

Prima di spiegare il titolo di questa conferenza, indicando la fonte della terminologia utilizzata, permettetemi di svolgere alcune considerazioni preliminari, che definiranno meglio quella che ritengo essere la questione principale.

In passato molti filosofi (non tutti) si sono occupati del problema dell'*essenza dell'uomo* (per il quale Aristotele aveva proposto la duplice soluzione: l'uomo per natura è 'animale parlante' e 'animale politico'). Alcuni hanno riformulato l'esclamazione biblica *Cos'è l'uomo?* (*quid est homo, quod memor es ejus?*, Ps. 8) come questione trascendentale o speculativa. Altri hanno combinato entrambe nel tentativo di sviluppare 'un'antropologia filosofica' (termine che, va detto, venne introdotto in seguito). In questo percorso Spinoza ha rivestito un ruolo notevole, sia per la funzione fondamentale che svolge la questione dell'*'essenza'* nelle sue opere principali, sia per la risposta eccentrica che egli fornisce a tale questione. Com'è noto la III parte dell'*Etica* comincia virtualmente con la costruzione dell'*essenza dell'uomo* (che per molti aspetti risulta parallela alla costruzione dell'*essenza di Dio* nella I parte) fino a giungere alla famosa frase in *Eth* III, 9 schol.: «Hic conatus [...] cum ad Mentem et Corpus simul refertur, vocatur Appetitus, qui poinde nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia, ex cujus natura ea, quae ipsius conservationi inserviunt, necessario sequuntur...».² Questa parte termina con una variazione della formula, recuperando la precisazione che aveva tralasciato all'inizio: «Cupiditas est ipsa hominis essentia, quatenus ex data quacunq̄ue ejus affectione determinata concipitur ad aliquid agendum».³ Tra le due proposizioni la teoria antropologica ha trovato la sua piena articolazione, di modo che siamo in grado di assumere tali e-

¹ Conferenza tenuta a Rijnsburg, 15 Maggio 1993. In questa versione riveduta ho completato l'argomentazione e ho aggiunto riferimenti più precisi. Durante la preparazione della conferenza sono stato ampiamente aiutato dal Netherland Institute for Advanced Study di Wassenaar.

² «Questo sforzo [...] quando si riferisce simultaneamente alla Mente e al Corpo si chiama Appetito, che perciò non è altro che la stessa *essenza dell'uomo*, dalla cui natura seguono necessariamente le cose che servono alla sua conservazione...» (tr. it. a cura di E. Giaccotti, Roma, Editori Riuniti, 1995).

³ «La cupidità è la stessa *essenza dell'uomo*, in quanto si concepisce determinata da una certa data sua affezione a fare qualcosa» (*Eth* III, aff. def. 1).

spressioni non solo come definizioni nominali dell'appetito e del desiderio, ma anche come reali definizioni dell'essenza dell'uomo.⁴

La circolarità dell'argomentazione che emerge nella parte III è notevole anche perché ci permette di trasformare una comprensione astratta e meramente generica dell'essenza dell'uomo (che è il modo in cui deve essere letta *Eth* III, pr. 9 e il suo scolio, sebbene esse appaiano come un'applicazione delle proposizioni che concernono il *conatus* o l'*actualis essentia* di ogni cosa), in una conoscenza adeguata dell'essenza *individuale* (*Eth* III, 57 dem. ripete la formulazione in questo modo: «At Cupiditas est ipsa uniuscujusque natura seu essentia [...] ergo uniuscujusque individui Cupiditas a Cupiditate alterius tantum discrepat, quantum natura seu essentia unius ab essentia alterius differt»⁵).

La nozione metafisica di essenza ha così subito un profondo cambiamento (spiegando già la transizione dal secondo al terzo genere di conoscenza): invece di riferirsi ad una classe o ad un genere, ora si riferisce (come risultato della teoria delle affezioni, nella quale il desiderio è il motore primo) alla singolarità degli individui; non si tratta più un principio di unificazione, bensì di determinazione e differenziazione.

Equiparare l'essenza dell'uomo alla *cupiditas*, assume un significato tanto più provocante se si pensa che, dal punto di vista religioso, la singolarità degli individui o *ecceltas* di ogni individuo è ciò che una visione teologica del mondo intende con l'espressione *quod sit homo*. Per questa visione del mondo la *cupiditas* ha una diretta relazione con il peccato mortale, e quindi si riferisce ad un aspetto alienato dell'essenza umana.⁶

A questo punto mi sembra che valga la pena considerare il ruolo che giocano i termini 'consapevolezza' e 'determinazione' nelle definizioni di Spinoza. Sebbene egli utilizzi raramente la parola '*conscientia*', essa appare significativa. Essa compare solo tre volte nell'*Etica*, sempre nella III parte: *Eth* III, 9 schol. («inter Appetitum et Cupiditatem nulla est differentia, nisi quod cupiditas ad homines plerumque refe-

⁴ A dire il vero lo stesso ragionamento si applica ad altre proposizioni dell'*Etica* dove qualche nozione è identificata come *ipsa hominis essentia*: in particolare *Eth* IV, def. 8 e *Eth* IV, 20 dem.: «Per virtutem et potentiam idem intelligo; hoc est [...] virtus, quatenus ad hominem refertur, est ipsa hominis essentia seu natura, quatenus ...» («Per virtù e potenza intendo la stessa cosa; cioè [...] la virtù, in quanto si riferisce all'uomo, è la stessa essenza dell'uomo, ossia...»). Tali proposizioni devono essere considerate identiche dal punto di vista ontologico. Questo significa che la 'reale definizione' non può essere esaurita in una singola formulazione verbale, in quanto siamo di fronte alla serie *aperta* delle proposizioni equivalenti. Tuttavia, poiché Spinoza non è un formalista, esse non possono essere utilizzate indifferentemente all'interno di un determinato contesto: la loro introduzione successiva costituisce il filo conduttore della struttura dell'*Etica*.

⁵ «Ma la Cupidità è la stessa natura o essenza di ciascuno [...]; Dunque la Cupidità di ciascun individuo discorda dalla Cupidità di un altro soltanto quanto la natura o essenza dell'uno differisce dall'essenza dell'altro».

⁶ Un riferimento implicito alla questione biblica 'cos'è l'uomo?' è già presente nell'Appendice alla I parte dell'*Etica*, dove Spinoza rifiuta il concetto di un mondo creato da Dio ad esclusivo beneficio e interesse dell'uomo. Non a caso, questa visione superstiziosa del 'posto dell'uomo nella natura' era identificato con la consapevolezza, da parte dell'uomo, dei suoi appetiti e con l'ignoranza delle cause che li determinano. La stessa critica risulta dalla Prefazione alla IV parte, dove Spinoza discute la questione etica di un 'modello' (*exemplar*) della natura umana.

ratur, quatenus sui appetitus sunt conscii et propterea sic definiri potest, nempe Cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia»,⁷ *Eth* III, 30 dem. («[...] Laetitia cum conscientia sui tanquam causa afficietur»),⁸ ma anche *Eth* III, 18 schol. 2 («Conscientiae morsus», «Rimorso»), che non possiamo escludere finché non siamo sicuri che per Spinoza il significato 'morale' e 'psicologico' di *conscientia* siano distinti (una distinzione che, nello stesso periodo, determina nella lingua inglese la nascita della parola *consciousness* in aggiunta alla preesistente *conscience*).⁹

Chiaramente, *Eth* III, 9 schol. è l'occorrenza più importante. Essa è strettamente legata al modo in cui Spinoza utilizza il termine *consci* o *sui consci* esse in altri passaggi (dove il più delle volte l'idea che gli uomini siano 'consci dei loro appetiti' o dei 'loro desideri' si accompagna all'idea che essi 'ignorino le cause' che li spingono ad agire in un modo o nell'altro, perpetuando così l'illusione della libera volontà). Tuttavia non si tratta di una *definizione* di 'consapevolezza', che non è stata mai fornita da Spinoza. Io suggerirei di rovesciare la questione, considerando *Eth* III, 9 schol. e le formulazioni collegate come una *definizione implicita* di '*conscientia*' o '*consapevolezza*'. Dato che Spinoza ci fornisce una dettagliata descrizione di forme, cause ed effetti del desiderio (*cupiditas*), noi dovremmo considerare che, nella sua teoria, '*consapevolezza*' non è nient'altro che la differenza (modale) tra appetito e desiderio, tipicamente umana. Si tratta della differenza tra il 'tentativo' o *conatus* dell'individuo umano di preservare se stesso come un tutto («cum ad Mentem et Corpus simul refertur») e la fondamentale *affezione* che, combinata con gioia e tristezza, odio e amore, speranza e paura, comunica il loro valore emozionale o polarità alla nostra relazione con un oggetto qualsiasi.

Stabilito questo concetto, cosa dobbiamo intendere con le parole «ex data affectione determinari ad aliquid agendum» (essere determinato ad agire, o a fare qualcosa, da qualche affezione)? Io le intendo come una formula estremamente generica nella quale vengono inclusi tutti i processi di transizione tra attività e passività, in quanto processi *causali*. Finché l'«effetto» che viene indicato è un'azione, vi è una chiara indicazione che, benché gli individui (specialmente individui umani) siano contemporaneamente passivi e attivi, la tendenza naturale dell'esistenza individuale è l'attività. Questo significa anche che le emozioni sono sempre riferite al loro

⁷ «Tra l'appetito e la cupidità non vi è alcuna differenza se non che la Cupidità per lo più si riferisce agli uomini in quanto sono consapevoli dei loro appetiti, e perciò può essere così definita, e cioè la Cupidità è l'appetito con la sua consapevolezze».

⁸ «[...] sarà affetto da Gioia con la coscienza di sé come causa».

⁹ Più dettagliato su questo punto si trovano in E. Balibar, *Una nota su 'coscienza' nell'Etica*, cfr. *infra*, pp. 155-174. Il primo scrittore ad aver utilizzato *consciousness* sembra essere stato lo studioso di Platone Ralph Cudworth, di Cambridge, nel suo trattato contro Hobbes e i 'materialisti': *The True Intellectual System of the Universe*, pubblicato nel 1678. Ma di certo il significato in uso nella filosofia moderna è stato introdotto da Locke, nel suo *Essay on Human Understanding* (1690), in particolare dopo la sua traduzione in francese da parte di Pierre Coste (1700). Si veda C. Glyn-Davies, *Conscience as consciousness: the idea of self-awareness in French philosophical writing from Descartes to Diderot*, Oxford, The Voltaire Foundation and the Taylor Institution, 1990.

fondamentale orientamento. Precisamente questa differenza dinamica o *momentum* è riflessa nella 'consapevolezza', o prende forma di desiderio individuale.

A mio avviso questo rende onestamente difficile comprendere il tipo di critiche che sono state rivolte, di volta in volta, all'antropologia di Spinoza, cioè che (1) egli fosse incapace di fornire un esempio di *soggettività* (in altre parole sarebbe stato un puro behaviorista o un riduzionista), e (2) che egli fosse incapace di fornire un esempio di *autonomia* individuale (l'unico 'vero' individuo, nella sua concezione, è l'essere 'Dio', cioè un'entità totale, impersonale e indifferenziata). Queste critiche ebbero inizio non appena la dottrina di Spinoza si diffuse. Comunque, a mio parere, esse non sono radicate solo nell'ignoranza o nella cattiva fede: siamo di fronte, in ultima analisi, all'intrinseca difficoltà per i lettori di allora (e per quelli di oggi) di comprendere una dottrina che virtualmente sfugge (o bandisce) non solo le fondamentali antinomie di metafisica ed etica che sorgono dal dualismo ontologico: individualismo vs olistico (o organicismo), ma anche le opposte modalità di comprensione della 'comunità' umana stessa, nella quale, di volta in volta, viene dato rilievo 'all'intersoggettività' o 'alla società civile', 'all'interiorità' o 'all'esteriorità'.¹⁰

Che Spinoza non sia riconducibile a questo tipo di alternative così rigide, non è certo una mia scoperta; non sono certo il primo a reclamare una nuova terminologia che sia in grado di esprimerne adeguatamente l'originalità. Basti pensare al fecondo libro di A. Matheron, *Individu et communauté dans l'oeuvre de Spinoza* (Paris, Minuit, 1969), dove leggiamo, ad esempio (quando considera la passione *ambitio*, che egli dipinge come «il vero fondamento della socievolezza»): «elle se situe en deçà de l'alternative, en un lieu originel où 'égoïsme' et 'altruisme' coïncident» (p. 164). Nelle pagine successive, Matheron è impaziente di proporre la complessa espressione *ego-altruisme* (p. 266). Comunque, mi sembra che questa soluzione sia ancora insoddisfacente, non solo perché conserva il dualismo, ma anche perché ne acquisisce il significato esclusivamente a livello morale e politico, sebbene l'antinomia sia già stata risolta nel momento in cui Spinoza ha fornito la definizione delle *res singulares* o *individui*, cioè i *modi* finiti della sostanza. In una precedente pubblicazione, suggerii di definire l'ontologia di Spinoza come un'ontologia *della relazione*, cioè come una teoria generale della comunicazione, dalla quale derivano

