

**Nicola Marcucci**

### ***Homo homini deus: universalità e differenza***

Se dal punto di vista storico concettuale il termine tolleranza lascia emergere una ambiguità di fondo con la quale esso è stato declinato lungo tutta la storia dell'età moderna, nonostante le logiche implicite nel discorso sulla tolleranza siano state svelate con attenzione dal pensiero critico, ciò nonostante questo tema si impone alla storia delle idee come una sorta di inevitabile compromesso, in virtù di una logica fondata più sull'incapacità del pensiero che su una sua virtù. Le parole utilizzate da Maria Laura Lanzillo, restituiscono con forza questa "innata" contraddizione della tolleranza: "La lunga storia della tolleranza (...) ci ha mostrato che la lotta per la tolleranza risultata uno dei segnali della crisi epistemologica, politica e sociale dalla quale nasce il Moderno e viene teorizzata tra il XVII e il XVIII secolo come funzione neutralizzante il conflitto che da quella crisi si origina"<sup>1</sup>.

Proprio in ragione di questo scarto dato dall'intima natura acategoriale della tolleranza, che la caratterizza come - utilizzando un'espressione di Starobinski - una sorta di rimedio nel male, essa è apparsa e continua ad apparirci come realissima.

Per questo ritengo che il miglior modo per interrogarsi oggi sulla tolleranza sia di chiedersi, in un certo senso, come superarla e che questo implichi necessariamente un ri-tematizzazione profonda di questioni come differenza, diritto alla soggettività, alterità e quindi una ri-visitazione critica del pensiero politico-filosofico dell'età classica che a questi temi ha fornito indubbiamente un fondamento<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Maria Laura Lanzillo, *Tolleranza*, Bologna, il Mulino, 2001, pg. 125

<sup>2</sup> Potremmo, a questo riguardo, sottoscrivere appieno le affermazioni di E. Balibar: "La filosofia è sempre più complessa, più inattesa, di quanto lo vorrebbe la storia delle idee, con i suoi schemi generali (nascita del soggetto, progresso dell'individualismo, etc.). Sono in realtà i filosofi con le loro *scelte di scrittura*, la loro maniera di costituire delle alternative e di risolverle, che possono procurarci dei concetti per rappresentarci delle sequenze della storia delle idee, e non l'inverso. I tre principali concetti ai quali noi abbiamo preso l'abitudine di riferirci per interpretare l'arrivo della modernità: quello di *soggetto*, quello d'*individuo* e ugualmente quello di *cittadino*, sono di origine filosofica. Ma ciascuno è stato privilegiato da una tradizione: tradizione ermeneutica, legata al tema della storicità, tradizione sociologica, legata al tema del conflitto tra individualismo ed organicismo, infine tradizione di storia delle idee politiche legata al tema dei regimi costituzionali, o dello scarto tra democrazia e repubblicanesimo. Ma per tutte queste storiografie, alle quali noi possiamo aver ricorso come a dei modelli parziali, l'insieme aperto delle metafisiche del XVII secolo aveva già fornito al medesimo tempo i presupposti teorici e la diversità suscettibili di relativizzare tutte le visioni lineari della storia", "Individualité e transindividualité. *Qu'est-ce que l'homme? au XVII siècle*" in ...

In conseguenza di queste istanze che ritengo prioritarie ed ineludibili cercherò dunque di vagliare alcuni elementi del pensiero di Spinoza che, ritengo, possano offrire stimoli e domande a questo dibattito.

Per farlo si rende però necessario una breve collocazione concettuale del termine tolleranza nel pensiero del suddetto autore.

Il termine tolleranza compare, com'è noto, una sola volta nel *corpus* spinoziano nel XX capitolo del T.T.P. ed è utilizzato nel senso letterale del termine come, cioè, una sopportazione di pene: "Che cosa di più pernicioso, dico, che il considerare come nemici ed il mandare a morte questi uomini, non perché siano scellerati o delinquenti, ma soltanto perché sono di spirito liberale, e trasformare così il palco di morte, terrore dei malfattori, in un nobilissimo palcoscenico, sul quale si offre, ad onta e vergogna della sovrana maestà, un saggio sublime di *tolleranza* e di virtù?"<sup>3</sup>.

A questo riguardo Filippo Mignini analizzando i presupposti filologici, dati dall'utilizzo che Spinoza fa del termine tolleranza, ha mostrato e concordiamo in larga parte con lui, come si possa vedere nello spinozismo un superamento della tolleranza in virtù di un eguale riconoscimento delle diverse individualità che il rapporto tra essenze individuali ed infinita essenza divina comporta<sup>4</sup>.

Ferma restando la validità della lettura di Mignini, in essa viene principalmente mostrato come Spinoza eviti il ricorso obbligato alla tolleranza in virtù dei fondamenti del suo pensiero ma non come la problematicità di cui la tolleranza si fa portavoce animi *de facto* alcuni degli aspetti più complessi della riflessione spinoziana: il rapporto che lega azione e passione, la differenza tra libertà di azione e libertà di espressione, il rapporto tra *vera* e *minima religio* e se ne potrebbero aggiungere molti altri.

La problematicità che la tolleranza implicitamente sempre richiama, e cioè quella che concepisce il rapporto tra il soggetto e la Verità indissolubile da quello del soggetto agli Altri, sembra riemergere in forma carsica in tutto il pensiero di Spinoza mettendone alla prova l'intero impianto ma confermandone d'altra parte l'assoluta attualità.

Se volessimo ricondurre questa problematica in forma dicotomica ciò ci condurrebbe a dover scegliere tra:

- 1) Una condizione di minorità del soggetto al Vero e quindi, ad una forma di relativismo (ove la tolleranza viene a sopperire all'incapacità umana di conoscere la verità)
- 2) Una condizione di minorità del Vero agli altri e quindi, ad una forma di realismo (ove la tolleranza viene dall'imporsi della realtà sulla verità)  
Si obietterà, com'è naturale, che questa visione semplificante non tiene di conto dell'opposizione ancor più fondamentale tra una concezione della

---

<sup>3</sup> Trattato Teologico Politico, cap. XX, pg.487, Torino, Einaudi, 1980

<sup>4</sup> "Infatti, colui che conosce la verità conosce la necessità del diverso, la comprende e la ama, allo stesso modo con cui comprende ed ama la propria diversità. Chi invece è nell'errore e possiede una perfezione insufficiente per riconoscere l'altrui diritto alla diversità, cercherà in ogni modo di negarlo e di ridurre l'altro all'identità con sé. Egli sarà necessariamente intollerante e potrà essere soltanto *costretto* alla tolleranza da una superiore autorità.", in Filippo Mignini, "Spinoza: oltre l'idea della tolleranza" in *La tolleranza religiosa*, Milano, Vita e Pensiero, 19 , pp.163-197.

Verità come possesso ed una concezione della Verità come processo. Ove infatti si guardi alla verità come ad un processo la tolleranza viene abbassata da atteggiamento fondamentale nei confronti degli altri ad una forma pragmatismo conseguente in primo luogo dall'utilità che se ne può ricavare nel vivere associato.

Ma se da un lato è vero che la dicotomia sopra esposta ha un intento fondamentalmente euristico e quindi inevitabilmente limitante, dall'altro è vero che l'altra posizione rischia di non considerare che i rapporti sociali si concretizzano sempre in rapporti di potere e che quindi quella che privatamente può essere vissuta come una virtù, pubblicamente assume la connotazione di un vizio.

