che le riproduce nella mente) o a partire dall'altro, dalla sua realtà singolare e unica, dalle sue «piccole differenze» (dalla sua essenza). Nel primato *comunque* costitutivo che Spinoza assegna alle relazioni interumane, la vera conoscenza è infatti quella dell'individuale, e *l'individuale è sempre diverso*, esiste sempre soltanto come diverso. In questa prospettiva, realistica e non moralistica, possiamo anche intendere che, in una pratica spinoziana dei rapporti tra singoli, più che tolleranza si darà comprensione o, quanto meno, approssimazione alla comprensione del singolare; e più che cosmopolitismo astratto, dato il carattere illusorio e arbitrario del nome universale di nazione, una ben più concreta pari dignità di ogni donna e uomo esistenti, nella loro diversità.