¹⁰ Per quanto riguarda le opposizioni è nota quella che interessa la moderna scienza sociale relativa ai concetti di *Gemeinschaft* vs *Gesellschaft*, conosciuta da Tönnies. Ma vi sono altre formulazioni, sviluppate nel lungo periodo. La parola 'intersoggettività' fu introdotta da Husserl (*Cartesianische Meditationen*, 1929) con diretto riferimento a Leibniz e alla sua 'monadologia'. Questo termine esprime il primato dell'*interiorità* (la nostra relazione ad un mondo di oggetti 'comune', 'realmente esistente', è mediato dall'originaria relazione di riconoscimento reciproco che si instaura tra l'*ego* e l'*alter-ego*). In maniera differente, la tradizione morale e giuridica che può essere fatta risalire a Locke e a Kant, ha opposto la comunità morale, che rimane un ideale, localizzata nella singola coscienza individuale, alla reale società civile, che si fonda su istituzioni *esteriori* e obbligazioni istituite per legge.

differenti forme di vita razionale, immaginativa e politica.¹¹ Ma il concetto di comunicazione presenta usi contraddittori, che devono essere distinti attentamente. Ciò di cui abbiamo bisogno è collegare tra loro tre concetti chiave:

1) nella filosofia di Spinoza, non solo l'individualità è una nozione fondamentale, ma rappresenta anche la forma adeguata dell'*esistenza attuale*. Nel senso forte del termine (associato alla necessità), solo gli individui esistono. Di conseguenza, 'sostanza' e 'individualità' sono concetti reciproci. Certo non in senso aristotelico, per cui la 'sostanza prima' è identificata con l'individuo, ma nel senso in cui la 'sostanza' (Dio o Natura) è un processo infinito di produzione di individualità molteplici, laddove le 'individualità', cioè l'essere tutti differenti e tutti causalmente dipendenti, sono la necessaria esistenza della sostanza. In breve, la 'sostanza' non è *altro* che gli individui stessi: essa non 'trascende', né 'sottende' la loro molteplicità, come farebbe il *paradeigma* platonico o il kantiano *Ding an sich*, bensì è il termine esatto con il quale designiamo l'unità causale di questa infinita molteplicità di 'modi'.¹²

2) un individuo è un'unità, ciò significa che esso è sempre *composto* di diverse parti e non può mai essere pensato come un 'atomo', sia esso fisico o spirituale (quindi i *corpora simplicissima* non sono individui, e non hanno esistenze separate). Ma questo è solo il primo passo verso la nostra comprensione dell'esistenza attuale degli individui. Questi ultimi, infatti, *non sono* un 'dato' (un 'soggetto' in senso tradizionale) né una forma perfetta o *telos* che organizza una materia amorfa. Come la *natura naturata* (che potrebbe essere descritta come il modo di essere di tutti gli individui) è seconda alla *natura naturans*, così ogni individuo (incluso l'essere umano) è un effetto, o un momento di un più generale e più flessibile processo di *individuazione* e *individualizzazione*.¹³ Individuazione *come* individualizzazione è il processo che avviene attualmente, e che dà luogo agli individui.

3) finché non sono 'dati', gli individui sono costruiti (o prodotti); e finché essi non sono definitivamente 'perfetti', essi sono attivi o produttivi. Ma la loro costruzione così come la loro attività coinvolge sempre una precedente, originaria, connessione con *altri* individui; non si tratta tanto di una reciprocità adattativa

¹¹ Cfr. E. Balibar, *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1985, tr. it. a cura di A. Catone, Roma, Manifestolibri, 1996; e anche *Spinoza, l'anti-Orwell - La crainte des masses*, «Les Temps Modernes» 470 (1985). Una versione più breve è comparsa in *Spinoza nel 350 Anniversario della Nascita*, Atti del Convegno di Urbino a cura di E. Giancotti, Napoli, Bibliopolis, 1985 (cfr. *supra*, pp. 13-41).

¹² Nel suo interessantissimo libro *L'anomalia selvaggia*, Antonio Negri ha valutato in particolare il fatto (innegabile) che, dopo l'inizio della parte II, dove viene spiegato che «*substantia formam hominis non constituit*» («la sostanza non costituisce la forma dell'uomo») *Eth* II, pr. 10, il termine *sostanza* non viene più usato da Spinoza, mentre l'attenzione si trasferisce ai *modi* e alla loro infinita molteplicità. I *modi* sembrano emanciparsi dalla sostanza. L'ontologia di Spinoza (così come la sua politica) sarebbe così incentrata sulla natura come *multitudo* piuttosto che sull'unità. Comunque, mi pare che — purché il concetto di sostanza sia correttamente inteso nel suo nuovo spinozistico significato, cioè come causalità universale — i due punti di vista siano completamente reciproci, ed è proprio questa reciprocità che diviene decisiva nella discussione sull'individualità.

¹³ Con il termine *individuazione* (*individuation*) intendo gli individui *separati* dall'ambiente circostante — che di fatto è costituito da altri individui; mentre *individualizzazione* (*individualization*) significa che ogni individuo è unico, o che non può esistere niente di 'indiscernibile' (un'idea condivisa sia da Spinoza, per il quale si tratta di una necessità fisica, che da Leibniz, per il quale è logica).

dell'individuo al suo ambiente, o 'dell'interno' 'all'esterno', quanto di una reciprocità di processi di individuazione e individualizzazione interdipendenti e interconnessi. Ogni individuo *diviene* (e rimane, per un certo tempo) separato e unico perché altri individui diventano separati e unici a loro volta, in altre parole perché i *processi* che conducono a individualità determinate *non* sono avvenimenti isolati.

Ma questo è un altro nome per 'necessità', o negazione della contingenza, così come viene espresso in *Eth* I, pr. 29, che deve essere intesa in senso forte: se «in rerum natura nullum datur contingens; sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum»,¹⁴ allora niente può essere *isolato*, inoltre niente può trovare una connessione *a posteriori*, dall'esterno'. Perché il risultato sono individui che tendono ad aumentare indefinitamente il loro grado di autonomia, o ad agire adeguatamente (cfr. *Eth* III, def. 2), in questo senso l'idea di un vero e proprio processo isolato di individuazione è propriamente *impensabile*.¹⁵

Ciò si mostrerà decisivo quando si tratterà di comprendere perché il *conatus* dell'essenza individuale (o il *conatus* essenziale dell'individuo), che per definizione è un'*autoaffermazione*, comporti immediatamente una *resistenza* alla sua potenziale distruzione da parte di altri enti, e richieda *intrinsecamente* un'associazione o coalizione con cose 'simili' o 'convenienti' contro altre 'avverse'. Tale argomentazione si rivelerà ancora più significativa nell'ambito politico (dove il *conatus* dell'individuo è chiamato *diritto naturale*) nella misura in cui sarà utilizzata per dimostrare che così come (contro 'l'individualismo') l'autonomia o il potere dell'individuo non sono ridotti, ma ampliati, dalla costituzione di uno Stato o società civile, allo stesso modo (contro 'l'olismo') la sovranità o il potere dello Stato non diminuisce a causa della crescente autonomia dei cittadini (specialmente della loro libertà di pensiero ed espressione), bensì aumenta a sua volta.

Di certo descrivere Spinoza come un 'dialettico' – almeno nel senso tradizionale del termine – produrrebbe solo confusione. Ciò non di meno, la sorprendente logica della *coincidentia oppositorum* (o meglio: la logica della *repulsione spontanea* di opposti astratti) che è al lavoro in queste argomentazioni richiede una terminologia adeguata. Il termine migliore che sono stato in grado di trovare è *transindividualità*

¹⁴ «In natura non si dà nulla di contingente, ma tutte le cose sono determinate dalla necessità della divina natura ad esistere e ad agire in un certo modo».

¹⁵ Ciò comporta la considerazione di un'altra nozione comune a Spinoza e a Leibniz, a partire dalla quale possiamo misurare la nostra odierna difficoltà di comprensione degli stessi: in entrambi i casi una costruzione dell'individuo dovrebbe rendere conto del suo *legame necessario con altri individui*, cui seguirebbe una valutazione del suo grado di autonomia. Spinoza e Leibniz, ognuno a modo suo, scoprirono che è impossibile elaborare una nozione forte di singolarità senza avere, *allo stesso tempo*, nozione dell'interazione e interdipendenza degli individui. Fin dall'inizio, la teoria leibniziana e quella spinoziana presuppongono che le singolarità siano interconnesse, costituite a 'rete' o in 'sistema'. Potremmo concludere che in queste filosofie il vero 'oggetto di pensiero' non sono tanto, in realtà, i classici *extrema* (l'intero e l'elemento, o parte), quanto il *reciproco* punto di vista di unità e molteplicità, e il carattere *relativo* di nozioni quali 'tutto' e 'parti'. Si veda Yvon Belaval *Sur le simple et le composé*, in *Etudes leibniziennes*, Paris, Gallimard, 1976. Ritornerei su questo confronto nella conclusione.

mi venne suggerito tempo addietro da varie discussioni e letture, ma di recente ho scoperto con sorpresa che, con una descrizione dettagliata e un arricchimento in senso teoretico, esso fu utilizzato dal filosofo francese Gilbert Simondon, nel suo libro *L'individuation psychique et collective*. La mia sorpresa crebbe ancor di più quando realizzai che gli argomenti ai quali Simondon rivolgeva la propria attenzione erano propriamente spinozisti e letteralmente convergenti con alcune proposizioni fondamentali dell'*Etica*, sebbene Simondon stesso (come molti teoreti nella storia) avesse *negato* il proprio debito nei confronti di Spinoza rifiutandone la filosofia che, in modo piuttosto convenzionale, egli definiva 'panteistica', in quanto negazione della realtà individuale.¹⁶

Il libro di Simondon è un ambizioso tentativo di definire una struttura delle scienze umane attraverso la critica dei vari concetti di individualità che derivano dalla forme archetipiche di Platone (che attribuisce la priorità ad elementi invariabili esterni all'individuo) o dallo schema ilomorfo di Aristotele (che assegna la priorità alla perfezione interna dell'individuo) sopravvissuti ancora oggi, ad esempio, nella psicologia della *Gestalt*. Secondo Simondon le dottrine metafisiche dell'individualità, che conducono al classico dualismo di interno ed esterno, alla conoscenza *a priori* e *a posteriori*, allo 'psicologismo' e al 'sociologismo', hanno sempre subordinato la comprensione dell'individuazione (ontogenesi) alla definizione dell'individuo inteso come forma (idealmente) *immutabile*.

La moderna fisica e la biologia (comprese alcune discipline come lo studio dello sviluppo delle strutture cristalline e la biologia dei processi cognitivi, nei quali l'adattamento al cambiamento ambientale richiede l'emergere di nuove strutture) forniscono strumenti decisivi per progettare un nuovo concetto *generale* di ontogenesi, mostrando che le forme permanenti (che riducono l'energia potenziale al minimo) sono meno importanti nei processi naturali rispetto agli equilibri *metastabili* (che richiedono un aumento del potenziale di energia che deve essere preservato generalmente nella polarità tra individuo e ambiente). Il libro di Simondon è un esempio estremamente affascinante di una filosofia naturale non vitalista né riduzionista.¹⁷

Ciò che ora mi interessa, comunque, non è adattare la dottrina di Spinoza alle formulazioni che possono essere rinvenute in questo o quel manuale scoperto di recente. Piuttosto il mio intento è discutere il limite entro il quale *Spinoza stesso* può

¹⁶ G. Simondon, *L'individuation psychique et collective à la lumière des notions de forme, potentiel et métastabilité*, Paris, Edition Aubier, 1989, tr. it. a cura di P. Virno, Roma, Deriveapprodi, 2001. Il libro venne scritto sulla fine degli anni '50, ma — probabilmente perché le tesi in esso contenute sarebbero sembrate davvero singolari — venne pubblicata solo la prima parte che si occupava dei preliminari di fisica, nel 1964. La seconda parte, che è più interessante, venne pubblicata dopo la morte dell'autore. Si veda anche Gilbert Simondon, *Une pensée de l'individuation et de la technique*, a cura di G. Châtelet, Paris, Albin Michel, 1994.