Se dunque dovessimo ricondurre l'atteggiamento teoretico di Spinoza ad una di queste due prospettive penso che non avremmo dubbi nel collocare Spinoza nella seconda visto il valore sempre eccedente che egli attribuisce alla Natura e dell'impossibilità, che caratterizza l'uomo, di concepirsi come un *imperium in imperio*<sup>5</sup>. Condizione dell'uomo in Spinoza è dunque quella di una minorità inalienabile che lo vede sottomesso alla natura e quindi agli altri uomini che sono una delle espressione determinate di quella Natura stessa.

Pur ammettendo che l'uomo saggio non tollera ma gioisce dell'altrui diversità, che rapporto trova la Gioia che proviamo nell'esperienza che facciamo della diversità con le dinamiche passionali che questa diversità inevitabilmente instaura? Distinguendo due ambiti, quello di una fruizione astratta ma assolutamente gioiosa della Natura da quello di una esperienza inevitabilmente minoritaria di questa non rischiamo di ricreare quello stesso iato dal quale abbiamo visto originarsi le logiche della tolleranza che il pensiero di Spinoza aveva espulso dai propri fondamenti?

Per leggere dunque nel pensiero di Spinoza un superamento della logica della tolleranza dovremmo poter ricomporre questi ambiti secondo una semantica unitaria.

Questo intervento vorrebbe mostrare come sia nella concezione spinoziana dell'*amor Dei intellectualis* che vada rinvenuta questa unitarietà di senso altrimenti mancante.

Il termine *Amor* ricorre nell'*Etica* in diverse accezioni. Nella descrizione della vita affettiva e della minorità passionale, a cui Spinoza dedica il terzo ed il quarto libro dell'*Etica*, il termine ricorre frequentemente senza particolari aggettivazioni.

Per ritrovare quindi diverse accezioni lessicali dovremo distinguere i differenti oggetti dell'Amore, le sue differenti cause visto che l'amore viene definito da Spinoza come una "Gioia concomitante con l'idea di una causa esterna"<sup>6</sup>.

L'amore sarà sempre amore verso qualcosa: *amor erga rem*. La natura di questo amore dipenderà dall'oggetto al quale è rivolto, dal suo essere

---

<sup>5</sup> "Credono, infatti, che l'uomo turbi l'ordine della natura più che seguirlo e che abbia un potere assoluto sulle proprie azioni e che non sia determinato da altro che da se stesso", *Etica* III, Pref.

<sup>6</sup> ET III, Prop. XIII, Scolio

concepito come semplice o complesso, libero o necessario, prossimo o distante.

L'amore avrà come propri oggetti privilegiati, l'altro uomo e sarà quindi *Amor erga proximum* o la dimensione stessa dell'altro da sé, Dio, e sarà quindi *Amor erga Deum*<sup>7</sup>.

Come andranno intesi questi due generi d'amore? Chi pensa che l'amore verso Dio comporti, in ragione della propria absolutezza, un abbandono di quella inevitabile conflittualità che caratterizza la vita affettiva degli individui si troverà certamente sorpreso dal trovare il seguente assioma in apertura del quinto libro dell'*Etica*: "Se nello stesso soggetto vengono stimulate due azioni contrarie, necessariamente o in entrambe o in una delle due dovrà verificarsi un mutamento fino a che cessano di essere contrarie"<sup>8</sup>. Le dinamiche affettive verranno regolate da una dialettica interna che risolverà i contrari in un movimento continuo. La dinamicità caratterizzerà dunque tutto il processo Etico compreso il punto più alto di questo processo: l'*amor Dei intellectualis* e l'esperienza che l'uomo fa di sé e del mondo *sub specie aeternitatis*.

Essendo Dio ciò che sopra ogni altra cosa verrà concepito in maniera necessaria e razionale e che più di ogni altra cosa potrà accompagnare in maniera costante ogni affezione in quanto: "Non c'è affezione del Corpo della quale la mente non possa formare un concetto chiaro e distinto; e perciò può far sì che tutte siano riferite all'idea di Dio"<sup>9</sup>, tanto più l'uomo conoscerà i suoi affetti tanto più gioirà attivamente in concomitanza con l'idea di Dio.

L'idea di Dio diverrà cioè causa di Gioia e l'uomo amerà Dio di conseguenza: "Chi conosce chiaramente e distintamente sé ed i suoi affetti, ama Dio e tanto più quanto più conosce sé ed i suoi affetti"<sup>10</sup>. Questa affermazione viene a segnare un passaggio fondamentale per la comprensione della concezione spinoziana dell'amore verso Dio per la relazione che questo intrattiene con l'amore dell'uomo verso l'altro.

Si creerà cioè una sorta di circolarità degli affetti per cui tanto più ameremo gli altri tanto più ameremo Dio e viceversa tanto più ameremo Dio tanto più ameremo gli altri in quanto coscienti dei nostri affetti.

---

<sup>7</sup> L'espressione *amor erga proximum* da noi qui utilizzata per intendere l'amore dell'uomo verso l'altro uomo non compare in realtà mai nell'*Etica* ma la troviamo nel T.T.P., vedi: Emilia Giacotti, *Lexicon Spinozanum*, La Haye. Martinus Nijhoff, 1970. Abbiamo pensato che questa espressione fosse utilizzabile per generalizzare l'amore dell'uomo verso l'altro che nell'*Etica* ricorre senza particolari aggettivazioni.

Emilia Giacotti Boscherini sottolinea l'importanza di distinguere inoltre tra *Amor erga Deum* e *amor dei intellectualis* come due modalità distinte dell'amore dell'uomo verso Dio: "nel senso che l'*amor erga Deum* nasce dalla conoscenza vera delle cose storicamente esistenti e l'*amor Dei intellectualis* scaturisce dall'esperienza delle cose *sub specie aeternitatis*", E. Giacotti, "Il Dio di Spinoza" in: *Spinoza nel 350° anniversario dalla nascita*, Atti del Congresso (Urbino 4-8 ott. 1982) a cura di E. Giacotti, Napoli, Bibliopolis, 1985, pp35-40.

<sup>8</sup> ET V, ass. I

<sup>9</sup> ET V, Prop. XIV, dim.

<sup>10</sup> ET V, Prop. XV

L'amore verso Dio e l'amore verso il prossimo risulteranno essere una stessa cosa: *obedientia erga Deum in solo amore proximi constit.*

Proprio grazie alla circolarità che abbiamo visto instaurarsi non potremmo riferirci all'amore verso di Dio come a qualcosa di più fondamentale rispetto all'amore per l'altro ma piuttosto questi due generi d'amore verranno attualmente a coincidere.

L'amore verso il prossimo, in quanto fatto nella vita dell'uomo, non viene mai concepito come un precetto attraverso il quale agire in vista di un amore più alto o più universale.

Per questo pensiamo che la forza della concezione spinoziana dell'amore stia nel fatto che in essa l'*amor erga deum* possa essere inteso come un immanente struttura di senso tramite la quale l'amore per l'altro uomo, pur mantenendo invariata la propria natura mondana, assuma nell'esperienza che ne fa l'uomo saggio una connotazione universale: *homo homini deus*.

Di contro così ad una tradizione che ha visto nell'amore una sottrazione quando non una fuga dal mondo, l'*Amor dei intellectualis* sarà l'esperienza che più ci collocherà nel mondo<sup>11</sup>. Il mondo non sarà più soltanto quel *factum* datoci dal nostro stesso esistere, ad esso, pur la natura restandone invariata, attribuiremo un senso che coinciderà con il nostro massimo di attività.

