

**Recensione a *Spinoza e la storia*, a cura di N. Marcucci, C. Zaltieri, Negretto, Mantova 2019, 312 pp.**

Come pensare altrimenti la storia? È lecito considerare ormai superata la lettura che “ha espunto dal pensiero di Spinoza alcuna possibilità di pensare tempo, durata e storia” (p. 9)? Il volume collettaneo *Spinoza e la storia*, curato da Nicola Marcucci e Cristina Zaltieri, si propone di riflettere sul “sovertimento di prospettiva” che ha portato, secondo Zaltieri, all’abbandono di uno Spinoza inteso come il metafisico che “sommerge nel suo oceano infinito ogni finitezza, singolarità, durata” (*ib.*). Come confrontarsi oggi, dunque, con quell’abisso senza vita, spiritualità e attività a cui Hegel riduceva il concetto spinoziano di sostanza? Nella prima sezione (*Alle radici di una storia spinoziana*), i contributori si concentrano sull’analisi di alcuni strumenti teorici, rintracciabili nel testo spinoziano. Chiara Bottici e Miguel de Beistegui (*Il sifone teologico-politico*) partono dalla consapevolezza che la natura affettiva della politica si esprima nell’assunto che “gli uomini non tollerano la coercizione pura, ma neanche si sottomettono al potere per sole ragioni razionali” (p. 37), di fatto aprendo al ruolo della storia, innanzitutto come mito e rito, come forma di disciplina. La trascendenza della teologia politica che Carl Schmitt ricalcherà su Hobbes si trasforma nell’immanenza di una politica fondata sul desiderio, in cui l’*historia sacra* del popolo ebraico rappresenta il “perno di un peculiare sistema idraulico volto a incanalare le passioni della moltitudine” (p. 40). Il discorso spinoziano permette di “guardare al problema della governamentalità come a un problema del desiderio” (p. 45), inteso non più come mancanza, ma come pienezza, in un concetto di *cupiditas* che si avvicina all’odierna *libido*. Il concetto classico di *historia* come ricerca e genealogia e la sua posizione nel testo spinoziano in rapporto al concetto ebraico di *toledot*, ossia di testimonianza e trasmissione della memoria, è al centro della riflessione di Patrizia Pozzi (*Storia nella Scrittura e storia della Scrittura*). La diversificazione dei due concetti è rivendicata dallo stesso Spinoza e si pone alla base del suo tentativo di lettura del testo sacro *iuxta propria principia*, separando verità, veridicità e verosimiglianza dal piano morale di una storia come “testimonianza etica” (p. 54) delle Scritture. Contro la fede confessionale, “è il *logos* lo strumento che abbiamo per indagare il mondo” (p. 68), mettendo in crisi una religione basata unicamente sul principio di autorità. Francesco Toto (*Tra natura e storia*), attraverso l’analisi del *mos* nel testo spinoziano, delinea un quadro delle “modalità di storicizzazione della natura umana” (p. 76), dato antropologico che funge da elemento contingente nella formazione e conservazione di una comunità, dal momento che “allo stesso modo in cui non nasce ebreo o civile, un individuo non nasce uomo, ma lo diviene” (p. 82). Come si concilia tale processo con il carattere invariabile dei precetti della ragione? Toto dimostra, testi alla mano, come una divaricazione tra eterno e temporale, naturale e storico sia insensata: “anche il diritto naturale non può esistere se non nella forma determinata dai costumi” (p. 87). Del resto la ragione non può conoscere ciò che non è eterno. In tale ottica, la riflessione su un concetto pur