¹⁷ Scritto infatti prima dello sviluppo della teoria delle 'strutture dissipative' di Prigogine, esso apre una prospettiva concettuale decisamente differente.

essere considerato un teorico significativo della 'transindividualità', aiutandoci così a condurre questa nozione dalla sua iniziale definizione negativa (una dottrina che non è individualistica, né olistica, così come non è meccanicistica, né finalistica) ad una nozione positiva o costruttiva.¹⁸ Ciò richiede, prima di tutto, la dimostrazione che alcune fondamentali proposizioni dell'*Etica* esprimono di fatto l'idea dell'individualità come transindividualità, o come 'processo transindividuale di individuazione'. Infatti il mio obiettivo non è solo trovare tali proposizioni o gruppi di proposizioni nell'*Etica*, ma anche mostrarne la centralità in ogni parte dell'*Etica*, dalla prima alla quarta.¹⁹ Come risultato, la serie di queste proposizioni, culminante in aspetti successivi di una latente definizione, potrebbe essere considerata come un'indicazione posta sul sentiero che, nelle opere maggiori di Spinoza, conduce (per il tramite dall'antropologia) dall'ontologia all'etica e alla politica.

Seguendo questa ipotesi, la transindividualità emergerà *dapprima* come specifica concezione o schema di *causalità* (soprattutto nelle parti I e II dell'*Etica*); *poi*, come elemento determinante nella costruzione di successivi *gradi di individualità* o gradi di integrazione di più individui 'semplici' in altri più 'complessi' (soprattutto nella parte II, con conseguenze che si estendono anche alle parti III e IV); *infine*, come concetto latente che (nelle parti III e IV) articola 'immaginazione' e 'ragione' (o, più precisamente, le leggi psicologiche dell'immaginazione o vita immaginaria, derivanti dalla fondamentale ambivalenza del desiderio umano, e le norme razionali di reciproca utilità, che creano la possibilità di comunità relativamente stabili).

1. *Transindividualità come schema di causalità*

L'affermazione principale qui è *Eth I*, pr. 28, assieme alla sua dimostrazione e al suo scolio:

Quodcunque singulare, sive quaevis res, quae finita est, et determinatam habet existentiam, non potest existere, nec ad operandum determinari, nisi ad existendum et operandum determinetur ab alia causa, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam: et rursus haec causa non potest etiam existere, neque ad operandum determinari, nisi ab alia, quae etiam finita

¹⁸ Ho già fatto un tentativo nel descrivere Spinoza come un teorico della transindividualità nel mio articolo *What is 'Man' in 17th Century Philosophy? Subject, Individual, Citizen*, in *The Individual in political Theory and Practice*, a cura di J. Coleman, Oxford, European Science Foundation/Oxford University Press, 1996. Esistono altri concetti di transindividualità nella filosofia moderna: non solo Leibniz ed Hegel (con alcune riserve), ma anche Freud e Marx. Kojève ha utilizzato occasionalmente tale espressione in riferimento ad Hegel, e soprattutto Lacan l'ha presa a prestito per esprimere l'idea che l'inconscio freudiano *non* è una 'facoltà' individuale, né un sistema 'collettivo' di archetipi. Ma ognuno di loro ha dato un'interpretazione differente del termine: non è possibile individuare una dottrina comune.

¹⁹ Riservo il libro (o parte) V, che è solitamente il più difficile, ad una nota finale.

est et determinatam habet existentiam, determinetur ad existendum et operandum, et sic in infinitum.²⁰

Certamente essa è legata alle proposizioni vicine (da *Eth* I, pr. 26-29), che in effetti già identificano *Deus* e *Natura*. All'interno di questo gruppo, che esprime il 'determinismo universale' di Spinoza, *Eth* I, pr. 28 formula esplicitamente ciò che, usando una terminologia kantiana, potrei definire il suo *schema generale* della causalità. Si tratta infatti di una struttura logica, che però può anche essere rappresentata nell'immaginazione spaziale, perché, in quanto vero concetto di causalità, esso prescrive immediatamente una relazione topologica di causa ed effetto.

Esso ha due tipiche caratteristiche. *Innanzitutto*, non è uno schema lineare, ma si presenta come diametralmente opposto allo schema kantiano, dove la causalità è identificata con la successione necessaria. Nella schema di Spinoza, infatti, 'interazione' (*Wechselwirkung*) o 'complessità' non sono elementi derivati, ma presenti fin dall'origine, già impliciti nei modelli di ogni azione causale. *Inoltre*, è uno schema che stabilisce un 'ordine di connessione' (*ordo et connexio*, o *concatenatio*, come avrebbe detto Spinoza) non tra atomi (oggetti, eventi, fenomeni), ma tra *res singulares* che, di fatto, sono individui.

Questo schema non è lineare perché Spinoza stabilisce una 'modificazione' (più precisamente una modificazione finita della natura di Dio), usando ripetutamente la tipica espressione: «ad existendum et [aliquid] operandum determinari». Di fatto, dal punto di vista della causalità universale, o produttività infinita della natura, *esistenza* e *attività* sono nozioni reciproche, quando non puri e semplici sinonimi (nella dimostrazione di *Eth* I, pr. 28, Spinoza identifica 'causa' e 'modo' – intendendo qui il modo finito: «Deinde haec rursus causa, sive hic modus debuit etiam determinari ab alia ...»;²¹ e in *Eth*, I, pr. 36, la proposizione conclusiva della parte I, chiarirà che ogni cosa naturale è una 'causa', e che non può esistere causa che non produca effetto, completando così il circolo che aveva iniziato con gli assiomi 3 e 4).²² Esistere significa operare, o agire su altre cose. Tuttavia tale operazio-

²⁰ «Ogni cosa singolare, ossia qualunque cosa che è finita e ha una determinata esistenza, non può esistere né essere determinata ad agire se non sia determinata ad esistere e ad agire da un'altra causa che è anche finita e ha una determinata esistenza: e anche questa causa non può a sua volta esistere né essere determinata ad agire se non sia determinata ad esistere e ad agire da un'altra causa che è anch'essa finita e ha una determinata esistenza, e così all'infinito».

²¹ «Inoltre, anche questa causa, ossia questo modo ha dovuto essere determinato da un'altra ...».

²² La cosa sorprendente dell'uso spinoziano del termine *causa* è che esso viene inteso sempre in senso *assoluto*, non *relativo*: le cose sono cause (in se stesse), non 'cause di (per) x'. Esse non possono *non essere* cause. Cosa che, per contrasto, mostra come la nozione di causa come relazione formale $R: x \rightarrow y$, o $x R y$ implichi sempre l'idea di contingenza (nel caso, o meno, che gli enti dati si trovino nella relazione di causalità). Ma la conseguenza è invece che le cose *si trovano necessariamente in relazione*: esse immediatamente *causano certi effetti* e sono *effetti di alcune cause*. La sola eccezione apparente è la sostanza stessa, che è *causa sui*. Ma si tratta di un'eccezione apparente, perché, non appena la sostanza viene concepita come totalità delle cause, deve anche apparire come totalità degli effetti. Pur rispettando il concetto 'classico' di causalità, Spinoza occupa così una posizione che è l'esatto opposto di quella di Wittgenstein nel *Tractatus logico-philosophicus*, con cui presenta nondimeno alcune somiglianze. In un caso tutto è causa, nell'altro niente è causa.

ne produttiva è essa stessa necessariamente determinata da alcune altre cose o cause. Perciò, 'causare' è un'operazione per il tramite della quale qualcosa modifica o modula il modo in cui qualcos'altro agisce (o produce i suoi effetti). In tal modo un'attività è essa stessa modificata o modulata a sua volta, *ad infinitum*. Ciononostante, la concatenazione infinita non prende la forma di serie lineari indipendenti, o di genealogie di cause ed effetti (A 'causa' B che 'causa' C che causa ecc.): essa assume l'aspetto di una rete infinita di *modi* singoli o esistenze,²³ di un'unità dinamica di attività modulanti/modulate (l'azione di B su ogni A è a sua volta modulata da alcuni C, che sono modulati da qualche D, ecc.).²⁴ Ma singolarmente queste determinatezze devono essere individui, perché solo gli individui possono essere detti propriamente in grado di operare o essere attivi, soprattutto perché solo gli individui possono essere *modificati al fine di modificare* qualcosa, o, in altre parole, possono essere *affetti al fine di produrre affezione* (cioè di agire). Dobbiamo qui notare che Spinoza è assolutamente coerente dall'inizio alla fine dell'*Etica* nell'uso dei termini *afficere*, *affectus* e *affectio*: il significato non muta passando dalle nozioni universali – comuni – (come in *Eth* I, def. 5, *Eth* I, 25 cor.,²⁵ e *Eth* I, 28 dem.) alla più specifica teoria degli individui umani. Questo è il motivo per cui egli rivendica di essersi occupato delle passioni umane solo sulla base di nozioni comuni, senza trasformarle in 'un'eccezione' in natura. A questo punto non possiamo ignorare la somiglianza tra questa definizione di causalità in generale e la definizione di desiderio come essenza dell'uomo: «Cupiditas est ipsa hominis essentia, quatenus ex data quacunquē ejus affectione determinata concipitur ad aliquid agendum».²⁶ Chiaramente questo significa che l'essenza della causalità è l'unità di attività e passività (potremmo suggerire, in termini quasi matematici, che è il 'differenziale' tra attività e passività) all'interno del medesimo 'soggetto' (o individuo, come preferisce dire

²³ È particolarmente significativo che, in *Eth* V, 6 dem., Spinoza si riferisca a *Eth* I, pr. 28 e 29, riassumendole come segue: «Mens res omnes necessarias esse intelligit, et infinito causarum nexu determinari ad existendum et operandum (La Mente comprende che tutte le cose sono necessarie, e che sono determinate da un infinito nesso di cause ad esistere e ad agire)».

²⁴ Ancora una volta, tutto ciò è pienamente coerente con il rifiuto della contingenza, specialmente nella forma dell'«intersezione di catene causali indipendenti» (Cournot) legata alla classica definizione di caso. Nessuna catena causale può essere 'indipendente'. Ciò chiarisce anche le ragioni per le quali Spinoza respinge assolutamente la nozione di *vacuum* sostanziale: come spiega *Eth* I, 15 schol., ogni ammissione di *vacuum* è incompatibile con una connessione necessaria in senso sostanziale. Diversi commentatori hanno cercato antichi e nuovi modelli di fisica per questa concezione (per esempio Gueroult con la teoria delle oscillazioni creata da Huygens, Bennett con la teoria dei campi: tutti hanno in comune il movimento dal particolare all'universale). Mi sembra che la migliore sia l' analogia tecnica di Simondon (sebbene non intendesse fornire un'interpretazione di Spinoza): «modulazione designa l'operazione che avviene in un segnale amplificatore dal numero infinito di stati, come per esempio un tubo catodico caldo [...] o un transistor. È l'operazione mediante la quale un segnale di scarsa energia, come quello che si invia sulla griglia di comando di un triodo, attualizza con un certo numero di gradi possibili l'energia potenziale rappresentata dal circuito anodico e dall'effettore (che è la carica esterna di questo circuito anodico)» (*L'individuation psychique et collective* tr. it. cit., p. 45).

²⁵ «Res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur (Le cose particolari non sono altro che affezioni degli attributi di Dio, ossia modi con i quali gli attributi di Dio si esprimono in modo certo e determinato)».

²⁶ «La Cupidità è la stessa essenza dell'uomo, in quanto si concepisce determinata da una certa data sua affezione a fare qualcosa» (*Eth* III, aff. def. 1).

Spinoza), un'unità che definisce il singolo *conatus* dell'individuo e lo relaziona ad un'infinita molteplicità di altri individui.²⁷

A questo punto potrebbe essere significativo ancora un paragone con Kant. Così come Kant, Spinoza utilizza sempre lo stesso schema generale per spiegare sia l'ordine fisico e causale che quello etico e pratico. In Kant si tratta dello schema della successione, in Spinoza di quello della modulazione (usando la terminologia di Simondon). Ma al contrario di Kant, lo schema di Spinoza non è destinato ad *opporre* due ordini, di cui l'uno sia l'inverso dell'altro (in Kant l'ordine causale è una determinazione lineare *ex post*; mentre quello finale è una determinazione lineare *ex ante*, che opera per mezzo di una rappresentazione dell'obbiettivo o dell'intenzione). Esso si propone di identificarli, sicché l'essere 'pratico' diventerebbe una modulazione allo stesso modo di qualsiasi causalità individuale (e perciò, in ultima analisi, la 'libertà' non sarebbe l'inverso dell'ordine naturale, ma la necessaria espressione del lato attivo dello stesso).