L'esperienza della propria eternità sarà quindi, in quanto massimo grado di attività dell'individuo, esperienza massimamente gioiosa.

La dimensione dell'assoluto verrà esperita secondo una tonalità affettiva, caratterizzata dalla sua piena positività. Di contro in quanto esperienza inserita nel vissuto individuale, essa non ci sottrarrà alla minorità data dall'apertura dell'uomo al caso degli incontri e dal suo essere esposto ad una irriducibile eterogeneità di cause e quindi alla diversità degli uomini.

Questa minorità sarà sicuramente ridimensionata, individualmente dalla capacità ordinare le esperienze e collettivamente dalla possibilità di costituire società che consentano la massima possibilità espressiva agli individui, ma persisterà ugualmente come dimensione fondamentale dell'esperienza degli individui.

---

<sup>11</sup> Questa valutazione dell'*Amor dei intellectualis* come esperienza stessa del mondo, si oppone alla concezione cristiana dell'*agape* ed al proprio carattere "innaturale": "Mentre nel mondo greco la tendenza del desiderio risultava costitutiva, e dunque poteva essere solo orientata e incanalata, il porre la questione dell'*agape* comporta invece l'insorgere di una vera e propria scelta, nella quale l'uomo è chiamato o meno l'amore di Dio nei suoi confronti. In questo senso deve essere compreso il carattere "innaturale" dell'*agape*": A. Fabris, *I Paradossi dell'amore*, Brescia, Morcelliana, 2000. Questo carattere dell'*agape* cristiana la sua natura sovra-etica per usare un termine utilizzato da P. Ricoeur risulterà quanto di più distante da una concezione dell'amore come compimento dell'eticità stessa dell'individuo. Tantomeno però potremo avvicinare la concezione spinoziana dell'amore alla concezione greca dell'*eros* e alla sua natura desiderante e quindi privativa. Né sovrabbondanza né privazione saranno adeguati a caratterizzare la concezione spinoziana dell'amore, ma l'effettività secondo la quale: "La beatitudine non è premio della virtù, ma la virtù stessa; né godiamo di essa perché teniamo a freno le libidini; ma al contrario, poiché godiamo di essa, possiamo tenere a freno le libidini".

Se in precedenza abbiamo rintracciato in questo aspetto minoritario della natura umana uno degli elementi che sembrava rendere obbligato il ricorso alla tolleranza, vediamo come la concezione spinoziana dell'amore, pur poggiando su di un fondamento realista, possa trovare in questa stessa minorità l'elemento per un'esperienza gioiosa ed universale dell'altrui diversità.

**Alessandro Paoli**

**Il pregiudizio sulla diversità nell'*Etica*  
Note a margine di E III 46**

Lo spunto per queste poche riflessioni è stato offerto dall'incontro annuale degli Amici di Spinoza, il cui tema era *Cosmopolitismo e tolleranza*.. Confesso di aver provato un certo disagio di fronte a queste nozioni che, se conservano ancora un sapore filosofico tutto settecentesco, sembrano oggi venir declinate per lo più in termini normativistici (sia in ambito politico, che in ambito morale e propriamente giuridico). Mi sembra che si addicano, insomma, più a Kant e ai kantiani (tedeschi o statunitensi), che a Spinoza. Con ciò non voglio assolutamente dire che siano assenti nel filosofo olandese spunti importanti per una certa idea del cosmopolitismo o della tolleranza (anzi, per andare 'oltre la tolleranza', come indicava già un saggio di Mignini giustamente ricordato<sup>12</sup>); piuttosto credo che, per poter mettere a fuoco il progetto spinoziano di una buona convivenza civile, occorra spogliare questi termini dalle ambiguità e dal tono implicitamente prescrittivo che derivano loro da una certa astrattezza e generalità.. In Spinoza, infatti, a differenza dei modelli filosofico-politici attualmente in voga, il progetto sociale è preparato e fondato su una visione concreta, anzi su una *comprensione* realistica dello stato delle cose umane: si tratta di una ispirazione empirista che non può e non deve essere dimenticata.

Così, anziché tentare un esercizio di decodificazione dai trattati politici degli elementi più utili al tema in questione, ho pensato di rivolgere l'attenzione esclusivamente all'*Etica* che offre, in un dettaglio sempre ricchissimo di determinazioni concrete, innumerevoli analisi fenomenologiche

---

<sup>12</sup> Filippo Mignini, "Spinoza: oltre l'idea di tolleranza?", in *La tolleranza religiosa. Indagini storiche e riflessioni filosofiche*, a cura di M. Sina, Vita e Pensiero, Milano 1991, pp. 163-197.

dell'interazione umana e dei conflitti che in essa possono radicare, a partire dalle condizioni strutturali (ontologiche, cioè fattuali) dell'essere individuo umano. Nella fattispecie, ho creduto di trovare in una singola proposizione il possibile punto di partenza per una riflessione sulle dinamiche della xenofobia (e della xenofilia) che possa ricostruire il punto di vista spinoziano in materia. Analizzerò dunque la proposizione 46 di *Etica* III, in cui, a mio avviso, si può leggere la descrizione del funzionamento del pregiudizio contro la *diversità*; passerò poi agli argomenti che sono coinvolti nella sua dimostrazione; e concluderò, infine, tentando una mappatura generale del tema del pregiudizio sociale all'interno delle implicazioni immaginative in cui esso si situa.

1.

Vediamo dunque l'enunciato della proposizione E III 46:

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

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

Come avviene spesso in *Etica* III, le proposizioni che descrivono il movimento degli affetti – affetti che, giova qui ricordarlo, sono essenzialmente *transitiones*<sup>13</sup> – si presentano esse stesse dotate di un qualche dinamismo retorico, attraverso una formulazione che offre una condizione di partenza, uno sviluppo e un punto d'arrivo. Ora, la proposizione 46 ritrae nel concreto una dinamica affettiva governata da pregiudizi o stereotipi di tipo sociale o nazionale, che valgono comunque come *pregiudizi sulla diversità* (la "classe" e la "nazione" di cui si parla possono evidentemente includere, o essere estese ad altre caratteristiche identificative del 'diverso', quali la lingua, la religione, il colore della pelle, il sesso, ecc.)<sup>14</sup>. Il percorso che la proposizione delinea, nei suoi passi successivi, è il seguente:

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

---

<sup>13</sup> Cfr. E III *Affectuum Definitiones* 2-3 e relativa *Explicatio*.

<sup>14</sup> Sarebbe interessante ricostruire un parallelo tra l'analisi spinoziana del pregiudizio discriminatorio e i "criteri vittimari" stabiliti da René Girard nei suoi studi sulla persecuzione e la violenza collettiva; si veda, ad es., R. Girard, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980 e Id., *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 1987. Per quanto riguarda l'interpretazione di questa proposizione 46 di *Etica* III come deduzione della genesi immaginativa di un affetto di odio di tipo *razzista* (e anche di 'amore', benché anch'esso di natura passiva), si vedano R. Misrahi, nota 64 pp. 415-416 alla sua traduzione dell'*Etica*, PUF, Paris 1990; e P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie. La vie affective*, PUF, Paris 1995, pp. 295-296.