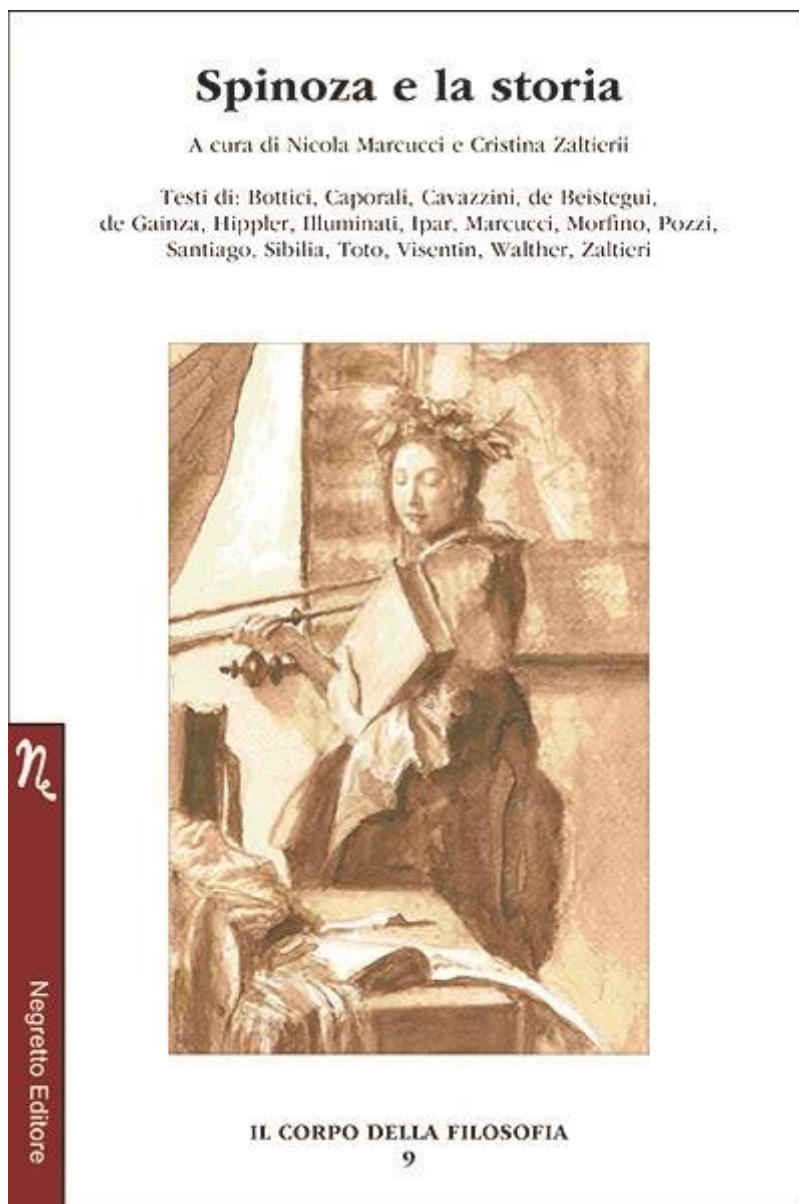
“marginale nell’economia complessiva del discorso spinoziano” (p. 75) fa emergere, sulla scia di Hobbes, il carattere spontaneo del processo storico. Nicola Marcucci (*Memoria di un segno senza storia*) parte dalla polarità vero/immaginario per analizzare i concetti di rivelazione e meraviglia. Tale polarità risulta fondamentale alla luce del fatto che “la storia e la sua trasmissione funzionano sulla base dell’ordine e della concatenazione delle affezioni del corpo” (p. 110), un ordine immaginativo che lega la memoria all’esperienza e alla natura del corpo affetto. In tale contesto l’*admiratio* spinoziana una sua peculiare forma di storicità, quella delle Scritture. Come può una voce essere vera senza che precedentemente sia provata l’esistenza di Dio? Tale paradosso del *Trattato teologico-politico* viene sciolto da Marcucci proprio grazie al dispositivo affettivo-immaginativo dell’*admiratio*: la parola scritturale “produce *memoria* se e soltanto se essa, come la meraviglia, viene sottratta alla storia. [...] Per questa ragione è il senso della parola e non la sua verità a dover essere conservato” (pp. 121-122). Nella seconda sezione (*Una solitudine condivisa. Tra precursori e seguaci*) viene analizzata la posizione spinoziana cercando di dimostrare come egli sia “un esempio significativo, ma anche paradossale, della possibilità che il lavoro filosofico e quello della storia della filosofia non costituiscano operazioni assolutamente opposte” (p. 161). Nel primo intervento, Augusto Illuminati (*Il momento machiavelliano in Spinoza*) si concentra sul rapporto con l’“acutissimo fiorentino”, indagando non solo su una ipotetica affinità strutturale nella concezione del tempo e della storia, ma anche sulla possibilità di una omogeneità e omologia tra natura e storia. Essa, infatti, è storia di singolarità e, in quanto tale, è conoscibile *sub specie aeternitatis*: dunque, “conosce (intuitivamente) la storia chi la fa” (p. 137), base di una conoscenza teoretica della storia che, in Spinoza, si aggiunge a quella “pratica” offerta da Machiavelli. Guillermo Sibilía (*Spinoza tra cartesianesimo e spinozismo*) tratta del fondamentale e discusso rapporto Descartes-Spinoza, particolarmente all’altezza dei *Principi della filosofia di Cartesio* e della *Lettera sull’infinito*. Se Descartes attua, nel rapporto tra temporalità e eternità, un tentativo di mediazione tra fisica e metafisica, Spinoza, nonostante riprenda la definizione di durata come attributo dell’esistenza delle cose finite e di tempo come affezione del pensiero (Cog. met. I, 4), allo stesso tempo se ne distacca, eliminando il possibile e la contingenza dalla dimensione reale dell’essere (Cog. met. I, 3), rendendo il tempo un ente di ragione incapace di “esprimere l’infinito attuale del continuo” (p. 151). Le premesse ontologiche dell’*Etica*, infine, nella cosiddetta *Lettera sull’infinito* (XII a Meijer dell’aprile 1663), “invalidano qualsiasi spiraglio di cartesianesimo” (p. 153). Sulla fortuna e la ricezione del rapporto tra Spinoza e Vico si concentra Riccardo Caporali (*La «comune natura»*). Se il filosofo campano riprende in un certo senso l’approccio spinoziano ai testi sacri e la connessione tra *ordo rerum* e *ordo idearum*, il principale “calco” riguarda un “analogo collocarsi nell’ottica di un fondamento, o di una mediazione, della politica dall’esterno della politica stessa” (p. 169). Il richiamo vichiano alla “comune natura” del *Trattato politico* è giocato in vista di un “nuovo realismo” atto a fissare le “origini comuni-comunitarie della politica (e dell’etica)” (p. 170), aprendo la via a una radicale immanenza della filosofia e della storia