2. Transindividualità come concetto di integrazione

Ciò che è stato appena descritto può essere vero solo parzialmente. Potrebbe essere definito concetto di complessità di 'primo grado': un ordine che reintroduce la complessità all'interno dello schema 'elementare' di causalità che tematizza un'equivalenza logica (i matematici direbbero una dualità) tra l'idea dell'esistenza attuale di ogni individuo, e l'idea di molteplici relazioni (connessioni, catene) tra individui differenti. Questa complessità di primo grado trova la sua più tipica espressione in *Eth II*, pr. 7, come 'identico ordine di connessione' che governa enti (o cause) e idee. Ma nelle proposizioni che seguono subito dopo, viene introdotto un *secondo grado di complessità* che può essere considerato un livello più profondo di comprensione della natura come nozione comune. Secondo questo concetto l'individuo viene rappresentato come un determinato livello di *integrazione*, in quanto incorpora altri individui (livello di integrazione 'più basso') e se stesso in forme o livelli di integrazione 'più alti'. A questo punto dovrebbe essere chiaro che ogni uso della nozione di individuo da parte di Spinoza dipende *dall'individuazione di un processo*. Questo è esattamente il punto in cui la transindividualità diventa irriducibile.

L'idea di un essere individuale composto di parti costituenti (cioè un 'tutto'), di un essere che è parte di un tutto più comprensivo, non è certo originale. È esattamente questa rappresentazione che dà origine alle antinomie classiche di indivi-

²⁷ Si veda il mio articolo *Individualità, causalità, sostanza. Riflessioni sull'ontologia di Spinoza* (cfr. *supra*, pp. 77-106).

dualismo e oismo, unità 'meccanica' e 'organica', a seconda di quale dei due principi venga considerato preminente. Spinoza stesso lo ha riassunto nella sua lettera XXXII a Oldenburg, dove chiarisce l'esistenza ordini oggettivi di grandezza in natura, associati ad interazioni o azioni reciproche. La distinzione di 'tutto' e 'parte' è relativa: ciò che è parte ad un livello può essere totalità ad un altro livello, e viceversa; ma questo non significa che sia una distinzione arbitraria o apparente. Essa si basa sul fatto che ci sono unità stabili caratterizzate da una 'costante proporzione (*ratio*) di movimento e quiete' tra le loro parti o elementi; tale idea proviene dalle leggi di natura di Descartes, che Spinoza ha dissociato dai suoi presupposti 'creazionisti' e ha applicato ad *ogni* livello particolare di integrazione.²⁸

In Descartes si tratta di una *somma costante* di movimento e quiete, che perdura per l'intera sostanza estesa; perciò gli individui fisici non possono esistere realmente come entità autonome. In Spinoza può esistere una *costante proporzione* di movimento e quiete a differenti livelli, ciò significa che i corpi autonomi esistono attualmente, e sono relativamente stabili, finché questa proporzione viene mantenuta.

Questa teoria è esaustivamente esposta nell'*Etica* nei lemmi dal 4 al 7 dopo *Eth* II, pr. 13. La *natura come un tutto (tota Natura)*, considerata qui sotto l'attributo dell'estensione, è l'unico tutto o individuo 'assoluto' (che a mio avviso si dovrebbe intendere come concetto limite, proprio come i *corpora simplicissima* sono concetti limite dall'altro lato). Ma il fatto più importante è che, per ogni individuo, l'*identità* (o il suo rimanere 'se stesso') verrebbe spiegata da una costante proporzione ad un livello, mentre le sue *modificazioni* verrebbero spiegate da alcune costanti proporzioni (o invarianti) ad un *altro* livello.

Tuttavia questa esposizione non è abbastanza soddisfacente. Sebbene includa il concetto 'dinamico' di proporzione tra movimento e quiete, essa dipende da una rappresentazione statica (e in ultima analisi finalistica) della natura come gerarchia *data* di forme, o come ordine comune di inclusione degli individui *uno all'interno dell'altro*, secondo il loro grado di complessità (la molteplicità dei loro elementi). Mi pare che questo difetto derivi dal fatto che, in termini spinozistici, la spiegazione sia stata ridotta al punto di vista della *natura naturata*, nella quale 'individuo' è un concetto formale applicabile indistintamente ad ogni livello di integrazione (la rap-

²⁸ La prossimità della formula spinoziana «*eadem ad invicem motus et quietis ratio*» alla legge cartesiana di conservazione del movimento («Dio ha creato la materia con il movimento ed il riposo, e conserva adesso nell'universo, col suo concorso ordinario, tanto movimento o riposo quanto ce ne ha messo creandolo»), e il modo in cui egli la introdusse nella propria esposizione dei *Principes* di Descartes, è stata ampiamente discussa. Ciò che tuttavia è stato preso meno in considerazione è il riferimento implicito alle frasi di apertura del II Libro della *Fisica* di Aristotele, che riguardano la differenza tra essere 'naturale' e 'artificiale': «tutte queste cose [cioè gli enti di natura] mostrano di avere in se stesse il principio del movimento e della quiete» (192b). Le definizioni di movimento e quiete sono mutate, e il 'principio' (*arché*) è divenuto *ratio*, ma l'allusione è chiara. Ciò appare tanto più importante perché Aristotele tende a spiegare questo 'principio' come una naturale o intrinseca 'tendenza al cambiamento' (*in Principia V*), che sarebbe opportuno confrontare con la definizione spinoziana di *conatus* dell'essenza individuale all'autoconservazione. Ancora una volta la fisica di Spinoza, come la sua ontologia, non appare né aristotelica, né cartesiana. Ma questo meriterebbe una discussione a parte.

presentazione della 'Natura' come un 'singolo individuo' appartiene alla *natura naturata*).

Ma la 'dissertazione fisica' che segue *Eth II*, pr. 13 contiene un'altra idea di causalità, che viene riassunta nei postulati dal 3 al 6. Essa concerne il modo in cui un corpo individuale è affetto da un altro ('esterno') ed è stata spiegata in precedenza nelle dimostrazioni di *Eth II*, pr. 19 e *Eth II*, pr. 24, nelle quali appare chiaro che la teoria sottesa non è solo 'fisica' (nel senso ristretto delle leggi di movimento nell'attributo dell'estensione), ma anche ontologica, relativa a 'enti' o 'individui' in quanto tali.²⁹ Questa è la concezione che dobbiamo avere presente al fine di comprendere come (in *Eth III* pr. 6-8) la 'costante proporzione di movimento e quiete' può essere espressa come il *conatus* attraverso il quale ogni cosa si sforza di preservare la propria esistenza, identificando così ogni modo individuale come parte o frazione della *potentia* della natura (questa volta la natura intesa come *natura naturans*).

Permettetemi a questo punto di suggerire una spiegazione. Ogni conservazione individuale (vale a dire stabilità o identità) deve essere compatibile con una 'continua rigenerazione' delle parti costituenti l'individuo, cioè con un 'flusso' verso l'interno e verso l'esterno, o con uno scambio materiale con altri individui – l'equivalente mentale consiste nella mescolanza o confusione che ogni (auto)consapevolezza del corpo effettua tra il proprio stato e l'idea di altre cose, proprio come la percezione di oggetti esterni è mescolata o confusa con una rappresentazione del corpo stesso (*Eth II*, pr. 19 chiarisce che questa non è 'un'illusione' soggettiva, ma la vera natura della *mens* umana, che riflette l'esistenza attuale del corpo). Infatti, in termini causali, la conservazione non è nient'altro che questo processo regolato di 'continua rigenerazione'. Dire che un individuo prende ad esistere equivale a dire che esso è rigenerato o riprodotto. Un individuo isolato, privo di 'scambi' con l'ambiente, non sarebbe rigenerato e perciò non esisterebbe. Proprio dall'inizio, l'elemento implicito nella filosofia spinoziana è la necessità che ogni individuo ha *degli altri* per preservare la sua forma e la sua esistenza (si veda *Eth II*, post. 4 e soprattutto il suo uso in *Eth IV*, 39 dem.).

Di certo, dire che lo scambio è 'regolato' significa che esso risulta da una relazione di forze (*potentiae*), o da un equilibrio bilanciato tra effetti distruttivi e costruttivi di uno scambio. Ma questo non basta. Infatti non possiamo accontentarci dell'idea che questo 'scambio' avvenga tra individui differenti: dobbiamo indicare *cosa è attualmente cambiato*. L'idea di Spinoza è semplice, ma audace: ciò che cambia sono *parti* dell'individuo in questione, 'rigenerazione' significa che un dato

²⁹ Con questo non voglio dire che Spinoza abbia due differenti dottrine o teorie, una 'fisica' e l'altra 'metafisica', come sembrano ammettere Gueroult e anche J. Bennett (*A Study of Spinoza's Ethics*, op. cit., capp. 4 e 5). Al contrario la 'fisica' di Spinoza esprime adeguatamente la sua ontologia, in accordo con la definizione di *attributo*.

individuo (chiamiamolo 'Io') abbandona continuamente *parti(e) di sé*, mentre allo stesso tempo continuamente incorpora *parti(e) di altri* (chiamiamoli 'essi'), purché questa sostituzione lasci una certa 'proporzione' (o essenza) invariata.³⁰

Chiaramente, 'io' conservo la mia essenza a patto che la parte dinamica che mi definisce come individuo venga mantenuta, indipendentemente dal fatto che essa preservi la parte essenziale di altri: la 'mia' conservazione può significare la 'loro' distruzione.

Se ho rettamente interpretato la spiegazione di Spinoza, ciò comporta un numero non indifferente di difficoltà, a partire dalla comprensione della gradualità di tale processo. Spinoza ha l'innegabile capacità di presentare l'esistenza umana come un'alternativa tra tutto o niente, conservazione *contro* distruzione, che culmina nell'introduzione del concetto *limite* di 'morte' come discontinuità: si veda a questo proposito *Eth* IV, pr. 39 e il relativo scolio. D'altra parte, la corretta nozione di *aumento e diminuzione* della 'potenza d'agire', con il risultato di aumentare o diminuire l'autonomia dell'individuo, che è ciò cui mira la dottrina del *conatus* essenziale, sembra implicare anche l'esistenza di gradi, o margini di variazione tra preservazione indefinita e distruzione immediata. È poi difficile spiegare in relazione a quale ruolo, o in quale circostanza, la preservazione di un dato individuo sia compatibile o incompatibile con quella degli altri (la 'mia' e la 'loro' preservazione). Ma tale questione è in effetti il *programma* delle parti successive dell'*Etica* (nel caso privilegiato degli esseri umani).

Una possibile soluzione sembra dipendere dalle implicazioni del modello di Spinoza. Una di queste emerge nella dimostrazione di *Eth* II, pr. 24: perché 'io' scambi parti con 'altri', devo subire ciò che potrei chiamare una *decomposizione virtuale* della mia individualità, così come viene richiesta una decomposizione virtuale di altri individui. Da ciò si deduce che 'parti' di individui esistenti possono interagire con elementi esterni solo se sono sottratte, o semplicemente isolate, dall'unità cui 'appartengono', al fine di formare un'unità transitoria con parti di altri individui (in termini spinozistici, essi non vengono presi in considerazione per il loro contributo all'essenza individuale o per la loro interna 'proporzione', ma per il loro essere individui separati in grado di partecipare ad altre *rationes* o 'proporzioni'). In

³⁰ Una seria obiezione potrebbe essere sollevata a questo punto: ciò che sto descrivendo è solo *uno* dei tre processi che intervengono nella spiegazione spinoziana della conservazione della forma da parte dell'individuo, le altre due sono (1) il mutamento di un movimento parziale (compensato da un altro) sotto l'impatto di cause esterne, e (2) il cambiamento di misura delle parti costituenti che lasciano invariata la *motus et quietis ratio*. Tralasciando ciò che Spinoza pensa probabilmente dei diversi fenomeni fisiologici, sollevo l'ipotesi (che dovrebbe essere discussa *per se*) che i tre processi sono il medesimo, solo espressi in *linguaggi differenti* e attraverso *immagini differenti*. Il primo è atomistico o *corpuscolare* (l'idea del 'flusso verso l'interno e verso l'esterno' deriva dalla fisica epicurea). Ma io penso che l'idea fondamentale di Spinoza preceda l'opposizione tra il punto di vista corpuscolare e quello oscillatorio (oppure possiamo dire che comprende entrambi gli aspetti: le 'parti costitutive' possono essere immaginate come elementi materiali, ma anche come movimenti parziali, che sono anche materiali; i movimenti possono essere 'scambiati' o 'divisi' come pezzi). Di certo l'intera spiegazione potrebbe essere considerata come metaforica.

altri termini, Spinoza dice che non esiste nulla di simile ad un generico *faccia a faccia* tra individui indivisibili (o persone, nel caso si tratti di uomini). Gli individui sono relazionati (o 'mescolati') l'uno all'altro perché cambiano 'parti' (che possono essere tanto segnali, incluse parole, quanto altri modi materiali), perché sono continuamente 'analizzati' e 'sintetizzati', de-composti nelle loro parti costituenti e ricomposti come unità relativamente autonome.³¹

Ora qualcuno potrebbe chiedere che cosa determina la differenza tra una decomposizione virtuale o transitoria e una *attuale*, irreversibile (distruzione dell'individuo, che nel caso dell'individuo politico o Stato, Spinoza avrebbe definito come 'ritorno alla massa').³²

Penso che la risposta debba essere cercata nella dottrina 'sociale' esposta nella parte IV, che si occupa esplicitamente dell'individualità umana, ma mantiene cautamente una modalità di esplicazione fondata sulle 'nozioni comuni'. Tutto deriva dall'unico *assioma* di questa parte: «Nulla res singularis in rerum Natura datur, qua potentior et fortior non detur alia. Sed quacunq; data datur alia potentior, a qua illa data potest destrui».³³ Quanto più un individuo è complesso, tante più relazioni intratterrà con il mondo esterno; cioè quanto più intensamente cambierà le proprie 'parti' con altri individui (simili o differenti), tanto più questi scambi diventeranno *necessari* per la preservazione della sua esistenza; ma allo stesso tempo la sua stessa conservazione sarà minacciata dalla forza superiore delle altre cose.