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

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

**b.2)** la determinazione degli affetti primari attraverso l'idea/rappresentazione di una causa esterna: la gioia sarà dunque amore, la tristezza sarà odio<sup>15</sup>;

**c)** il terzo (o quarto) elemento completa il quadro descrittivo di questa dinamica affettiva e costituisce, come vedremo, il cuore dell'argomento analitico sul pregiudizio: la causa esterna è concepita/immaginata "sotto il nome universale di classe o nazione" (*sub nomine universali classis, vel nationis*);

**d)** la situazione di arrivo è l'estensione dell'affetto determinato di amore o odio a tutti i membri della stessa classe/nazione cui appartiene il soggetto afficiente (*is non tantum illum, sed omnes ejusdem classis, vel nationis amabit, vel odio habebit*). La conclusione è dunque che l'affetto per un singolo viene generalizzato e proiettato su una collettività astratta, ovvero, *in concreto*, su altri individui singolari che a quella collettività appartengono o immaginiamo che appartengano.

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

– il primo è la descrizione del verificarsi di un fatto, ovvero di un movimento affettivo: il trasferimento (o la proiezione) di un affetto da un singolo a un gruppo che da quel singolo è 'rappresentato' (sono i passi **a**, **b.2** e **d**);

– il secondo è apparentemente solo un dato aggiuntivo e specificativo del fatto stesso: la diversità di classe o nazione è rappresentata *sotto un nome universale* attraverso l'idea del soggetto afficiente come causa (sono i passi **b.1** e **c**).

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

– perché avviene, ovvero, come è possibile che avvenga il trasferimento affettivo da un singolo (oggettivamente *ritenuto* causa esterna di quell'affetto) a un gruppo astratto di singoli (che non sono causa dell'affetto, o quanto meno non direttamente);

– come e quando si forma l'idea di un altro *sub nomine universali classis, vel nationis* come causa di un affetto e tale da poter fungere da rappresentante di una categoria universale di individui.

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

---

<sup>15</sup> Cfr. E III 13 scolio: "*Amor nihil aliud est, quam Laetitia, concomitante idea causae externae, et Odium nihil aliud, quam Tristitia, concomitante idea causae externae*".



2.

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

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

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

Il richiamo alla proposizione 16 spiega come possiamo passare dall'affetto verso qualcuno all'affetto verso qualcun altro che immaginiamo simile, *per il semplice fatto che lo immaginiamo simile (ex eo solo, quod rem aliquam aliquid habere imaginamur simile objecto...)*, anche se non è causa efficiente dell'affetto. La ragione del trasferimento immaginativo degli affetti sta nella "applicazione automatica del principio di similarità"<sup>16</sup> o della "legge della somiglianza"<sup>17</sup>, esposta appunto nella proposizione 16 e dimostrata sulla base delle due proposizioni che la precedono e che svelano anche l'"arcano" della *Sympathia* e dell'*Antipathia*: non "qualità occulte delle cose"<sup>18</sup>, ma affetti di gioia o tristezza generati dalla percezione, in cose apparentemente diverse, di tratti di somiglianza con altre cose note che già producono o hanno prodotto in noi quegli affetti. Il tema della similarità, o della somiglianza, come modalità immaginativa che governa l'orientamento degli affetti, e che crea *associazioni* immaginarie tra oggetti diversi ma caratterizzati nel soggetto affetto dal medesimo tenore emotivo, è dunque giustamente richiamato da Spinoza quale *spiegazione* del trasferimento affettivo descritto nella proposizione 46<sup>19</sup>.

Sembra tuttavia che non ci possiamo accontentare di questa dimostrazione: il principio generale della proiezione affettiva di tipo *mimetico* trova infatti applicazione nella proposizione 46 attraverso una coloritura

---

<sup>16</sup> Così Macherey, *Introduction à l'Éthique*, cit., p. 412.

<sup>17</sup> Così F. Mignini, *L'Etica di Spinoza. Introduzione alla lettura*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1995, p. 125.

<sup>18</sup> E III 15 scolio.

<sup>19</sup> È superfluo rimarcare qui l'importanza che questo tema riveste *a livello generale* nella fenomenologia degli affetti, e non solo per quanto riguarda la somiglianza che immaginativamente riscontriamo *tra* soggetti diversi che ci affettano, ma anche (in particolare a partire dalla proposizione 27) per i processi passionali che si instaurano a partire da soggetti che sono (o immaginiamo essere) *a noi simili* (sul principio della similarità si regge, ad esempio, la dinamica della *affectuum imitatio*).

specifica, relativa al contesto e alla dinamica del pregiudizio sociale: si tratta, lo ripetiamo, dei due elementi della *relazione di diversità* (b.1) e del *nome universale* attraverso cui questa è rappresentata (c). È infatti una imputata 'diversità comune' a costituire, per il soggetto affetto, il fattore di similarità che attiva il transfert. E questa diversità appare concepibile solo attraverso la preventiva costituzione di una nozione astratta che la renda operativa in termini affettivi. Se dunque anche questo tipo di proiezione mimetica obbedisce alla legge immaginativa esposta nella proposizione 16, il contenuto particolare di tale proiezione – ovvero ciò che rende *simili fra loro* individui *per noi diversi* – resta tuttora inesplicito. In questione è, allora, a questo punto, la determinazione di quell'*aliquid simile* che fornisce la materia propria del meccanismo proiettivo. Ciò ci conduce al secondo problema, elevandolo, da elemento accessorio e meramente specificativo, a fattore centrale nel processo di determinazione del *diverso* (per classe, nazione, ecc.) attraverso l'impiego di una astrazione – uno stereotipo – che funga da *auxilium imaginationis*: tale è il *nomen universalis*, un *apax legomenon* nell'*Etica*.

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

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

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

e confusa, quindi falsa), ma anche *necessaria*<sup>20</sup>, e che i processi immaginativi così descritti non sono soggetti ad un regime di libera scelta ma solo a un grado più o meno sviluppato di capacità di *autocorrezione* razionale: in certo qual modo il *pre-giudizio* incorporato nell'attività immaginativa (nella sua *necessità*) è dotato davvero di una priorità cronologico-esperienziale (certo non logica) rispetto al momento della conoscenza adeguata. A partire dal fatto che si struttura quale esperienza mentale del corpo, l'immaginazione sembra indicare qualcosa di più che non un genere di conoscenza. Essa sembra cioè costituire il sostrato comune e perdurante della vita della mente, il 'grado zero' (anche se, di fatto, sempre connotato e mai neutro) dell'esperienza mentale, quel "percepire" (il corpo) che Spinoza ha indicato nella prima metà di *Etica II* come l'essere pensante della mente<sup>21</sup>. Se infatti non ci sono dubbi sullo statuto cognitivo della ragione e dell'intelletto, ossia sulla *modalità* specificamente orientata che essi rappresentano nell'attività mentale, l'immaginazione pare identificarsi con il momento dell'immediatezza e della naturalezza dell'essere senziente. Non si tratta, qui, di discutere lo statuto di adeguatezza o meno della *conoscenza* immaginativa (che è *unica falsitatis causa*)<sup>22</sup>, ma delle premesse fattuali e ontologiche (che s'identificano) che rendono il sapere immaginativo la prima risposta mentale alle affezioni del corpo: premesse che coincidono con la costituzione della mente e del corpo come *res singulares* tra infinite altre.