rispetto alla politica, esplicita in Spinoza e sottintesa in Vico. Cristina Zaltieri (*Nietzsche e Spinoza contro la moderna formazione dell'umano*), infine, indaga sull'uso nicciano del "personaggio filosofico" Spinoza. Tramite la mediazione di Goethe, infatti, Zaltieri fa risalire a Spinoza una concezione di filosofia intesa come "percorso antropopaideutico di liberazione" (p. 182). Si tratta di un comune "percorso formativo come mezzo atto a rendere gli uomini il più possibile rispondenti al principio della performatività" (p. 188), una *vis* paideutica non più legata a istanze relative a postulati morali precostituiti, ma alla risposta alla domanda, fatta sua da Deleuze, su "cosa può un corpo". La terza sezione (*Contro la lettura astorica*) si apre con la riflessione di Vittorio Morfino (*Spinoza e la storia*) sulle "ragioni di questa rimozione", partendo dalla ripresa della critica hegeliana a Spinoza da parte di Ernst Bloch, la celebre lettura dell'acosmismo come riassorbimento della durata nell'assoluta simultaneità della sostanza. Se Herder, invece, tentò di ricomprendere il pensiero spinoziano in una filosofia della storia basata su una *lex seriei* di stampo leibniziano con a capo il concetto di Dio, Morfino fuoriesce da queste due posizioni antitetiche tramite l'uso di Althusser: "la conoscenza *sub specie aeternitatis* non è annichilazione della storia, bensì conoscenza delle articolazioni concrete del suo oggetto singolare" (p. 210). L'*anti-modernità* e l'*alter-modernità* di Spinoza nasce da qui: la storia viene concepita non come "un'epoca o una fase di una storia universale in un tempo omogeneo", ma come "una teoria di un oggetto singolare complesso" (p. 212). Thomas Hippler (*L'etica dello storico spinozista*) accosta l'impostazione "storico-critica" di Spinoza a quella foucaultiana, "due filosofi che, pur avendo lavorato come 'storici', hanno potuto subire l'accusa di essere incapaci di pensare la storia" (p. 214). Il Foucault studioso delle "forme dell'etica" vede in Spinoza quell'*Aufklärung* radicale da opporre alla visione moderata di Leibniz e Kant: un concetto immanente della storia sfociato nell'anti-teleologismo, che diviene, con Nietzsche, metodo genealogico e, con Balibar, un'antropologia del trans-individuale. Andrea Cavazzini (*La storia, la saggezza, la morte*) ripercorre l'interpretazione di Spinoza di Enrico Maria Forni, partendo dall'interrogazione sul nesso tra saggezza e rivelazione del *Trattato teologico-politico*: la necessità della Scrittura deriva dal fatto che "l'umanità prende coscienza di sé attraverso espressioni contingenti, impure, storicamente e culturalmente situate, e quindi non-razionali" (p. 230). Forni si concentra particolarmente sulla figura del saggio spinoziano, nella fondazione di "un orizzonte 'di massa' come luogo adeguato di una verità sottratta ai presupposti elitisti dell'ideale filosofico" (p. 231). Nell'ultimo intervento della sezione, Homero Santiago (*Le regole che gli ebraisti avrebbero potuto dedurre*) analizza il rapporto tra storia e linguaggio come esempio del processo deduttivo di produzione di "cose nuove" che Spinoza acquisisce tramite il metodo geometrico. "Quando e perché – si chiede Spinoza – diviene possibile la deduzione di cose nuove?" (p. 246). Il mancato uso delle vocali e dei segni di interpunzione, ossia l'ambiguità della lingua ebraica, fu un problema che non venne affrontato prima della diaspora, in un momento in cui la lingua stava cessando di avere un uso quotidiano. Tale digressione viene utilizzata da Santiago per mostrare come il fulcro della riflessione spinoziana sulla storia sia "l'emergere del nuovo per effetto dell'azione