Penso che secondo Spinoza, in ultima analisi, ciò che è *necessariamente* più forte (più potente, e potenzialmente più distruttivo) non è la *singola* cosa (per esempio 'io') ma è la *molteplicità* degli enti singoli (soprattutto se questa molteplicità è connessa a unità formali dalle quali 'io' sono escluso). Viceversa, ciò che potrebbe essere più forte di ogni data, finita molteplicità di cose esteriori, è una unità coesa,

³¹ Nella mia presentazione a voce ho parlato di 'decomposizione' senza aggiungere 'virtuale'. Questo ha spinto il prof. M. Keyzer a chiedere: «cosa accade se gli individui non vogliono essere decomposti?». La domanda è benvenuta in quanto 1) chiarisce che il problema fisico ha un'impronta immediatamente etica (cosa sulla quale sono completamente d'accordo); 2) solleva una difficoltà fondamentale relativa all'esistenza 'virtuale' e 'attuale' in Spinoza. Mi pare che la virtualità debba essere ammessa come una nozione spinoziana valida, senza essere però sinonimo di finzione, o di possibilità. Tutto dipende dal *punto di vista* adottato; nella fattispecie il punto di vista è reale o oggettivo (cosa che Spinoza esprime dicendo che la sua idea è in Dio). 'Parti del corpo umano' devono essere considerate sia dal punto di vista della loro appartenenza alla sua essenza («quatenus motus suos certa quadam ratione invicem communicant») sia da un differente punto di vista, in quanto si relazionano agli oggetti esterni *individualmente* o *singolarmente* («quatenus ut Individua, absque relatione ad humanum Corpus»). A mio parere la realtà corrispondente è un equilibrio instabile tra queste due modalità di esistenza — ancora una volta corrispondente a passività e attività. La questione perciò riguarda la modalità di evoluzione pratica di tale equilibrio. Donde l'importanza etica: non è in potere degli individui naturali divenire unità indistruttibili, con una composizione invariabile, bensì è in loro potere (cioè essenza) cercare le condizioni che assicurino o rinforzino la coesione tra le parti. Ciò che gli individui *vogliono* è: non essere distrutti; ciò che essi attualmente *compiono* nel migliore dei casi è: evitare, per un certo periodo, che la decomposizione da virtuale diventi attuale.

³² TP VII, 25; VIII, 3. Ho discusso questa formulazione (*ad multitudinem redire*) nel mio articolo *Spinoza, l'anti-Orwell* (menzionato prima). In esso ho anche cercato di mostrare che la costruzione istituzionale dello Stato da parte di Spinoza (che gli valse il marchio di 'statistica') implica un processo permanente di *decomposizione* e *ricomposizione* della *multitudo* pericolosa (pericolosa per i governanti, e soprattutto pericolosa per se stessa).

³³ «In natura non esiste alcuna cosa singolare della quale non ne esista un'altra più potente e più forte. Ma, qualunque sia data, se ne dà un'altra più potente dalla quale quella può essere distrutta».

una 'convergenza di forze', una *convenientia* della quale 'io' stesso divento parte costitutiva (in ultima analisi, *natura* in quanto tale, si veda *Eth V*, pr. 38, 39 e il relativo scolio).

Le proposizioni da 2 a 7 di *Eth IV* sono dedicate alla discussione del ruolo della cause parziali, e di conseguenza all'effetto delle affezioni, al ruolo della passività nella conservazione degli individui umani. La passività, o superiorità di cause esterne, la decomposizione virtuale dell'individuo umano, è inevitabile; tuttavia ogni affezione può essere 'limitata' (*coerceri*) da altre affezioni contrarie. Si può rinvenire la fine di questa argomentazione nelle proposizioni dalla 29 alla 31 di *Eth IV* (che fornisce una descrizione generale dell'effetto delle *convenientiae* sulla preservazione dell'individuo) e dalla 38 alla 40 della stessa parte (che applica la medesima dottrina alla situazione *umana*, dopo che la società è stata definita reciproca utilità degli uomini). A mio avviso queste proposizioni, esprimono l'idea che le relazioni tra individui, basate sulla loro 'natura comune', costituiscono un 'collettivo' o un individuo superiore *senza* sopprimere l'autonomia dei singoli. Anzi, tali relazioni aumentano la *potentia agendi* degli individui (inclusendo, di certo, la loro capacità di pensare o conoscere), e di conseguenza la loro capacità di esistenza (il che significa, nel vocabolario delle affezioni, che per ogni individuo esse aumentano la gioia e sopprimono la tristezza). Considerata la potenza 'naturalmente superiore' delle forze esterne (*Eth IV*, ax.), questo significa che un'*unità* di individui reciprocamente convenienti è la condizione intrinseca perché ognuno di loro mantenga la propria autonomia e singolarità.³⁴

Possiamo dire, infine, che la definizione esaustiva di un individuo coincide con un equilibrio che non è fisso, ma dinamico – un equilibrio *metastabile* che è destinato ad essere distrutto se non viene continuamente ricreato. Inoltre, tale equilibrio implica una decomposizione o decostruzione virtuale, purché vi sia già all'opera un processo di ricomposizione e ricostruzione. Sebbene questa ricostruzione esprima la singola essenza individuale, viene a sua volta determinata da processi 'collettivi', cioè dalla 'costante proporzione di moto e quiete' o, con terminologia differente, dalla *convenientia* che permette agli individui di costruire un individuo più grande, o di grado superiore.

³⁴ Il singolo assioma della parte IV viene piuttosto inaspettatamente qualificato in *Eth V*, 37 schol.: «Partis Quartae Axioma res singulares respicit, quatenus cum relatione ad certum tempus et locum considerantur, de quo neminem dubitare credo (L'Assioma della Quarta Parte riguarda le cose singolari, in quanto si considerano in relazione a un certo tempo e luogo, cosa della quale credo che nessuno dubiti)». L'argomento appena proposto spiega perché ritengo che un punto di vista 'transindividualista' *ancora* sottenda la teoria dell'*amor intellectualis Dei* e il terzo genere di conoscenza nella parte V. Sono d'accordo che non vi sia completa evidenza di ciò, a meno che non si accetti di prendere in considerazione i testi 'politici' assieme all'*Etica* (come fanno Matheron, Negri e altri) e si ammetta che Spinoza usa termini quali *aeternitas* in senso univoco. Si veda in particolare l'idea che corpi politici collettivi, ove vi sia una diversità di opinioni e sistemi istituzionalizzati di rappresentazione, siano virtualmente 'eterni' (*TP VIII*, 3: *conclia contra aeternam*).

Per questa ragione ho parlato di un 'secondo livello di complessità' nella comprensione della causalità naturale, perché il modello transindividuale del quale ci siamo occupati non è solo inteso come un'interazione orizzontale o reciprocità allo stesso livello, ma anche come un processo di interazione che, per ogni tipo di individuo (*Individuorum genus*, nella terminologia dello scolio del lemma 7 dopo *Eth II*, pr. 13), regredisce al livello inferiore e simultaneamente progredisce al livello superiore.³⁵

Chiaramente Spinoza pensa che questo sia un modello universale (o che possa essere spiegato per il tramite di 'nozioni comuni'). Ma è solo quando gli individui cui ci si riferisce sono esseri umani che l'argomentazione può essere ultimata, perché in tal caso possiamo trarre dalla nostra esperienza gli elementi necessari per descrivere la sua singolarità: vale a dire le affezioni nella misura in cui esse influenzano il nostro grado di attività e passività attraverso la tipica oscillazione tra un livello crescente e decrescente della nostra dipendenza da cause parziali – in altre parole la nostra unità conflittuale o armonica con altri enti, e in particolare con altri uomini.³⁶

3. Transindividualità come mediazione tra 'immaginazione' e 'ragione'

Un lettore dell'*Etica* potrebbe sollevare diverse obiezioni a questa argomentazione. Per esempio potrebbe affermare quanto segue: noi sappiamo che Spinoza oppone 'causa inadeguata' a 'causa adeguata', o più precisamente 'essere causa inadeguatamente' (con cui indica l'essere principalmente passivi, determinati da cause esterne) a 'essere causa adeguatamente' di qualcosa (vale a dire il fatto che siamo principalmente attivi, o che l'effetto che produciamo può essere spiegato 'dalla nostra

³⁵ In questo punto il paragone con Simondon appare davvero stimolante. Il concetto chiave di quest'ultimo è che ogni individuazione rimane dipendente, in un equilibrio precario, dal *potenziale preindividuale* dal quale l'individuo è emerso passando attraverso successive 'strutturazioni' o 'distanziamenti dall'ambiente'. Perciò l'esistenza di un individuo è sempre 'problematica' o tesa. Essa coincide con la tensione che gli individui cercano di risolvere (o di comprendere) per il tramite di un grado maggiore di individualizzazione all'interno dell'edificio delle collettività. Ma una collettività vivente non è mai un semplice aggregato o, al contrario, una fusione di individui pre-esistenti: essa deve divenire una cultura (cioè che Simondon chiama anche 'spiritualità') o un modo dinamico di risolvere i problemi dell'individuo. Essa deve ritornare al livello pre-individuale (consistente, tra le altre cose, in modelli emozionali) per integrare gli individui in una nuova, superiore, entità metastabile che, per questo motivo, *non* sembra essere né 'esterna', né 'interna' agli stessi (ma, più precisamente, transindividuale). «Nell'individuo passa qualcosa di quel preindividuale, che è insieme ambiente e individuo: a partire da ciò, da questo irrisolto, da questa carica di realtà ancora non individuata, l'uomo cerca il suo simile per creare un gruppo in cui troverà la presenza grazie a una seconda individuazione» (G. Simondon, *L'individuazione psychique et collective* tr. it. cit., p. 155).

³⁶ La discussione in questa sessione è stata condotta quasi interamente in termini 'fisici', più precisamente considerando gli individui principalmente come *corpi*. Questo è stato anche l'ordine seguito da Spinoza. Ci si potrebbe di certo meravigliare che la medesima idea possa essere espressa secondo l'attributo della *cogitatio*, cioè considerando gli individui in quanto *menti*. Il mio suggerimento (che non deve essere accettato senza un'ulteriore indagine) è che questo complemento mentale sia fornito dalla teoria dell'*idea ideae* un'espressione che nell'*Etica* occorre solo nella parte II, in stretta connessione con la definizione generale dell'individuo composto e della *mens* come *idea corporis*. Nelle parti III, IV e V, il concetto di *idea ideae* appare implicito, mentre Spinoza adotta il punto di vista della mente come un complesso di idee di affezioni del corpo, e descrive *varie* modalità per la loro connessione (o trasformazione). Si noti che, in termini 'mentali', le *convenientiae* sono sinonimo di *notiones communes*, qualora consideriamo come modi del pensiero non solo il loro (universale) contenuto 'oggettivo', ma anche il loro essere 'formale'.

stessa natura'). Usualmente si ritiene che Spinoza opponga situazioni nelle quali dipendiamo da altre persone, a situazioni nelle quali siamo indipendenti e siamo i soggetti effettivi dell'azione. Tuttavia l'argomento cui ho accennato indica una concezione abbastanza differente (meno 'individualistica'): essere attivo o causa adeguata è *anche* stabilire una relazione con altri, quantunque non una relazione di dipendenza (non ancora dipendenza 'mutua'), ma di *convenientia* o sinergia.