Ora, proprio il rapporto ambivalente dell'immaginazione con le *res singulares* è ciò che sembra stare alla base della formazione delle nozioni universali e dei pregiudizi in cui quelle operano come veicolo di conoscenza e interpretazione della realtà (in un contesto, dunque, sempre interattivo e *sociale*). Da un lato, infatti, la mente *immagina* quando contempla i corpi esterni attraverso le idee delle affezioni del corpo, cioè attraverso le idee delle immagini delle cose, che sono sempre *singolari* e *concrete*<sup>23</sup>; dall'altro, questo rapporto con la singolarità non si risolve né nella percezione razionale delle *cose comuni* (conoscenza adeguata e generale)<sup>24</sup>, né nella comprensione intellettuale delle *essenze singolari* (conoscenza adeguata e concreta)<sup>25</sup>, ma in una *astrazione inadeguata* dal singolare all'universale (o al trascendentale), con la produzione di *entia imaginationis* che incorporano, per così dire, solo i lati difettivi delle due forme di conoscenza adeguata: la generalità senza comunanza e la concretezza senza essenza.

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

---

<sup>20</sup> E II 36.

<sup>21</sup> Trovo un'espressione analoga – riferita alla immaginazione come "grado zero della conoscenza" – in Paola Grassi, *L'interpretazione dell'immaginario. Uno studio in Spinoza*, ETS, Pisa 2002, pp. 84-85.

<sup>22</sup> E II 41.

<sup>23</sup> E II 17 scolio.

<sup>24</sup> E II 37-39.

<sup>25</sup> E II 47; E V 20 scolio; E V 24.

interamente, ma tuttavia *fino al punto che la Mente non possa immaginare le piccole differenze dei singoli* [*parvas singulorum differentias*], (cioè il colore, la grandezza, ecc. di ciascuno) e il loro numero determinato, *mentre immagina distintamente soltanto ciò in cui tutti, in quanto il corpo è affetto dagli stessi, convengono*; da ciò, infatti, e cioè *da ciascun singolo* [*ab unuquoque singulari*], il corpo è stato affetto al massimo grado; e questo esprime, quindi, con il nome di uomo, e questo predica di un numero infinito di singoli uomini”<sup>26</sup>.

Le nozioni universali sono dunque *nomi* che esprimono il risultato di un processo di allontanamento dalle cose singole, ovvero dalle loro immagini, in base a criteri di astrazione dalle “piccole differenze” (ossia dalla concretezza delle essenze singolari) e di riduzione del molteplice ad elementi di supposta comunanza (o *somiglianza*: ciò in cui le cose “convengono”): il particolare concreto va perduto a scapito di un falso universale astratto. Le affezioni singolari, incontrollabili nella loro pluralità, vengono in tal modo sussunte sotto generalizzazioni stereotipiche che ne amplificano arbitrariamente solo taluni aspetti, considerati distintivi. Un nome universale è così, al tempo stesso, espressione idiosincratICA di affezioni individuali (diverse per ogni soggetto affetto)<sup>27</sup> e potenziale ‘nozione comune’ dell’immaginazione che, se condivisa, può degenerare in pregiudizio collettivo. Si tratta qui di due dimensioni che vanno analizzate separatamente.

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

Per quanto riguarda, invece, la seconda dimensione, vorrei proporre di considerare le nozioni universali, da cui siamo partiti e di cui abbiamo ricostruito la genesi, una sorta di equivalente immaginativo delle nozioni comuni della ragione. La motivazione di questa proposta, che può sembrare una forzatura, se pur lieve, del testo spinoziano<sup>28</sup>, è in parte già stata espressa e risiede nell’ambiguo statuto conoscitivo dell’immaginazione che risale, al pari della ragione ma attraverso un percorso di inadeguatezza e arbitraria astrazione, dal particolare al generale, rinvenendo in ipotetici tratti distintivi comuni delle cose singolari lo strumento per una riduzione di complessità del reale e per una sua interpretazione. C’è però un’altra ragione che deriva dagli aspetti pratici e, per

---

<sup>26</sup> E II 40 scolio I, i corsivi sono miei.

<sup>27</sup> Si veda, per questo aspetto di insuperabile ‘individualismo’ degli affetti, in *Etica II* l’assioma 1 dopo il lemma 3, e in *Etica III* le proposizioni 51 e 57 che su quell’assioma si fondano.

<sup>28</sup> In fondo, Spinoza introduce i termini trascendentali e le nozioni universali e la loro genesi immaginativa proprio per marcare la differenza con le nozioni comuni *chiare e distinte* della ragione e per mettere in guardia in tal modo dalla confusione tra queste e quelle, che *sembrano* essere nozioni comuni ma non lo sono (se non nel senso che qui vorrei suggerire).

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

A sostegno di questa interpretazione delle nozioni universali come *nozioni comuni dell'immaginazioni* si può ricorrere al secondo scolio della proposizione 40 di *Etica II*, in cui Spinoza ne sintetizza la formazione nei termini seguenti: noi formiamo nozioni universali "I. dalle cose singolari rappresentate a noi mediante i sensi in modo mutilato e confuso e senza ordine per l'intelletto" (è la conoscenza *ab experientia vaga*, di cui nello scolio precedente si è vista nel dettaglio l'origine); e "II. da segni, per esempio dal fatto che, udite o lette certe parole, ci ricordiamo delle cose e formiamo di esse certe idee simili a quelle mediante le quali immaginiamo le cose". Ora, i *segni* e le *parole* attengono come componenti elementari e immediate all'universo della comunicazione, che per Spinoza è – almeno nella sua dimensione primaria e spontanea – esaurito dalla interazione tra i corpi e dal sapere immaginativo che ne discende<sup>29</sup>. Gli universali dell'immaginazione – o *opinione* – entrano dunque a pieno titolo nel contesto della comunicazione sociale e ne costituiscono, a dispetto della loro inadeguatezza, variabilità, contraddittorietà e inconsistenza cognitiva, le *nozioni comuni*. Nozioni che, grazie alla loro supposta *universalità*, superano il tenore idiosincratico della loro genesi e possono essere trasmesse attraverso parole e atteggiamenti, condivise come opinioni e arrivare a costituire, senza nulla perdere della loro inadeguatezza, una fonte di polarizzazione affettiva e dunque di aggregazione sociale identitaria: solo quando noi percepiamo i tratti distintivi degli *altri* come *differenza* ascrivibile a singoli individui altrimenti irrelati, cioè solo quando questa differenza viene operazionalizzata in modelli stereotipici universali sotto cui sussumere i singoli portatori del medesimo *segno* riconoscibile, solo allora diventiamo veramente un *noi*, un gruppo, una classe, una nazione, ecc. Dove è evidente il carattere *simmetrico* e *autodefinitorio* implicito nella fenomenologia affettiva del pregiudizio sociale, com'è ricostruibile a partire dalla proposizione spinoziana. Quest'ultimo punto porterebbe tuttavia ancora più lontano, mentre riterrei concluso il percorso dimostrativo chiamato in causa da E III 46.

3.

