

Un altro illuminismo: immaginazione e mito in Spinoza

Chiara Bottici

New School for Social Research New York

Department of Philosophy

botticic@newschool.edu

ABSTRACT

In their *Dialectic of Enlightenment*, Adorno and Horkheimer observe that the Enlightenment constitutes itself by rejecting myth as subjective. Yet, once the Enlightenment has dominated the entire world with its abstract categories, it cannot but turn into pure subjectivity, and thus into myth. How can we escape such a negative dialectic? The aim of this investigation is to show that Spinoza's theory of myth and imagination provides us with the tools for doing so. Despite being an Enlightenment thinker, Spinoza distances himself from all the presuppositions of the negative dialectic described by Adorno and Horkheimer. To show this, I will first say a few words on what it means to be 'within' the dialectic of Enlightenment, by focusing on the ontological and epistemological assumptions that led Kant, together with other theorists of the Enlightenment, to fully endorse it (§. 1). I will then explore Spinoza's peculiar understanding of imagination, by first focusing on its ontological and epistemological aspects (§. 2), and, subsequently, on their ethical and political consequences (§. 3, 4). It is Spinoza's peculiar ontology that enables him to recognize that myth and imagination are already a form of Enlightenment, because they play a crucial cognitive, ethical and political role. This will also shed some light on why Spinoza can be considered as the initiator of 'another Enlightenment' and thus fruitfully be used to rethink the role of critical theory today.

KEYWORDS

Spinoza, imagination, reality, myth, ritual, discipline

1. Introduzione

Che cosa avrebbe detto Spinoza dello slogan 'immaginazione al potere'? Che cosa avrebbe pensato passeggiando nelle strade parigine nel '68, oppure di fronte agli 'Occupy Catholics' che, ben più di recente, invitavano gli abitanti di Wall Street a 'reimmaginare tutto'? Sarebbe stato scettico, senza dubbio, e, con un sorriso ironico forse, si sarebbe allontanato pensando tra sé e sé: 'ma non c'è nessun bisogno di mettere l'immaginazione al potere: quella il potere se lo prende da sola'.

Pochi, infatti, secondo Spinoza, riescono davvero a vivere al livello della ragione, che richiede lunghi ragionamenti, precauzione, acutezza d'ingegno, e grande moderazione, tutte qualità, insomma, che non ci è dato trovare facilmente tra i nostri simili.¹ La maggior parte del tempo, in particolare quando si tratta di comunicare con le grandi masse, siamo infatti destinati a rimanere inchiodati al livello dell'immaginazione, il che nel lessico spinozista significa muoversi al livello dell'opinione, di esperienze più o meno disordinate, e quindi di vaghi processi induttivi, che finiscono per lo più per produrre idee inadeguate.

Non dobbiamo dimenticare, d'altra parte, che Spinoza era giunto a queste conclusioni in un contesto storico radicalmente diverso dal nostro. In un'Europa segnata dalle guerre di religione, essere 'rivoluzionari' significava spesso essere dalla parte del fanatismo religioso e, in particolare, di quelle sette dissidenti che reclamavano l'instaurazione del regno di Dio in terra. Nel contesto dell'Olanda seicentesca, poi, dove il regime repubblicano sembrava aver prevalso più per mancanza di un credibile monarca che per una profonda vocazione dell'intero paese, farsi avvocato di rivoluzioni e mutamenti istituzionali radicali avrebbe voluto dire rischiare di finire insieme a quelli che miravano ad abbattere la repubblica per reinstaurare la monarchia, se non, addirittura, un vero e proprio regime teocratico.