Sebbene questa concezione non sembri ovvia, penso che possa essere difesa. Si potrebbe suggerire in primo luogo che quando Spinoza parla di *uomo* o *natura umana* (ad esempio *Eth IV*, pr. 4: «Fieri non potest, ut homo non sit Naturae pars, et ut nullas possit pati mutationes, nisi quae per solam suam naturam possint intelligi, quarumque adeguata sit causa»³⁷) non si riferisca necessariamente ad un *singolo* individuo, ma utilizzi un termine 'generico'. Questa è una difesa fragile, comunque, non solo perché si basa su un artificio linguistico, ma anche perché le dimostrazioni di Spinoza, nella parte IV, mantengono sempre una chiara distinzione tra affezioni individuali o personali e processi collettivi. Pensare l'individualità come transindividualità certamente non equivale a sopprimere o oscurare questa distinzione. Donde rimane solo l'ipotesi più forte, ma più difficile. Potremmo osservare che Spinoza *non dice mai attualmente* che ogni individuo, le cui azioni possono essere spiegate dalla sua stessa natura (*per solam sua natura intelligi*), agisce esclusivamente o separatamente dagli altri. Ammettere una simile conclusione significa accettare chiaramente l'assunto 'individualistico', che invece sto cercando di mettere qui in discussione. Se, procedendo un passo oltre, argomentassimo che il 'modello di natura umana' (*exemplar humanae naturae*), cui Spinoza si riferisce nella prefazione alla parte IV, in realtà esclude qualsiasi perfezione individuale che *isoli* l'uomo (includendo l'uomo 'libero' e quello 'saggio'), saremmo smentiti perché tale modello costituisce una perfezione a partire dalla quale si determina un parallelismo tra la crescente autonomia dell'individuo (quanto più aumenta la libertà, tanto più cresce la singolarità o unicità) e l'associazione più stretta (o relazione di 'amicizia') con altri individui. Mi sembra che questo sia il modo principale in cui Spinoza articola l'aspetto individuale e quello collettivo di immaginazione e ragione nelle parti III e IV.

Nella prefazione alla parte III, leggiamo la famosa critica delle dottrine 'umaniste' (secondo le quali la natura umana è qualcosa di unico e miracoloso, che trascende le comuni leggi di natura): «Imo hominem in Natura veluti imperium in imperio concipere videntur». Con questa frase Spinoza non si limita ad applicare il medesimo metodo razionale alle scienze dell'uomo e a quelle di altri esseri naturali,

³⁷ «Non è possibile che l'uomo non sia parte della Natura, e che non patisca altri mutamenti se non quelli che possono essere spiegati mediante la sua sola natura e dei quali è causa adeguata».

o a sottolineare che la natura umana deve seguire le ordinarie leggi causali; egli sottolinea anche che il comportamento umano dovrebbe essere esplicito in termini di interazione con altri esseri naturali, siano essi umani o no. Questa è una conseguenza logica del fatto che l'uomo (o natura umana) non è *fuori* dalla natura (specialmente non come suo 'signore' o 'beneficiario') – donde le definizioni e postulati immediatamente seguenti. Ciò che rende notevole questa esposizione è che, come ho detto, la presentazione di Spinoza nella parte III (e IV) non è certamente una dissoluzione o riduzione dell'identità individuale (e in particolare umana). È piuttosto una ricostruzione di questa identità, una grande sintesi degli aspetti costitutivi di tale identità (potremmo essere tentati di chiamarla fenomenologia, o di paragonarla a una ricostruzione fenomenologica).

Tanto per cominciare, Spinoza introduce *coscienza*, che egli dipinge come un'idea di se stessi, come corpo e mente, *affermando* l'esistenza del suo 'oggetto' (*ideatum*). Essa è, perciò, sempre immediatamente associata con il desiderio. Ma qui si tratta solo di un astratto punto di vista. Una piena descrizione dell'autocoscienza sorgerà solo dalla storia completa (naturale) del desiderio, cioè delle passioni e azioni che sono combinate con esso (anche come modalità, conseguenze o cause della sua metamorfosi). Sarà una storia di singole unità (idee e affetti, oppure immagini di oggetti presenti o passati mescolati con percezioni di 'se stessi') attraverso la quale il Sé diviene qualcosa di concreto – cioè l'individuazione diviene individualizzazione. Se un carattere transindividuale appartiene essenzialmente a questo processo, esso deve intervenire nella logica del desiderio, possibilmente nella effettiva associazione di idee e affetti. In ogni caso, fin dall'inizio, Spinoza *divide* il suo soggetto prendendo in considerazione la distinzione fondamentale tra *passione e azione*, o idee 'adeguate' e 'inadeguate', immaginazione e ragione. Poiché sembra che la mente individuale (almeno logicamente) *sia scissa* tra queste due direzioni di idee, che la sua unità conscia sia sempre divisa o irregolare, dobbiamo tematizzare due questioni differenti: una relativa alla costituzione transindividuale dell'immaginazione, l'altra relativa alla costituzione transindividuale della 'ragione'. Prima di cercare di sintetizzarle in un singolo processo, dobbiamo trattarle come se fossero due tipi differenti di vita conscia.

Innanzitutto, cosa possiamo dire dell'immaginazione? Dobbiamo prestare attenzione a non proiettare su Spinoza argomenti tratti da dottrine successive, di tipo psicologico o psicoanalitico, sebbene possano sembrare somiglianti.³⁸ Nondimeno, si può suggerire che (1) la teoria dell'immaginazione di Spinoza non è una teoria di *facoltà* umane (individuali o generiche, quali la memoria, la percezione, la

³⁸ In questa ricostruzione ho tratto diverse idee utili da M. Bertrand, *Spinoza et l'imaginaire*, Paris, PUF, 1983, che attinge ampiamente alla sua formazione freudiana, ma accentua l'incompatibilità tra i due autori.

volontà etc.), bensì della *struttura* nella quale gli individui 'stessi' sono primariamente costituiti (e che include autoconsapevolezza, riconoscimento di sé, autoaffermazione); e (2) che questa struttura è originariamente relazionale o transindividuale: questo non solo ci pone di fronte un'immagine di coscienza nella quale ogni relazione che 'io' posso avere con 'me stesso' è mediata dall'Altro (più precisamente: da un'immagine dell'Altro), ma mostra anche che la vita dell'immaginazione è un processo circolare di 'identificazioni' successive, dove io identifico l'Altro a partire da me stesso, e me stesso a partire dall'Altro. Per certi aspetti, si potrebbe dire che questa concezione dell'immaginazione come struttura è una secolarizzazione e una generalizzazione della massima biblica (che sappiamo Spinoza considerava il fulcro della 'vera' religione) «Amerai il prossimo tuo come te stesso», tranne per il fatto che Spinoza sottolinea l'intrinseca *ambivalenza* delle passioni sorte dai processi di identificazione (amore, ma anche odio).³⁹

Le proposizioni da 15 a 17 di *Eth III* sono cruciali per spiegare lo sviluppo della vita immaginativa verso ciò che ho definito 'storia del sé': esse mostrano la nascita di un conflitto interno e le affezioni (generalmente amore e odio) per il tramite delle quali quest'ultimo interessa un soggetto rispetto al medesimo oggetto («Hæc Mentis constitutio, quæ scilicet ex duobus contrariis affectibus oritur, animi vocatur fluctuatio, quæ proinde affectum respicit, ut dubitatio imaginationem...»);⁴⁰ tale conflitto sarà sopraffatto solo dall'introduzione delle modalità temporali di gioia e tristezza (speranza e paura), aggiungendo così una nuova dimensione ai movimenti oscillatori del desiderio.

Queste proposizioni sono degne di nota anche per via dell'uso esplicito dell'idea di cause parziali nella connessione di individui costituiti di molte parti e affetti in molti modi. Il concetto chiave è *aliquid simile*, 'l'elemento di somiglianza' (o parziale somiglianza) che permette ad un individuo di associare gioia e tristezza alle immagini di altri individui, risvegliando così non solo un sentimento di odio e/o amore, ma anche il proprio desiderio di piacere o dispiacere ad altri. L'immaginazione viene dipinta qui come un processo 'mimetico'.

I suoi effetti sono descritti nella sezione successiva, fino all'introduzione di un altro importante concetto, *affectuum imitatio*, in *Eth III*, pr. 27: «Ex eo, quod rem nobis similem, et quam nullo affectu persecuti sumus, aliquo affectu affici imagi-

³⁹ Questa ambivalenza viene espressa in modo davvero singolare in *Eth III*, pr. 32 e nel relativo scolio: «ex eadem naturæ humanæ proprietate, ex qua sequitur, homines esse misericordes, sequi etiam, eosdem esse invidiosos et ambitiosos (dalla stessa proprietà della natura umana dalla quale segue che gli uomini sono compassionevoli, segue anche che sono invidiosi e ambiziosi)». Donde si può concludere che, fino a quando viviamo nell'immaginazione, in un certo senso rimaniamo ancora bambini (*puer*). Al contrario della tradizione moralista, Spinoza è consapevole che è *impossibile odiare qualcuno* (si tratta esattamente di ciò la tradizione agostiniana esige nel nome di Dio: p. es. Pascal). Ciò può essere inteso solo se l'Altro reale o immaginario è sempre già coinvolto in ogni 'autocoscienza'.

⁴⁰ «Questa costituzione della Mente, che nasce da due affetti contrari, si chiama 'fluttuazione dell'animo', che perciò è nei confronti dell'affetto quel che il dubbio è nei confronti dell'immaginazione...».

namur, eo ipso simili affectu afficimur».⁴¹ La relazione all'Altro emerge allora come un duplice processo di identificazione: noi ci identifichiamo con altri individui perché percepiamo una parziale somiglianza (cioè una somiglianza *di parti* del corpo o della mente, che diventano oggetti positivi o negativi di desiderio) e proiettiamo le nostre affezioni su di loro (o viceversa).⁴² Donde la continua comunicazione o circolarità di affetti tra individui, che rafforza ogni affezione individuale. Si tratta chiaramente di un processo ambivalente che crea tanto le 'identità' collettive che quelle personali e nel quale pertanto riscontriamo entrambe. Dopotutto noi cerchiamo di imitare gli altri e di agire conformemente ad una loro immagine che abbiamo costruito (si veda in particolare la definizione di *ambitio* e *humanitas*, nello scolio di *Eth* III, pr. 29, nella quale viene spiegata la socievolezza immaginativa, vale a dire quella socievolezza che è sempre, almeno parzialmente, il risultato dell'immaginazione).⁴³

Tuttavia tale circolarità è anche una diretta trasposizione nel linguaggio psichico o mentale del processo di de-composizione/ri-composizione descritto sopra. Questo potrebbe indurci a sospettare che, in realtà, Spinoza avesse già in mente gli argomenti relativi all'identità collettiva e personale quando descrisse la conservazione dell'individuo come un processo nel quale entrambi i livelli, quello *infraindividuale* e *sovraindividuale*, erano necessariamente coinvolti.

Se l'immaginazione è già transindividuale, perché consiste in processi parzialmente mimetici nei quali sia le idee che gli affetti sono coinvolti, cosa dire della ragione? Essa è stata introdotta nella parte II (*Eth* II, pr. 40 e scolii) come 'secondo genere di conoscenza' nel quale il pensiero è governato dalle *nozioni comuni*, cioè applicate universalmente ad ogni oggetto e comuni a tutte le menti umane (finché non diventano idee di proprietà che possono essere trovate sia nel tutto che nella parte). Chiaramente, tali 'nozioni comuni' possono essere etiche e teoretiche (o forse ogni assioma teoretico ha un valore etico, così come ogni dominio universalmente valido dell'azione deve coinvolgere un'idea vera).⁴⁴

Ma bisogna attendere fino a *Eth* IV, 18 schol. perché la questione della ragione venga affrontata di nuovo; qui pare delinearci una definizione di 'ragione' e 'atto

⁴¹ «Se immaginiamo che una cosa a noi simile, e verso la quale non abbiamo nutrito nessun affetto, è affetta da un qualche affetto, per ciò stesso veniamo affetti da un affetto simile».

⁴² Sembra che Spinoza fosse particolarmente interessato alla difficoltà (ma anche alla necessità etica) di restringere questo processo di associazione, che affonda le sue radici nelle *immagini parziali* del corpo e della mente, ad *altri esseri umani* dato che i due 'eccessi' o 'confusioni' più comuni sono, da un lato, l'identificazione con gli animali (zoofilia e zoofobia), dall'altro l'idea antropomorfica di Dio come figura benevola o malevola ('gelosa'). Questo potrebbe essere davvero un punto cruciale di ciò che, nella parte V, egli definisce come comprensione causale del proprio (o determinato) corpo e della sua *potentia* attuale.

⁴³ Si veda da pr. 43 a 46 di *Eth* III, dove vengono spiegate dettagliatamente le identità di 'classe' e di 'nazione'; inoltre da pr. 32 a 34 di *Eth* IV e *Eth* IV, 37 dem. 2, la costituzione della società civile è spiegata principalmente attraverso la *paura delle differenze* che ogni individuo ritiene incompatibili con la propria preservazione. Ho già discusso queste proposizioni dettagliatamente in *Spinoza e la politica* tr. it. cit., p. 112 segg.