La proposizione 46 di *Etica III* illustra il funzionamento del pregiudizio sociale come operazionalizzazione della relazione di diversità mediante l'impiego affettivo delle nozioni universali comuni dell'immaginazione. Nella ricognizione

---

<sup>29</sup> Cfr. E II 49 scolio: "l'essenza delle parole e delle immagini è costituita soltanto dai movimenti corporei". Cfr. anche E II 18 scolio.

dimostrativa di questa tesi abbiamo visto emergere questa costellazione concettuale di appartenenza:

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

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

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

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

## **CONFLITTO E APPARTENENZA IN SPINOZA.**

LA QUESTIONE DELLA TOLLERANZA NELL'INCONTRO TRA EBRAISMO E CRISTIANESIMO

**Cristina Ceretti**

La questione della tolleranza, che rimanda necessariamente ad una riflessione sulle nozioni di universalismo e cosmopolitismo, viene qui presentata attraverso due categorie che le sono proprie - il *conflitto* e l'*appartenenza* - nel caso specifico dell'incontro tra ebraismo e cristianesimo. Intendo, per fare ciò, misurarmi con l'eccezionalità della figura di Spinoza, che ha saputo coniugare una vita segnata dalla rottura con la tradizione di origine - l'ebraismo - ad una radicale indagine sulle appartenenze. Spinoza infatti ci aiuta come pochi altri a pensare una delle contraddizioni costitutive della modernità. Se la modernità è caratterizzata fundamentalmente da un senso di liberazione e di estraneità rispetto ad ogni tradizione, ma contemporaneamente dalla nostalgia per un'appartenenza perduta, in Spinoza il momento della sua espulsione dalla comunità ebraica è ripensato come occasione per aprire a un'altra possibile forma di appartenenza e ad un'interrogazione sulle proprie radici. La modalità conflittuale diviene per lui l'unico accesso possibile alla parola della tradizione: l'unico legame a un'appartenenza segnata fundamentalmente da un'esclusione. In questo senso, l'esclusione è nella sua conflittualità l'occasione concreta che pone in luce gli stessi fondamenti della tradizione. È in forza delle sue radici ebraiche, ma anche della sua rottura con la comunità d'origine, tramite appunto l'atto di separazione (*cherem*), che Spinoza può riflettere su questo stesso vincolo a partire da ciò che caratterizza ogni singolo *nella e con la* sua appartenenza e aprire così ad una interrogazione sulla possibilità di convivenza con il diverso, in altri termini sulla possibilità di tolleranza nello stare in comune degli uomini.

Si intende qui tenere uniti i due momenti, del conflitto e dell'appartenenza, in chiave teologico-politica, riflettendo sul complesso rapporto intrattenuto da Spinoza sia con l'ebraismo, sia con il cristianesimo. Ancora oggi ha qualcosa di paradossale e di provocatorio associare la figura di Spinoza alla possibilità di un dialogo interreligioso tra ebraismo e cristianesimo proprio perché la sua filosofia è sempre stata considerata espressione di materialismo, di empietà, di ateismo. Entrambe le tradizioni hanno rifiutato questo pensatore, la prima espellendolo dalla sinagoga, la seconda bollandolo come "ebreo ed ateo", considerando un ambiguo ammiccamento il suo interesse per il cristianesimo, forse in parte senza torto, ma è oggi evidente che il tentativo di assolvere o di giustificare Spinoza da queste accuse è senza alcun dubbio riduttivo. Si tratta piuttosto di leggere le indicazioni di Spinoza, assumendo ad esempio il rapporto tra sinagoga ed *ekklesia* come il "conflitto" necessario nel quale entrambe sono chiamate a mantenersi, *corrispondendosi* nella loro reciproca differenza. Si tratta quindi con ciò di ripensare la mai risolta adesione che Spinoza incarna, alla sinagoga o all'*ekklesia*. Espulso dall'ebraismo ed esterno al cristianesimo, ma contemporaneamente legato alla prima da un vincolo di appartenenza, e provocato alla riflessione dalla seconda, Spinoza ci parla di una conflittualità *comune* che lega le due religioni, una conflittualità necessaria che indica il punto in cui le due comunità si toccano, e su cui occorre soffermarsi. Questo comporta che né l'espulsione né l'appartenenza siano da lui accettate e giustificate come tali: piuttosto è dall'espulsione, cioè dalla scomunica del 1656, che si sviluppa un tentativo di

indagine radicale volta ai temi e alle questioni obliate dalla tradizione, che pure da quelle questioni riceve alimento.

Proprio qui si fonda il caratteristico impegno di Spinoza volto a valorizzare - e non a rimuovere, come per la filosofia moderna in genere - le nozioni teologiche per il pensiero filosofico e politico. In questo senso, ciò che è stato interpretato come un suo "ammiccare" può forse essere inteso come un tentativo di autentica apertura alla radicalità del cristianesimo nel suo originario rapportarsi all'ebraismo.

La mia posizione intende distinguersi da quell'immagine di Spinoza come paladino del cosmopolitismo che non riconosce legittimità alle distinzioni di etnia, religione o nazionalità, immagine che non può che alimentare quel processo di sradicamento che oggi è reso così evidente dal fenomeno della globalizzazione. È invece proprio in forza delle sue radici ebraiche, ma anche della sua rottura con la comunità d'origine, che Spinoza può riflettere su questo stesso vincolo a partire da ciò che caratterizza ogni singolo *nella e con la* sua appartenenza, nel segno di una complessa dialettica di assunzione e di rifiuto, di incorporazione e di rigetto, attraverso la quale leggere i temi dell'universalismo e del cosmopolitismo slegandoli dalla pericolosità di cadere nell'indifferenza dell'indistinzione.

Così come è articolato fin dalle pagine iniziali dell'*Etica* e ancor prima nel *Breve Trattato*, il linguaggio spinoziano ci mostra un tentativo di comprensione del singolo che certamente mette in luce le difficoltà di un ragionamento fondato sulle tre figure dell'ontologia - *sostanza, attributi e modi* - e mai completamente risolto dall'autore, facendo però compiere un passo in avanti alla riflessione sulla differenza, come ci ha mostrato con evidenza Deleuze. Il *modo* è visto come grado di potenza: esso consiste nel suo dispiegamento attraverso l'indispensabile apporto delle passioni che possono incrementare o diminuire questo sforzo; se il proprio essere quindi sta *nel limite* stesso di questo potere, il soggetto ontologico per eccellenza, l'Essere, diviene espressivo, annullando così la pericolosità di una posizione neutralizzante, quale ad esempio quella cartesiana delle distinzioni. La teoria delle passioni, la psicologia dei sentimenti e degli affetti che ci legano agli altri uomini, in una prospettiva che in Spinoza è sempre - immediatamente o mediatamente - potenziatrice di vita, merita oggi di poter essere ripensata per le sue implicazioni teologiche e politiche che sono a fondamento della società. Si prenda, ad esempio, in considerazione la figura dell'uomo saggio, di cui Spinoza parla alla fine dell'*Etica*. Per Spinoza non una saggezza astratta, libera da tutto, universale nel senso di un cosmopolitismo irresponsabile è espressione di autenticità, ma solo quella che avviene nella condivisione delle passioni. E solo questa condivisione - questa forma di saggezza che reca in sé l'immagine del conflitto - può permettere di raggiungere un'autentica profondità nelle relazioni tra uomini, come accade nell'amicizia.

Intendo mostrare la particolare situazione di Spinoza, fuori e dentro l'ebraismo, fuori e dentro il cristianesimo: questa posizione permette di affrontare



la questione della tolleranza non come una prospettiva che nasce da un facile sincretismo fra religioni, ma come complesso percorso di valorizzazione delle reciproche differenze teologiche. La questione della tolleranza non viene quindi penalizzata da una posizione di conflittualità nell'appartenenza ad ebraismo e cristianesimo, essa invece, grazie al suo fondamento conflittuale, si alimenta dell'ineludibilità della diversità propria del confronto tra le religioni.