Lo scetticismo di Spinoza nei confronti delle rivoluzioni deve quindi essere inserito in questo contesto, ma letto anche in continuità con la sua più generale critica della superstizione e dell'uso dell'immaginazione in politica. Ciò emerge con particolare chiarezza nel Capitolo XVIII del *Trattato teologico-politico*, dove Spinoza, con chiaro riferimento alla rivoluzione inglese, afferma esplicitamente che le rivoluzioni sono destinate a fallire, perché un popolo abituato a un regime monarchico finirà inevitabilmente per seguire lo stesso percorso immaginativo e quindi installare un'altra monarchia.² Non è quindi un caso che gli inglesi, dopo tanto spargimento di sangue, abbiano finito per fare proprio questo: sostituire un monarca con Cromwell, ossia un monarca con un altro monarca, sia pure nascosto sotto un titolo diverso³. Certo, questa osservazione può sempre essere letta come un monito, a rovescio, nei confronti di quei compatrioti che miravano a restaurare la monarchia con il supporto dei più reazionari tra i Calvinisti, e quindi come una difesa delle fragili istituzioni della Repubblica. Ma si tratta anche di uno scetticismo, quello di Spinoza appunto, che non può essere separato da una ben più radicale critica dell'uso politico dell'immaginazione, e che si nutre di ragioni filosofiche che vanno al di là della contingenza storica in cui sono state formulate.

1 *TTP* V, 14. L'edizione critica utilizzata nel testo è quella ormai storica (1925) *Spinoza Opera*, edita da C. Gebhardt, Heidelberg, Winter, in 4 volumi. Per la traduzione italiana abbiamo qui fatto riferimento a B. Spinoza. *Tutte le Opere*, a cura di A. Sangiacomo, Milano, Bompiani, 2010.

2 *TTP* XVIII, 8.

3 *TTP* XVIII, 8.

Critica dell'immaginazione che però, sia detto sin dall'inizio, non significa affatto rifiuto.

Vi è infatti una profonda ambivalenza che pervade l'approccio di Spinoza alla questione dell'immaginazione politica, e che trova perfetta espressione nella Prefazione al *Trattato teologico-politico*. È qui, infatti, che a distanza di poche righe Spinoza ci dice allo stesso tempo che “niente riesce più della superstizione a tenere a bada la moltitudine” e che “quanto è facile che gli uomini siano presi da qualsivoglia genere di superstizione, altrettanto difficile è fare in modo che essi persistano in un unico e medesimo genere”⁴. Ma come si può governare tramite la superstizione se è impossibile assicurarsi che la moltitudine gli rimanga fedele? Come può esserci governo senza una qualche forma di stabilità? Cosa sarebbe questa superstizione che è allo stesso tempo il miglior strumento di governo, ma anche ciò che rischia sempre di metterlo in discussione? Fin dalla primissime pagine del testo, l'immaginazione, da cui la superstizione deriva, appare quindi come questa bestia dal volto di Giano: la fonte del problema (l'instabilità) ed, allo stesso tempo, sua unica soluzione (una qualche forma di stabilità).

In questo saggio, vorremmo analizzare le ragioni filosofiche che stanno alla base di questa ambivalenza. Che cos'è l'immaginazione per Spinoza e quale ruolo svolge nel suo progetto filosofico? È la critica spinozista semplicemente un esempio del rifiuto illuminista del mito e della superstizione? Siamo forse di fronte alla stessa dialettica mortifera in cui, secondo una certa lettura, ogni critica illuminista sarebbe destinata a rimanere impigliata?

Per rispondere a queste domande cercheremo dapprima chiarire che cosa si intenda con l'essere dentro la dialettica dell'Illuminismo. Si procederà quindi col mostrare come l'eccentrica ontologia di Spinoza lo conduca a una teoria dell'immaginazione e del mito assai più complesse e ambivalenti di quelle implicite nella categoria filosofica di Illuminismo.⁵ In sintesi, se è vero, come recentemente sostenuto da Jonathan Israel⁶ che è proprio in Spinoza che si può trovare l'inizio della corrente più radicale dell'Illuminismo, si deve però anche aggiungere che si tratta non di quello usuale, ma di un ben *altro* Illuminismo. Così facendo, cercheremo di gettare un po' di luce sull'ambivalenza di Spinoza nei confronti delle rivoluzioni - quelle a lui coeve non meno che quelle a noi, potenzialmente, aperte.

4 *TTP* Praef., 5.

5 Da quanto detto dovrebbe essere chiaro che con illuminismo non intendiamo qui un momento storico, la cui portata e complessità certo eccedono i contorni di quello che designiamo in questo saggio come illuminismo. Con questo termine intendiamo piuttosto una categoria filosofica, che riprende alcuni dei tratti emersi in quel periodo storico (si noti, appunto, che si tratta solo di 'alcuni'), facendone però un atteggiamento concettuale ricorrente e mai definitivamente accantonato.