⁴⁴ Potremmo qui riprendere quanto suggerii in precedenza sulle *notiones communes* come *convenientia*.

ragionevole' più esplicita. Innanzitutto viene presentata non come una facoltà (tanto meno come un'ispirazione divina o un'essenza trascendente), ma come una struttura o un sistema di reciproche implicazioni nelle quali, per ogni individuo, il *conatus* a preservare la propria esistenza comporta la conoscenza del proprio bene (*quod sui utile est*) e l'istituzione necessaria di un *commercium* con altri uomini. Entrambi questi elementi sono necessari.

La 'ragione' spinozistica è doppiamente utilitaristica, innanzitutto perché il vero principio della virtù per ogni individuo è cercare per sé l'utile e il necessario per preservare la *propria* esistenza; tuttavia questo non significa che debba essere intesa solamente in termini di reciproca dipendenza (tranne nelle condizioni primitive, cui Spinoza allude nel *Trattato teologico-politico*), lo dimostra il fatto che Spinoza non è particolarmente interessato a questioni come la divisione del lavoro o lo scambio dei beni.⁴⁵ In termini tradizionali, egli non distingue tra problemi di 'vita necessaria' e 'vita buona' o perfezione (*ζῆν* e *eu ζῆν* in Aristotele). Piuttosto, la *conoscenza* è la condizione e il risultato di questo processo: *Eth* IV, pr. 26 e 27 insistono ancora che questa ragione non può essere separata dalla conoscenza, che è il suo intrinseco potere. Perciò la ragione è utile, ma non strumentale; non può essere razionale senza essere ragionevole.

Inoltre la ragione è utilitaristica perché – ignorando ogni conflitto 'kantiano' tra fine e mezzo – prescrive non solo reciproca *utilità* ma anche *uso* reciproco delle forze degli individui. Niente è più utile per un uomo che un altro uomo (*homini nihil homine utilius*), nemmeno se stesso. Questo ci spiega perché, nello stesso testo dove vengono spiegate le massime della ragione, Spinoza mostra anche che la costituzione di una comunità come se fosse un singolo corpo e una singola mente diviene un presupposto di auto conservazione («nihil, inquam, homines praestantius ad suum esse conservandum, optare possunt, quam quod omnes in omnibus ita conveniat, ut omnium Mentis et Corpora unam quasi Mentem, unumque Corpus componant, et omnes simul, quantum possunt, suum esse conservare conetur, omnesque simul omnium commune utile sibi quaerant»)⁴⁶. Mi sembra che tale nozione dovrebbe essere intesa in senso forte: ciò che per ognuno di noi costituisce la superiore utilità degli altri uomini non è ciò che essi *hanno* o *fanno* o producono, ma ciò che essi *sono* (di fatto essi sono principalmente individui attivi o 'cause': così essi fanno, producono e hanno). Per lo stesso motivo la mia utilità per loro (e la mia disponibilità ad essere

⁴⁵ Prendendo a prestito la famosa tripartizione di Lévi-Strauss, si potrebbe dire che Spinoza, nell'*Etica*, non è particolarmente interessato allo scambio dei beni (si veda comunque *Eth* IV, app. 27 fino a 29), bensì a quello delle donne (o meglio degli oggetti di amore sessuale) e delle parole o, più genericamente, dei segni, anche se un'analisi sviluppata della comunicazione linguistica può essere trovata solo nel *Trattato teologico-politico*.

⁴⁶ «Nulla, dico, gli uomini possono desiderare di più efficace per la conservazione del proprio essere quanto che tutti concordino su tutte le cose in modo tale che le Menti e i Corpi di tutti compongano quasi una sola Mente e un solo Corpo e tutti, simultaneamente, si sforzino, per quanto possono, di conservare il proprio essere e tutti, simultaneamente, cerchino per sé l'utile comune di tutti» (*Eth* IV, 18 schol.).

usato da loro) coincide immediatamente con la mia percezione della loro utilità per me (questo è il concetto di amicizia).

In *Eth IV*, pr. 35 (con i suoi corollari e lo scolio) l'idea reciproca viene sviluppata esaustivamente: la ragione non prescrive soltanto di ricercare un bene comune o una comune utilità nella vita sociale (o 'commercio' in senso lato), ma *produce* questo risultato, che non è altro che la preservazione dell'esistenza. Potremmo semmai suggerire, anticipando l'intrinseca comunità delle menti esposta nella parte V, che l'uso reciproco degli individui nella società è una condizione necessaria (se non sufficiente) per la produzione delle nozioni comuni, cioè delle idee adeguate concepite allo stesso modo da menti diverse. Per tali idee si richiede che – in certa misura – le menti di cui sono 'parti' siano 'l'unica e medesima mente'. Esse permettono ad ognuno di noi di conoscere le proprie affezioni per il tramite delle loro cause, e perciò di essere attivi. Inoltre si tratta di idee che parecchie persone considerano identiche, creando così una *parziale identità* di differenti individui. Infine, paragonando questo tipo di unità *all'unità immaginaria* (o somiglianza), potremmo asserire che la ragione è libera dall'astrazione che limita il potere dell'immaginazione, spiegando così i propri effetti ambivalenti (sia costruttivi che distruttivi): cioè l'immagine dell'Altro come 'simile' o *alter ego* (o vicino) e la conseguente necessità di *compiacerlo* (*Eth IV*, 66 schol.). Nella ragione l'Altro è concepito come utile non tanto in virtù della sua singolarità o differenza, ma perché tale singolarità è implicita nelle leggi universali della natura umana.⁴⁷ Di conseguenza, non si tratta di uniformare le qualità di ogni individuo (le sue opinioni, il suo stile di vita, o anche la sua apparenza) a quelle di altri: in ciò risiede la differenza tra *convenientia* e *similitudo*, 'amicizia' e 'ambizione' o anche 'umanità' (*Eth IV*, 37 schol. 1; *Eth IV*, pr. 70). Tuttavia in questo modo stiamo considerando la ragione, non come 'secondo', ma come 'terzo genere di conoscenza', nel quale le singolarità *in quanto tali* sono conosciute come necessarie.

Ogni tipo di conoscenza, allora, può essere considerato come un modo specifico di stabilire una connessione necessaria tra la conservazione individuale e l'istituzione di una comunità. Mi sembra che un tale modo di leggere gli argomenti spinoziani relativi all'immaginazione e alla ragione potrebbe aiutarci a chiarire le nozioni di 'passività' e 'attività'. La comunicazione immaginativa richiede che gli individui siano dominati da idee inadeguate e confuse di somiglianza, che non possono fare altro che oscillare tra opposte illusioni (ad esempio che gli individui sono identici o incompatibili, che sono fratelli o nemici naturali). La comunicazione razio-

⁴⁷ L'unico punto dell'*Etica* che io conosca in cui Spinoza commenta esplicitamente questa implicazione della sua teoria della ragione riposa su un esempio davvero specifico e generico: esso è *Eth IV*, 68 schol., dove viene spiegata la storia di Adamo e la *donna* viene definita come l'essere «più conveniente alla natura dell'uomo (*homo*)», opponendo questa comunità razionale all'immaginaria somiglianza di uomini e animali.

nale richiede che gli individui si conoscano l'un l'altro come enti differenti che hanno molto in comune. 'Sotto la guida della ragione', essi sanno che i loro compagni uomini sono tra loro irriducibili, avendo ciascuno ciò che Spinoza chiama *ingenium* specifico, mentre sono reciprocamente *convenientes* più di ogni altro essere. Vi è transindividualità in entrambi i casi, come condizione per l'esistenza dell'individuo, ma in forme antitetiche. Nondimeno, come insiste Spinoza nella parte IV (*Eth* IV, pr. 59 e scolio), molti degli stessi effetti possono essere ottenuti sia passivamente che attivamente (ed è il motivo per il quale le società civili, dove alcuni individui sono passivi e altri attivi, o più esattamente, ogni individuo è in alcuni gradi passivo e in altri attivo, sono sia necessarie che possibili).

Questo suggerisce di considerare la transindividualità in quanto tale come un processo, anziché come un modello rigido: infatti a Spinoza non interessa descrivere 'vite' separate, come apparirà chiaramente nella seconda metà dell'*Etica*. Esiste attualmente un singolo *conatus*, un singolo problema di preservazione dell'individuo nella natura. Seguendo Spinoza, l'idea inadeguata non può mai essere eliminata (questo significherebbe un'assurdità perché l'umano non sarebbe più affetto da un ambiente più potente).

Perciò l'immaginazione rimarrà sempre una parte della sua mente. Ma le idee adeguate, per quanto limitatamente sviluppate, sono anche parte della mente umana di ogni individuo. Se non ci fossero idee adeguate e azioni che l'uomo causa 'per sua natura', le sue affezioni lo condurrebbero semplicemente alla sua distruzione o morte.

Un concetto concreto di transindividualità implica perciò che le relazioni tra individui, o parti delle menti e dei corpi individuali, siano considerate *nella transizione* dall'immaginazione alla ragione, cioè da un potere di agire minore a uno maggiore. Questo è precisamente quanto suggerisce Spinoza quando spiega che la costituzione della società civile è una condizione del libero pensiero e dell'attività della conoscenza. Ma di certo una nuova terminologia – come quella che io sto proponendo – aggiungerà soltanto qualcosa alla visione ampiamente accettata secondo la quale Spinoza considera la politica (e specialmente la politica democratica) un passo intermedio sulla via della saggezza, una volta che venga dimostrato che questa condizione non è esterna: in altre parole, qualora possiamo dimostrare che un nuovo tipo di conoscenza è anche, per la sua vera natura, un nuovo tipo di comunità. Trovo questo probabile, ma non sono sicuro che possa essere completamente provato dal testo dell'*Etica*. Un'altra possibilità, specialmente se la consideriamo un testo incompleto, se non aporetico, è leggere la parte V dell'*Etica* come un'indagine delle *difficoltà* legate a tale concetto. La parte V introdurrebbe una nuova *coincidentia oppositorum*, specialmente perché tenta di includere nell'*amor intellectualis Dei* non solo una forza maggiore per quanto riguarda le rappresentazioni e gli affetti di a-

more e gioia, ma anche un più ampio numero di idee 'eterne' che attraversa le menti individuali o diviene 'impersonale'. Da questo punto di vista, è interessante che, per esempio, *Eth V*, pr. 20 associ direttamente l'amore intellettuale di Dio e la conoscenza adeguata della nostre affezioni con l'immaginazione del più vasto numero possibile di uomini *eodem Amoris vinculo cum Deo junctos*.

La questione rimane perciò parzialmente aperta. Inoltre l'importanza della discussione può essere evidenziata paragonando Spinoza ad altri filosofi classici che si domandarono «cos'è l'uomo?», specialmente con Leibniz che, da questo punto di vista, in un primo momento sembra essere vicino al suo punto di vista, ma che alla fine gli si oppone duramente.⁴⁸

Spinoza e Leibniz erano ugualmente insoddisfatti del dualismo cartesiano e del materialismo atomistico hobbesiano. Essi cercarono di estrarre dalla natura stessa le condizioni a partire dalle quali ogni individuo diviene più o meno 'potente' o 'autosufficiente'. Questo è anche il motivo per cui oggi riscontriamo difficoltà nel comprenderli perfettamente. Le discussioni svolte nei secoli XIX e XX ci hanno preparato ad associare alla struttura delle dottrine 'individualistiche' un concetto forte di individualità, ma storicamente si è verificato proprio l'opposto: un tale concetto era stato elaborato su basi teoretiche che, per noi, sarebbero sembrate 'olistiche' o profondamente antiindividualistiche. Tale concetto inoltre non è ristretto solamente all'individualità umana; esso riguarda l'individualità in generale.⁴⁹ L'elemento in gioco potrebbe essere un modo paradossale di intendere la singolarità dell'essere umano, concependo la 'differenza individuale' come un problema ontologico universale, come qualcosa che può manifestarsi e venire espresso in infiniti modi, con gradi infinitamente diversi, nel regno della natura nella quale gli uomini si inseriscono come una parte. Tuttavia un tale programma porterebbe molteplici modalità di realizzazione: perciò la cosa più interessante consiste precisamente nel fatto che due differenti 'naturalismi', che paradossalmente si rivelano più individualistici dell' 'individualismo' stesso, infine si dimostrano antitetici.