Un itinerario di riconoscimento sotto il segno del nesso "conflitto/appartenenza" i cui elementi rimandano necessariamente l'uno all'altro, chiama oggi a capire un contesto mondiale sempre più globalizzato, in cui l'interdipendenza delle persone e delle loro appartenenze ci costringe a nuove interrogazioni e l'urgenza di dialogo tra tradizioni differenti è oltremodo esaltata dall'attuale congiuntura politica internazionale. Solo mettendo in luce la conflittualità che la questione della tolleranza porta necessariamente con sé, possiamo far emergere, nel rapporto con il diverso, nemico o straniero, il bisogno di rapportarsi con la propria interiorità e con l'altro.

## **Spinoza e la tolleranza**

### **(qualche spunto provvisorio)**

Riccardo Caporali

1. Nozione classica del lessico politico moderno, "tolleranza" implica comunque una sostanziale ambiguità/obliquità di significato. Non tanto per la caratura prevalentemente e sostanzialmente "negativa" che in genere assume, ad indicare l'atteggiamento di superiore "sopportazione" nei confronti del non-uguale, del diverso-inferiore: il gesto paternalistico in virtù del quale si tollera un male minore per evitarne uno maggiore (l'esplosione del conflitto), secondo una strategia funzionale al progetto moderno di costruzione di uno specifico sistema di potere, quello statale. L'obliquità, la "transitività" del concetto risiede piuttosto nella sua struttura "aperta", inconclusa, tale da rinviare continuamente altrove. Dal versante di chi tollera: si sopporta il "sopportabile", ciò che si valuta prima o poi riconducibile ad omologazione: il peccatore che potrà redimersi, il diverso per il quale si prevede una futura trasformazione in eguale, il restio che diventerà docile. La soglia del "tollerabile", per converso, implica anche quella dell'"intollerabile", dell'irrecuperabile, l'atto originario di un'esclusione definitiva, dal quale muovono le logiche del potere politico moderno. La posizione, per altro, non è meno ambigua dal versante di chi rivendica tolleranza: più o meno consapevolmente, si chiede tolleranza guardando a una meta che in essa non si conclude: una scelta tattica, un gesto strumentale, in vista di nuovi rapporti tra lo

"Stato" e l'"individuo", nella direzione del pieno *riconoscimento*, dei "diritti" e delle "libertà".

2. Spinoza appare estraneo a queste dinamiche – tipicamente moderne – della tolleranza. Filippo Mignini titola un saggio del '91 *Spinoza: oltre l'idea di tolleranza?* (in M. Sina – a cura di – *La tolleranza religiosa. Indagini storiche e riflessioni filosofiche*, Milano, Vita e Pensiero, pp. 163-197). Prevalentemente incentrato sul versante teoretico-morale, si tratta di un sondaggio interessante, forse il più importante tra i non molti dedicati a questo argomento. Anche sulla scorta delle indicazioni di Mignini, vorrei tentare qui qualche riflessione da una prospettiva più squisitamente politica. Per anticipare le ipotesi che intendo affacciare: 1. In Spinoza non c'è l'idea classica di tolleranza, o ha comunque un ruolo molto marginale; 2. Non la logica "postribolare" della concessione (quella per la quale Tommaso vede il principe rassegnarsi ai culti diversi allo stesso modo in cui si rassegna ai bordelli e ai vizi umani); 3. Non la tolleranza come obiettivo, come rivendicazione-richiesta; 4. In Spinoza è però presente l'idea di una "sopportazione", di una "pazienza" che corre *sotterranea*, che *sta sotto* il potere politico; una sorta di "basso continuo", le cui variazioni risultano decisive, determinanti per il mettersi in *forma* dell'"imperium": un'idea peculiare e originale, che rimanda al cuore della filosofia politica spinoziana e nella quale si realizza come un "rovesciamento", un capovolgimento dei ruoli tradizionali del "tollerante" e del "tollerato".

3. Per spiegare meglio, alcune brevissime considerazioni su quella che mi piace chiamare l'"antropologia democratica" di Spinoza. Sono noti i passi del *TTP* (III e XVIII) e dell'*Etica* (III, prop. 46) nei quali si afferma che in natura non esistono "nazioni", ma solo "individui". Il concetto spinoziano di "individuum" appare per altro non poco diverso da quello "individualistico" prevalente nel pensiero moderno. L'individuo di Spinoza è almeno – per dirla con Nietzsche – *di-viduo*: un "modo", una modificazione-espressione della Sostanza, costitutivamente relazionato, nella sua stessa essenza. Lontana dal configurarsi nei termini della chiusura e dell'autodeduzione, l'individualità della "res singularis" resta organicamente aperta, sempre riconducibile a un "altro", che prima di tutto assume il volto degli altri "modi", specie di quelli ad essa identici per *genus*. L'individuo/conato spinoziano si raccoglie per identità stratificate, mobili, modulari, irriducibili alla fissa rigidità del "cogito" cartesiano, o della "proprietà" lockiana. La vera dimensione del dispiegamento individuale appare così quella della "moltitudine", agli antipodi della "solitudine", il male peggiore, la condizione nella quale, in assenza degli altri, non si è, inevitabilmente, neanche se stessi: "solitudinis metus" (laddove "metus" va oltre la "paura" e merita proprio la traduzione in "terrore"). E allora: *riconoscimento*, ben più che *tolleranza*; una prospettiva dinamica, che sviluppa potenza: tanta più potenza quanta più relazione.

Dal versante politico, l'antropologia democratica spinoziana non produce tolleranza ma "inclusione". Sempre, anche se per vie e con risultati completamente diversi, tali da annichilire-comprimere la potenza o

esaltarla-accumularla: per totale assorbimento o per consapevole moltiplicazione.

Nella monarchia (nella monarchia del *TTP*: diverso si farebbe il discorso per quello strano ircocervo che è l'*imperium monarchicum* nel *TP*) l'inclusione vale come uniformazione, come assimilazione, assuefazione: unica forma nella quale colui che governa (legittimato da una fittizia differenza di natura, "unto" di un Dio non meno fittizio, proprio perché costruito a immagine e somiglianza del "rex"), può completamente condizionare i corpi e le menti, fino a spingere i sudditi a combattere e morire per la propria schiavitù come per la propria salvezza e gloria.

Al polo opposto la democrazia: la "multitudo integra", "libera", "communis", il "coetus universus hominum" che ha sommo diritto su tutto ciò che effettivamente mantiene in suo potere e del quale (secondo le celebri formulazioni di *TTP*, XVI) tutti rimangono egualmente partecipi. Anche questa forma è innervata da una logica di inclusione, e non di tolleranza; ma un'inclusione che si realizza nella pratica della relazione: aperta, mobile, continuamente espandibile. Emblematico il caso dei culti religiosi (proprio là dove sembrerebbe configurarsi una certa contiguità con le procedure della tolleranza): il potere politico democratico non considera le singole confessioni come una deviazione, una contraddizione della *catholica religio* (la religione razionale-universale-civile che chiede solo carità e obbedienza), bensì come una sua particolare esplicazione: il vincolo religioso, il generalissimo *religare* della *fides universalis* assume infatti, quasi inevitabilmente, una configurazione peculiare e specifica, all'incrocio di circostanze, ambienti e temperamenti altrettanto peculiari e specifici. L'*imperium* è sovrano sul "pubblico": sugli atti, sulle conseguenze civili delle singole confessioni; la fede, il culto, la coscienza non risultano una concessione sopportata ma un "diritto", là dove si definisce l'essenza stessa del rapporto tra l'individuo e lo Stato. La "libertas", del resto, è l'autentico fine, il vero scopo del meccanismo-Stato: il libero esplicarsi delle individualità nella rete dei rapporti, nel *continuum* delle intersezioni; e allora anche (e soprattutto) il *pubblico giudizio* – il giudizio sul politico, sulla sua funzionalità/efficienza – non andrà tollerato ma apertamente incoraggiato, perché meritorio e produttivo, essenziale a quel confronto plurale, a quel *coetus* composito e sempre in movimento nel quale consiste la potenza degli umani aggregati.