6 J. Israel, *Radical Enlightenment, Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

2. Dentro la dialettica dell'illuminismo

Nella loro *Dialettica dell'illuminismo*, Adorno ed Horkheimer hanno messo in luce come la relazione tra Illuminismo e mito si configuri attraverso una dialettica reciprocamente costitutiva.⁷ L'Illuminismo costruisce se stesso rigettando il mito come pura soggettività e superstizione, e generando così la dicotomia di soggetto e oggetto che sta a suo fondamento. Così facendo, esso occulta però il fatto che il mito è già Illuminismo, o *Aufklärung*, perché è una forma di spiegazione, o *Erklärung*. Il mito dischiude l'origine delle cose, ci dice da dove vengono, ed è per questo esso stesso già un tentativo di illuminare, o *erklären*.

In questo modo l'Illuminismo genera una dialettica negativa nella quale la celebrazione della purezza della ragione si tramuta a sua volta in mitologia. Allorché la pura ragione ha unificato l'intero mondo all'interno delle sue relazioni ed esercita così il suo dominio incontrastato, ciò che trova fuori di sé non è più il mondo, ma le sue stesse categorie totalizzanti. In questo modo, l'Illuminismo, che ha rifiutato il mito perché meramente soggettivo, si rivela esso stesso – secondo i suoi stessi termini come pura soggettività – e quindi mito⁸. Come è possibile uscire da questa dialettica al tempo stesso autocostituentesi e autodistruggentesi? Per affrontare questa domanda tenteremo innanzitutto di chiarire la categoria filosofica di Illuminismo e i suoi presupposti teorico-filosofici.

Com'è noto, Immanuele Kant ha definito l'illuminismo (*Aufklärung*) come una uscita dallo stato di minorità 'imputabile a se stessi'⁹, laddove 'minorità' significa appunto incapacità di usare la propria ragione senza la guida altrui e 'imputabile a se stessi' indica il fatto che ciò avviene non per una deficienza della ragione, ma per mancanza di coraggio nell'usarla. Il motto dell'illuminismo kantiano diventa quindi *sapere aude*, abbi il coraggio di usare la tua stessa ragione e quindi di essere autonomo – anche se, si noti, il prudentissimo Kant non manca di aggiungere verso la fine del saggio "ragionate quanto volete e su tutto ciò che volete; solamente ubbidite!"¹⁰. Analizzare le condizioni necessarie a una tale autonomia (per quanto, come si è visto, congiunta all'imperativo dell'ubbidienza politica) è infatti lo scopo principale dell'intero progetto filosofico kantiano. All'interno di

7 T. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, Querido, 1947, tr. it. di R. Solmi *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1966.

8 Ivi., in particolare, pp. 23-35

9 I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, 1784, tr. it. di N. Merker, *Risposta alla domanda che cos'è l'illuminismo*, in *Stato di diritto e società civile*, Roma, Editori Riuniti, 1982, pp. 113-120.

10 *Ibidem*. P.119

quest'ultimo, il compito della filosofia sarebbe proprio quello di un'analisi della possibilità di una determinazione della ragione a priori, sia nel suo versante cognitivo che in quello etico e politico.

Tale progetto conduce Kant a un atteggiamento intrinsecamente ambivalente nei confronti del mito, e quindi dell'immaginazione, la facoltà che lo produce. L'approccio kantiano al tema dell'immaginazione è forse il segno più cospicuo del suo imbarazzo filosofico nei confronti del mito. Nella prima edizione della *Critica della ragion pura*, Kant aveva infatti dapprima sottolineato il ruolo centrale giocato dall'immaginazione per la possibilità della conoscenza¹¹. Aveva messo in luce come l'immaginazione, in quanto capacità attiva di sintesi del molteplice, sia la facoltà capace di ricondurre la pluralità delle singole intuizioni in immagini unitarie, e quindi anche una condizione trascendentale della conoscenza stessa¹². In quella prima stesura, il filosofo della critica della ragione pura aveva quindi ammesso una sorta di primato dell'immaginazione¹³: senza una tale facoltà di sintesi, la conoscenza sarebbe infatti un mero assemblaggio di intuizioni, di dati sensibili disparati: una forma, un colore, ecc., ma non ancora un tavolo. Paradossalmente, l'autonomia della ragione sembrava di conseguenza riposare proprio sulla sua dipendenza dall'immaginazione. Poteva Kant accettarlo?