Spinoza e Leibniz, per ammissione, condividono ciò che potremmo chiamare un punto di vista fondamentalmente immanente:⁵⁰ ogni individuo diviene tale solo sotto l'effetto della propria attività interna (sia esso un essere umano o meno), che può essere concepita come una 'forza' (*conatus*), un' 'energia' (*vis*), una 'tendenza' (*appetitus*), o un 'desiderio' (*cupiditas*) di realizzare tutte le proprie possibilità («quantum in se est», scrive semplicemente Spinoza) nello spazio e nel tempo. È un

⁴⁸ Ho qui riassunto alcune idee sviluppate nel mio articolo, prima menzionato, *What is 'Man' in 17th Century Philosophy? Subject, Individual, Citizen*.

⁴⁹ Matheron ha giustamente insistito su questo punto (si veda *L'anthropologie spinoziste*, in *Anthropologie et politique au XVII siècle: études sur Spinoza*, Paris, Vrin, 1986).

⁵⁰ Questa idea è stata esposta brillantemente da Deleuze nei suoi due libri: *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Editions de Minuit, 1968; *Le Pli: Leibniz et le baroque*, Paris, Editions de Minuit, 1988.

potere dinamico, che Spinoza attribuisce alle 'essenze' stesse, laddove Leibniz lo attribuisce alle 'monadi' o 'punti metafisici'. Abbiamo visto anche che questa idea conduce sia ad una forma radicale di nominalismo (ogni individuo è unico: «ci sono tante specie quanti individui», come argomenta Deleuze) sia ad una definizione di individualità che pone in rilievo il suo carattere complesso, e di conseguenza, espone l'opposizione del tutto e delle parti in prospettiva.

Sappiamo anche che questa profonda penetrazione nella logica dell'individualità è spesso considerata responsabile di paradossi inaccettabili, soprattutto quando coinvolge la considerazione della *libertà* dell'individuo. Evidentemente la difficoltà dipende dal fatto che, se le relazioni tra individui costituissero immediatamente nuove individualità superiori, l'autonomia delle parti (specialmente nel caso di esseri umani) sarebbe assorbita nell'interesse e nelle pretese del tutto che tende anch'esso alla propria autoconservazione.

Nonostante il punto di vista 'naturalistico' o 'immanente', questo è esattamente ciò che Leibniz avrebbe obiettato allo spinozismo; diversamente da Spinoza, Leibniz non ripudia il concetto teologico della libertà originale dell'uomo: al contrario, egli segue la tradizione 'liberale' cristiana che vuole dimostrare questa libertà pienamente compatibile con la divina provvidenza e benedizione nonostante il peccato originale.⁵¹ La concezione spinoziana della relazione come immanenza è descritta al meglio dal termine 'transindividualità'; viceversa, 'intersoggettività' è nozione che si addice meglio a Leibniz, perché si tratta principalmente non di azioni e passioni, ma di una corrispondenza tra contenuti rappresentativi di tutte le monadi, che emerge in ognuna di esse in quanto avente un'immagine di tutte le altre chiaramente o confusamente coinvolta nella propria 'percezione del mondo'. Si potrebbe dire che, per Leibniz, tutte le percezioni individuali sono 'prospettive' differenti iscritte nello stesso orizzonte universale, o anche che 'il mondo' non è attualmente altro che la somma totale di tutte le percezioni mutue degli individui. Come sappiamo, la nozione di 'armonia prestabilita' gli permette di combinare soggettività e intersoggettività con l'accettazione di provvidenza e predestinazione. Se questa visione non abolisce la libertà, ciò è dovuto al fatto che un mondo 'perfetto' – almeno uno che, come il nostro, sia 'il più perfetto possibile' – deve includere in se stesso la libertà, che è la 'perfezione' *par excellence*. Per dirla più chiaramente, esso deve includere tutti i gradi immaginabili di libertà, in una progressione continua da zero alla libertà assoluta: in altre parole non esisterebbe qualcosa di simile agli esseri umani 'liberi' se nella 'catena degli esseri' non fosse dato un numero infinito di esseri relativamente 'meno liberi' e 'più liberi'. Questo non implica che tutti gli uomini sia-

⁵¹ A questa dimostrazione Leibniz dedicò i suoi ultimi più grandi lavori pubblicati: *Essais de Théodicée* (1710) – sotto molti aspetti una critica implicita a Spinoza.

no ugualmente liberi (o godano di 'uguale libertà') perché, sebbene l'analogia di forma tra esseri umani normalmente suggerisca un'analogia di libertà tra di loro, il principio degli indiscernibili prescrive strettamente che due uomini *ugualmente liberi* non possano esistere, e il principio del meglio suggerisce che questa ineguaglianza relativa è necessaria alla costituzione del 'migliore dei mondi possibili'. La concezione leibniziana dell'immanenza è, perciò, fondamentalmente gerarchica o 'verticale'.

Ma non esiste un altro modo di leggere la reciprocità della parte e del tutto? Per esempio leggendola come un'espressione della mutua implicazione di libertà 'individuali' elementari e libertà 'collettive' (o libertà in quanto le sue condizioni sono collettive). Sembra che Spinoza abbia posto la questione in un modo particolarmente chiaro. Le sue proposizioni 'deterministiche' (di fatto causali) esprimono la connessione universale delle individualità; dovremmo quindi considerarle come del tutto incompatibili con la libertà, donde una profonda tesi 'antiumanistica'? Spinoza stesso avrebbe replicato che questo è incompatibile solo con una rappresentazione immaginaria della libertà, non con le condizioni di una reale liberazione. Quando Spinoza dichiarò la *cupiditas* 'vera essenza dell'uomo' (e la paragonò alla *virtus*), egli non aveva intenzione di sostenere le visioni antropologiche pessimistiche sull'egoismo individuale, né di opporle a morali puramente altruistiche; egli intendeva mostrare che le 'oscillazioni' affettive tipiche della *psiche* umana (*fluctuatio animi*) sono originariamente costituite all'interno di una relazione transindividuale, che è sempre reale e al tempo stesso immaginaria. Così l'obiettivo del naturalismo di Spinoza è definire la modalità di 'divenire necessario' della libertà stessa:⁵² la vera 'legge' di questo processo prescrive che la liberazione dell'individuo moltiplichi attualmente il potere collettivo, così come la libertà collettiva moltiplica il potere individuale.

Questo ci riporta alla divergenza dei due sistemi. Essa era inizialmente esile ma irriducibile nel modo di intendere la differenza individuale come immanente, ma porta eventualmente a una divergenza enorme, sia dal punto di vista metafisico che politico. La filosofia di Spinoza, e questo certamente non a caso, mira alla costruzione di una democrazia nella quale la libertà di espressione diviene costitutiva, e più in generale, la diversità delle opinioni individuali e la libertà di comunicazione tra individui appare una necessaria condizione di esistenza dello Stato stesso.⁵³ Più precisamente, non esiste un'armonia prestabilita tra l'aumento del potere degli individui e della comunità. Il loro accordo deve rimanere un fragile conseguimento della fortuna (cioè di cause che raramente coincidono con l'azione, e facilmente le sono opposte). Nondimeno individui e comunità non possono essere considerati antitetici.

⁵² «Libertas [...] agendi necessitatem non tollit, sed ponit» (TP II, 11).

⁵³ Questa tesi è più chiaramente espressa nel *Tractatus theologico-politicus*, ma non è stata soppressa nel *Tractatus politicus*. Si veda il mio *Spinoza e la politica*, cit.

Perciò Matheron e altri hanno ragione quando affermano che, sebbene Spinoza giunga più vicino di ogni altro classico metafisico a dipingere la società come un 'mercato', egli non imbocca la via di ciò che potrebbe diventare 'liberalismo'; provviste del loro ruolo certo, le *potentiae* individuali sono virtualmente complementari. Ma questa complementarità riposa sempre sulla loro attività: deve essere costruita.

Una digressione sul concetto di individualità in Leibniz ci permette di comprendere meglio alcuni problemi cruciali della dottrina spinozistica. Nella *Monadologia* così come nei *Saggi di Teodicea* (che sono permeati di ispirazione neoplatonica), l'obbiettivo è chiaramente la fondazione filosofica della concezione cristiana di identità personale, in modo tale che non solo divenga compatibile con i dogmi dell'immortalità dell'anima e del giudizio universale, ma ci permetta anche di intenderli razionalmente. Ogni singolo individuo deve avere un'unica relazione con Dio, mentre viene integrato nella fine all'interno dell'unità spirituale (o *corpus mysticum*) di Cristo. A questa idea mistica Spinoza ha opposto la dottrina della *beatitudo* e dell'*aeternitas*, le cui difficoltà sono evidenti, che mirano chiaramente a dimostrare la singolarità individuale e la sua capacità di raggiungere l'autonomia personale, criticando così nello stesso tempo la credenza ebraica e cristiana secondo la quale l'autonomia virtuale è dipinta come salvezza che può essere ottenuta solo attraverso la trascendenza dei limiti di questo mondo miserabile.

La dottrina che viene esplicata (o piuttosto dovremmo dire semplicemente abbozzata) nella parte V dell'*Etica* è notevole (e peculiare) perché (1) propone l'idea di 'eternità' come qualcosa che può essere parziale (*Eth* V, pr. 39: «Qui Corpus ad plurima aptum habet, is Mentem habet, cujus maxima pars est aeterna»);⁵⁴ (2) mette in relazione il terzo genere di conoscenza (e il corrispondente *Amor intellectualis Dei*) con una specifica 'conoscenza' o piuttosto con una conoscenza causale del corpo stesso dell'individuo e delle sue affezioni in quanto (*qua*) poteri; (3) descrive la 'forma' di questa conoscenza come un 'ordine intellettuale' di idee che si trova nella comprensione individuale esattamente come è in Dio; di modo che quest'ultimo sia concepito *allo stesso modo* in ogni intelletto umano (o sia indiscernibile secondo comprensioni diverse). Questa è in verità, da un punto di vista metafisico, una sorprendente *coincidentia oppositorum*.

Sulla base degli argomenti abbozzati sopra, suggerirei la seguente interpretazione. Non vi è alcun *esplicito* riferimento alla transindividualità. Piuttosto, siamo di fronte ad un movimento reciproco, con il quale Spinoza spiega in che cosa consista un grado più grande o superiore di individualità, dato che questa individualità è stata costruita come realtà transindividuale.

⁵⁴ «Chi ha un Corpo capace di molte cose, ha una Mente la cui massima parte è eterna».

Dire che esiste un'eternità parziale significa rifiutare il *corpus mysticum* – una trasposizione immaginaria 'all'intero' o al 'Mondo' dell'idea inadeguata che abbiamo del nostro corpo. Di tale concetto troviamo la controparte nell'idea espressa dal *De intellectus emendatione*: «habemus enim ideam veram». Noi abbiamo già alcune idee vere (e, in verità, adeguate), non appena sperimentiamo la *beatitudinem* (*Eth* V, 23 schol.: «sentimus experimurque, nos aeternos esse»)⁵⁵. Quindi 'eternità' non ha nulla a che fare con il futuro o una terra promessa. È una qualità di questa parte della nostra esistenza attuale che è attiva o nella quale noi siamo le cause adeguate della nostra preservazione.

Considerando che noi siamo 'eterni' in questo senso, il nostro potere di agire ed esistere e il nostro potere di pensare e comprendere sono la medesima cosa. Non ci si dovrebbe stupire che questa attività proceda di pari passo sia con la capacità di concepire il nostro stesso corpo come molteplicità, come effetto delle proprie molteplici cause naturali (cioè, dal *nostro* punto di vista, *preindividuali*), sia con le nostre idee consapevolmente formate che trascendono *un concetto 'ristretto' o 'limitativo' dell'individualità* perciò tali idee non possono essere possedute 'privatamente', finché non abbiano esattamente lo stesso contenuto in ogni mente, cioè in ogni parte dell'infinito (naturale) potere di pensare. Finché questi aspetti della dottrina proposta nella V parte si riferiscono chiaramente ad ognuno degli 'attributi' della sostanza (*extensio* e *cogitatio*), sembra che la coerenza dell'argomentazione di Spinoza si basi interamente sulla possibilità di pensarle come *identiche*. Esse apparirebbero certamente antitetiche al 'senso comune', perché quest'ultimo è incapace di pensare indipendenza e comunanza come reciproci, sviluppati e realizzati inversamente. Potremmo anche suggerire che ciò che Spinoza sta cercando di esprimere per il tramite di questa unità paradossale è un'idea di relazione tra *individuazione* e *individualizzazione* non legata al senso comune (e non metafisica), nella quale l'ultima diviene una precondizione della precedente, non il contrario. Di conseguenza, transindividualità (in entrambi i suoi aspetti, passivo ed attivo e nelle sue espressioni, immaginaria e razionale) rimarrebbe una precondizione di questa forma superiore di individualità (della quale già noi godiamo), ma declinata con una nuova qualità superiore (cioè più potente).

⁵⁵ «Sentiamo e sperimentiamo di essere eterni».