Anche l'*imperium aristocraticum* opera per inclusione, più che per tolleranza. E potrebbe sembrar strano, visto che questa forma politica (analizzata, com'è noto, solo in *TP*) s'impiana sul fondamento originario della separazione *patricii-plebs*. Anima del miglior funzionamento dell'aristocrazia (del suo più efficace "dover essere", giusto il taglio da "scienza politica" che caratterizza l'ultima opera spinoziana) è in realtà la cooptazione, volta a determinare quel ricambio nel personale di governo, quella "circolazione delle élites" che, quando davvero si realizzasse per meriti e capacità, renderebbe eterno e assoluto il potere dei "migliori"; nella realtà, invece, finiscono sempre per essere scelti i ricchi, i parenti, gli amici, ciò che alla lunga rende esplosiva la separazione. E comunque, anche in questo caso, la dinamica resta quella dell'inclusione (e dell'esclusione). È senz'altro vero che proprio nel contesto del potere

aristocratico si collocano le considerazioni sul diverso trattamento che questo genere d'*imperium* dovrà riservare ai culti particolari, ai quali saranno permesse chiese periferiche e di piccole dimensioni rispetto ai grandi e centrali edifici votati alla *catholica religio*: considerazioni indubbiamente vicine alla logica della tolleranza (e marcate, tra l'altro, da restrizioni di non poco conto, come il divieto dei grandi assembramenti); il principio di fondo, in ogni caso, resta quello del *TTP* (viene detto in modo esplicito): la concretizzazione individuale della fede universale non è un'elargizione ma un diritto, da coniugare/limitare esclusivamente sul metro delle sue possibili conseguenze civili.

4. La riflessione politica spinoziana pare dunque estranea ai percorsi classici della tolleranza. E tuttavia resta in Spinoza un'essenziale dimensione del "tollerare", costitutiva e decisiva dell'ordine politico. È stato rilevato già da altri: il termine "tolerantia" compare negli scritti spinoziani una sola volta (in *TTP*, XX), riferito non a chi detiene il potere, ma allo spirito libero che paga sul patibolo la libera professione delle proprie idee. In questo caso, "tolerantia" corrisponde al significato letterale, originale del termine: anziché la concessione o la rivendicazione (l'indulgenza o la richiesta), è la sopportazione, la pazienza rispetto a qualcosa di nocivo (o almeno costrittivo); e un atteggiamento che riguarda i governati (i "soggetti", i subalterni), non il governante (il sovrano, colui che comanda).

Ora, coerentemente alla sua antropologia, alla base di ogni forma del potere politico opera in Spinoza un principio *democratico*. A dirla per maglie larghissime (accettabili solo nel contesto di riflessioni affatto preliminari e provvisorie): la filosofia politica spinoziana squaderna, mette a tema il "rimosso" di Hobbes: quel momento dell'unione in virtù del quale *ciascuno si mette d'accordo con ciascun altro*. Ove non si diano gerarchie naturali, ove non si ammetta un Dio che fissi i ruoli (ove gli uomini non siano diversi per natura, o per volontà divina), non può che essere così; qualsiasi forma di convivenza "ordinata" richiederà necessariamente un qualche livello di generale *consenso*, di universale *convergenza*. In Hobbes, per altro, l'unione è consentanea alla sottomissione, è unione *per cedere a un terzo*: in funzione di un'alienazione assoluta, di una subordinazione senza ritorno. In Spinoza, invece, questa *substantia* resta insopprimibile e operante, fondamentale e determinante per tutti i *genera* dell'*imperium*. Riconducibile a un'essenza di *conatus*, ogni individuo è eguale a tutti gli altri: non diversamente da Hobbes; e tuttavia la natura individuale del *conatus* ingloba in sé l'intersezione, la connessione: diversamente da Hobbes. Anche nella peggiore delle monarchie (anche nella tirannide) non scompare questo *Grund*, questo *fondamento-abisso* peculiarmente spinoziano. Incrocio del comandare e dell'obbedire, la politica è per sua stessa natura "relativa": un rapporto del quale tutti, in qualche modo, fanno *parte*, dal livello minimo dell'"*aptitudo patientis*" al grado massimo dell'"*agentis potentia*". Dimensione collettiva e costituente del potere, anche là dove appare più contratta, ridotta alla mera sopportazione, al tollerare "paziente" (più o meno *im-paziente*). Substrato costituente ineliminabile di ogni convivenza, la democrazia regge a diversi gradi la codificazione dell'*imperium*, la concretizzazione positiva della forma politica. Ed è proprio il grado maggiore o minore di tolleranza a decidere

la "qualità" della forma. Nella monarchia (*TTP*) la sopportazione è massima, tale da implicare il massimo annichilimento di sé – restando tuttavia fermo che mai l'alienazione risulterà tale da far "cessare di essere uomo": finché c'è vita c'è potenza, anche là dove si condizionano e controllano le idee; anche l'*aptitudo patientis* è forza, energia, reattività *potenziale* (dotata di "potentia"). Nell'aristocrazia si sopporta l'esclusione: infondata e poi, alla lunga, "immeritata", rispetto agli stessi canoni codificati dai "migliori". Più vicina alla naturale connessione (al principio vitale dell'ordine politico) la forma democratica è l'unica "omnino assoluta", perché tale da ridurre al minimo la sopportazione, qui limitata all'accettazione di un'imposizione che si contribuisce a costruire, nella quale ci si identifica e per difendere la quale si veglia in armi ("sono un retto repubblicano").

Il senso del "rovesciamento", rispetto alle logiche prevalenti e vincenti della tolleranza, dovrebbe in qualche modo essere emerso: "tolerantia" vale in Spinoza per *l'altra faccia del potere*, per *il reciproco del comando*, a tener salda la natura relativa-connettiva, quella meno guardabile perché più incerta, ma pur sempre decisiva, dell'*imperium* e dell'umana potenza.

5. Una suggestione finale e "attualizzante". È possibile applicare Spinoza a Spinoza stesso? *TP*, XI: alle prime e uniche battute dedicate alla democrazia (*reliqua*, notoriamente, *desiderantur*), egli procede ad individuare i soggetti che occorre escludere senza indugio dalle prerogative della cittadinanza. Le donne, i servi, i lavoratori salariati finiscono così per reggere il peso di un'esautorazione che l'autore deduce sul filo di argomenti storici e convenzionali, gli stessi da lui stesso più volte giudicati inessenziali e non dirimenti, rispetto ai "principia". Tra la filosofia politica della democrazia spinoziana e la sua forma effettiva resta quindi uno spazio di sopportazione, un residuo di "pazienza". Un residuo eversivo. Perché tollerante.