Nella seconda edizione della *Critica*, sei anni dopo, Kant fa marcia indietro, e relega invece l'immaginazione a un ruolo subordinato e intermedio tra intelletto e intuizione¹⁴. La sezione del testo in cui aveva riconosciuto il ruolo trascendentale dell'immaginazione come condizione a priori della conoscenza viene rimpiazzata da un'altra, dove non è più l'immaginazione, bensì il cosiddetto 'schematismo trascendentale' a svolgere il ruolo chiave di sintesi¹⁵. Kant distingue adesso tra la sintesi figurativa dell'immaginazione e la sua controparte intellettuale, ossia lo schematismo, e afferma apertamente che è quest'ultimo a garantire la possibilità di una sintesi pura¹⁶. Ma cos'è esattamente lo schematismo? Kant stesso ci dice che si tratta di un'arte nascosta, che possiamo scorgere solo con grande difficoltà¹⁷. Eppure è proprio quest'arte così misteriosa a garantire adesso la purezza della ragione. La divisione è netta: da una parte le immagini prodotte dall'immaginazione e dall'altra gli schemi intellettuali, garanti precipui e ultimi

11 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1781, tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo Radice riv. da V. Mathieu, *Critica della ragion pura*, Bari, Laterza, 1966, A101.

12 Ivi.

13 J. P. Arnason, *Reason, imagination, interpretation*, in G. Robinson, J. Rundell (ed.), *Rethinking Imagination: Culture and Creativity*, London, Routledge, 1994, pp. 155-170, cfr. p. 160.

14 Arnason, *Reason* cit.; J. Rundell, *Introduction*, in G. Robinson - J. Rundell (ed.), *Rethinking Imagination* cit., pp. 1-11; J. Rundell, *Creativity and judgment: Kant on reason and imagination* in G. Robinson - J. Rundell (ed.), *Rethinking Imagination* cit., pp. 87-117.

15 I. Kant, *Critica*, cit. Da (A95-A130) a (B129-B169)

16 I. Kant, *Critica*, cit. B 152, B 181.

17 I. Kant, *Critica*, cit. B 181.

della possibilità di una conoscenza a priori¹⁸: la purezza della ragione è garantita, sia pure al prezzo di una qualche arte nascosta.

Come altri teorici dell'Illuminismo, Kant sembra adesso vedere nell'immaginazione una potenziale fonte di disturbo del metodico lavoro della ragione. Ridimensionandone il valore cognitivo, l'immaginazione trova adesso il suo luogo specifico nel campo dell'estetica. È infatti in epoca moderna che un tale dominio autonomo, basato sulla nozione di 'bello', si costituisce (prima di allora l'estetica era per lo più parte della metafisica¹⁹). Kant stesso ha dato a questo processo un contributo decisivo con la pubblicazione della *Critica del Giudizio*. Nella sua terza critica, Kant riconosce infatti di nuovo un ruolo del tutto centrale all'immaginazione, soprattutto nel suo libero gioco con l'intelletto, ma lo limita ai giudizi estetici, ossia quei giudizi sul bello che non contribuiscono direttamente alla conoscenza – come Kant si affanna a ripetere più volte nel corso del testo²⁰, quasi volesse adesso ribadire una sorta di autocritica. Una volta ridimensionata, se non addirittura rifiutata la sua tesi precedente, Kant si trova a riaffermare una ben più convenzionale divisione tra ragione e immaginazione, scienza e arte, e quindi anche critica e creatività. In questo modo, la critica slitta verso il cognitivismo, mentre l'immaginazione si trova ad essere mera facoltà di mediazione o, semplicemente, estetica²¹.