umana, la trasformazione del dato”, basandosi sulla constatazione empirica che “fare qualcosa di nuovo diviene possibile solo quando diviene al tempo stesso necessario” (p. 248). La quarta e ultima sezione (*Spinoza oltremoderno*) si concentra espressamente sul rapporto tra storia e politica, partendo dall’interpretazione, a posteriori, riportata da Ezequiel Ipar (*Sulla natura e sull’eventualità della democrazia*) di Spinoza come punto culminante di quel tentativo di “pensare il moderno al di là della configurazione storica che divenne *predominante*” (p. 251), quella capitalistica. La strana assenza di Spinoza dalle riflessioni di autori come Adorno, Habermas e David Held è giustificata da Ipar in virtù della difficile collocazione del suo concetto di democrazia: non più *télos* delle dottrine politiche, ma piuttosto espressione del carattere insopprimibile del diritto naturale, così come è descritto nel *Trattato politico*. Il vero significato della democrazia spinoziana va ricercato proprio nel carattere non trascendente della normatività, che “iscrive nell’esistenza sociale il limite costitutivo dello Stato” (p. 261), escludendo qualsivoglia connotazione moralistica. Manfred Walther (*La dottrina spinoziana del conatus come fondamento di una logica evoluzionistica, ovvero storia della cultura?*) si chiede se sia percorribile un’interpretazione evoluzionistica della capacità di autoconservazione dell’essere umano: “come deve essere compreso il rapporto fra l’organizzazione cognitiva e mentale dell’essere umano e quella biologico e corporea”? (p. 264). Ciò implicherebbe la necessità di una storicizzazione della cultura e, quindi, una sua logica evoluzionistica, cosa che presenta non poche difficoltà in un’ottica spinoziana, dato che l’idea dell’*essentia sive natura actualis* (Et. III, 7) sembra opporsi a tale pretesa: Spinoza resiste ancora alla “tentazione di elaborare una teoria ontologicamente fondata del progresso culturale” (p. 277), e questo perché l’architrave dell’impianto spinoziano teso a superare la metafisica tradizionale resta il determinismo. Mariana de Gainza (*Spinoza: storia e politica in prospettiva*) oppone un’ontologia spinoziana “letta nei termini di un prospettivismo critico” (p. 280) alla concezione universalistica della storia di marca hegeliana. Quella di Spinoza sarebbe una “strana teoria critica” basata su una coincidenza delle distinzioni ontologiche e epistemologiche. La differenza che fa sì che vi sia un’infinità dei modi, distinti in base alla loro potenza, un “decentramento articolato” (p. 286), permette una lettura prospettivistica che poggia sul “rimando della prospettiva all’essenza di un corpo distinto da tutti gli altri e alle condizioni determinate della sua esistenza”, ossia “il reale *cambiamento di posizione* prodotto dalla comprensione di alcune circostanze” (p. 287). Nell’ultimo intervento (*Libertà di Dio, libertà degli uomini*), infine, Stefano Visentin analizza quella libertà come assenza di vincoli esterni in cui si trova il popolo ebraico dopo la fuoriuscita dall’Egitto. Tale definizione venne subito aborrita da Spinoza, in continuità con il principio deterministico dell’*Etica* in base al quale la libertà si qualifica come potenza di determinazione in base soltanto alla necessità della propria natura; essa non è dunque affatto legata alla riconquista del diritto naturale. La schiavitù più difficile da eliminare è infatti quella delle passioni, alimentate dalla superstizione e dalla paura. Da qui la mediazione mosaica e il vincolo immaginativo-affettivo della legge e del culto per arginare l’istinto alla disobbedienza. Da qui, infine, “è necessario che

la libertà come fuga, come disobbedienza, come costruzione del vuoto, diventi gradualmente produzione di un'altra libertà, di una libertà come autonomia e come costruzione di istituzioni democratiche” (p. 304). Il pregio del volume, nonostante la difficoltà insita nel tentativo di sistemazione di una così ingente mole di interventi, risiede proprio nella sua eterogeneità, che gli permette di essere già da subito un importante strumento di lavoro all'interno della pur sterminata letteratura spinoziana.

**Alessio Lembo**



**Spinoza e la storia**

A cura di Nicola Marcucci e Cristina Zaltieri

Negretto editore, 2019

ISBN 978-88-95967-36-3

Euro 15

<https://www.negrettoeditore.it/content/spinoza-e-la-storia>