Questa attitudine verso l'immaginazione contrasta chiaramente con quella della tradizione precedente, e in particolare con quella aristotelica. Al contrario di Kant ed altri teorici dell'Illuminismo, Aristotele aveva infatti riconosciuto il ruolo cruciale che l'immaginazione gioca sia in campo cognitivo che etico. Lo stagirita ha infatti definito la *fantasia* come “un movimento (*kynesis*) prodotto sulla base di una sensazione”²², e messo in evidenza come essa consentisse la formazione di immagini unitarie (*phantasmata*) a partire da un'altrimenti irrelata serie di dati sensibili²³. Sembrerebbe una posizione assai vicina a quella della prima edizione della critica kantiana, ma, al contrario di Kant, Aristotele aveva pure riconosciuto il ruolo etico dell'immaginazione, sostenendo che nessuna azione sarebbe possibile senza l'immaginazione (*phantasia*) perché quest'ultima è alla base degli appetiti²⁴ – omaggio che il filosofo di Koenigsberg, ossessionato com'era dall'esigenza di garantire la purezza della ragione nella sfera dell'etica, non avrebbe mai potuto far proprio.

18 Ivi.

19 G. Vattimo, *Estetica*, in *Enciclopedia di filosofia*, Milano, Garzanti, pp. 340–345.

20 Si veda, ad esempio: Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 1790, tr. it. di A. Gargiulo, *Critica del giudizio*, Bari, Laterza, 1970, pref.; § 8; § 36.

21 Rundell, *Introduction* cit.; Id., *Creativity and judgment* cit.

22 Arist. *De An.* 429a.

23 Si veda ad esempio: Arist. *De An.* 428b18-30

24 Arist. *De An.* 433b 29.

Il segno più cospicuo del tramonto di questa tradizione aristotelica è forse il fatto che nel diciottesimo secolo il termine di diretta derivazione greca, ossia ‘fantasia’, si sposta decisamente verso la sfera dell’irreale²⁵, nella quale si trova ancora adesso, se è vero, com’è stato osservato, che nella maggior parte delle lingue moderne europee il termine ‘fantasia’ è associato sistematicamente all’improbabile, se non addirittura l’impossibile²⁶.

Come abbiamo cercato di mostrare altrove, questo passaggio è anche legato all’emergere di una diversa visione della realtà stessa²⁷. Immaginazione e fantasia possono essere dismesse o relegate nell’estetica come ‘irreali’, perché nel frattempo una nuova concezione della realtà è emersa. Questo è un fatto che si tende a dimenticare: la definizione di ciò che è reale non è un a priori dell’intelletto (pace Kant) ma qualcosa di particolarmente variabile nelle diverse epoche e contesti. Gli antichi greci non avevano neppure un nome per ciò che noi chiameremmo ‘realtà’, mentre la filosofia scolastica aveva definito la *realitas* principalmente in riferimento all’*essentia* di ogni *res*, sicché *realitas* valeva per lo più come sinonimo di perfezione²⁸. Ciò spiega perché Dio potesse essere definito come l’ente massimamente reale (*ens realissimus*) e perché un angelo potesse talvolta essere concepito come più reale di un tavolo.

Si tratta di una visione della realtà difficile da accettare per un lettore contemporaneo. Ma si tratta di un punto nodale, perché è la definizione della realtà che anche Spinoza accetta, per quanto essa assuma poi un significato del tutto particolare all’interno del suo sistema. Seguendo la tradizione, Spinoza afferma esplicitamente che con ‘realtà’ e ‘perfezione’ intende la medesima cosa (*per realitatem et perfectionem idem intelligo*)²⁹. E, come vedremo, è proprio la sua eccentrica ontologia che gli consente non solo di rinnovare profondamente dall’interno questa concezione della *realitas*, quasi facendola ruotare su se stessa, ma anche, come vedremo, di riconoscere l’importante ruolo cognitivo, morale e politico dell’immaginazione stessa. Prima di addentrarci nella lettura dei testi spinoziani per illustrare questa tesi facciamo solo notare che noi figli della

25 G. Vattimo, *Immaginazione*, in *Enciclopedia di filosofia*, Milano, Garzanti, 1999, pp. 528–530.

26 Si veda ad esempio lo *Oxford english Dictionary* e poi M. Fattori - M. Bianchi (a cura di), *Phantasia-imaginatio: 5. Colloquio internazionale del Lessico intellettuale europeo*, Roma, 9-11 gennaio 1986, Roma, Edizioni dell’Ateneo, 1988, pp. 545-553.

27 Si veda C. Bottici, *Imaginal Politics*, New York, Columbia University Press, 2014, in particolare pp. 13-32.

28 F. Hoffmann et al., *Realismus*, in G. Gabriel - K. Gründer - J. Ritter (eds.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. VII, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992, pp. 148-170; J.-F. Courtine, *Realitas*, in G. Gabriel - K. Gründer - J. Ritter (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. VII, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992, pp. 178-185; J.-F. Courtine, *Realität/Idealität*, in G. Gabriel - K. Gründer - J. Ritter (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. VII, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992, pp. 185–193.

29 *Eth.* II, Def. 6.

rivoluzione moderna siamo abituati a concepire il reale piuttosto, per dirla di nuovo con Kant, come “ciò che è connesso (*zusammenhängt*) con le condizioni materiali della nostra esperienza”³⁰. Proprio perché il reale tende ancora a essere definito in tal modo (piuttosto che come sinonimo di perfezione), l'Illuminismo può facilmente relegare mito e immaginazione all'immaginario e all'irreale³¹ – operazione che, come abbiamo visto, rischia sempre di rivoltarsi dialetticamente contro se stessa.

3. La teoria dell'immaginazione di Spinoza: aspetti ontologici ed epistemologici

Veniamo adesso a Spinoza. Come si posiziona la sua filosofia rispetto alla dialettica dell'Illuminismo? Si è messo in evidenza come questa dialettica consista di tre elementi: 1) l'ostilità verso il mito considerato come soggettivo e irreale; 2) la separazione tra soggetto ed oggetto della conoscenza; 3) la dicotomia di mito e ragione. Il compito della ricostruzione che segue è di mostrare perché e come Spinoza sfugga a tutti e tre questi presupposti. Si inizierà con la sua teoria dell'immaginazione, mettendo in luce la sua estraneità al secondo e al terzo dei sopracitati elementi (§. 2, 3). Cercheremo poi di mostrare come questa peculiare concezione dell'immaginazione lo conduca anche a una diversa attitudine verso i prodotti dell'immaginazione, mito incluso: lungi dal limitarsi a rifiutare il mito come soggettivo, Spinoza ne riconosce l'importante ruolo morale e politico (§. 4).

Ancora qualche osservazione metodologica. Nel corso di questa trattazione faremo riferimento sia all'*Etica*, che delinea i contorni dell'intero sistema, sia agli scritti politici, in particolare al *Trattato teologico-politico*. Il vantaggio di una lettura parallela di questi testi è quello di avere accesso simultaneamente a ciò che Spinoza credeva di poter dire, seppure non sotto il suo vero nome (Il *Trattato teologico-politico*) e ciò che ha invece lasciato ai suoi soli amici più fidati. Il confronto tra l'opera postuma, che Spinoza ha scritto relativamente libero dal peso della censura, e il *Trattato teologico politico* è quindi un luogo privilegiato per imparare a leggere tra le righe. Ci attesta che Spinoza scriveva in ciò che Yovel ha definito un 'dual language'³². Come i Marrani, ossia quegli Ebrei che avevano dovuto manifestare la loro fedeltà al cattolicesimo pur credendo in un'altra

30 I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., KrV: 321.

31 L'attitudine dell'illuminismo verso il mito e l'immaginazione si è mostrata essere particolarmente persistente nella filosofia occidentale. Anche autori che hanno cercato di rivalutare il mito, sono spesso caduti nella trappola della dialettica dell'illuminismo. Persino alcuni pensatori romantici sono rimasti attaccati alla dicotomia di mito versus ragione per quanto ne abbiamo invertito la valutazione assiologica (C. Bottici, *A Philosophy of Political Myth* cit., cap. III, pp. 73-78).

32 Yovel, *Spinoza and other Heretics. The Marrano of Reason*, Princeton, Princeton University, 1989, pp. 29-30.

religione, Spinoza conserva l'esteriorità dell'osservanza religiosa (ma più in generale, si potrebbe dire, della lettera) privandola della sua sostanza. Ed è in questo senso che lo si può definire, secondo la fortunata espressione di Yovel, un 'marrano della ragione'³³.

L'*Etica*, ad esempio, inizia con una parte 'Su Dio' e finisce con un'altra dove l'amore intellettuale di Dio è presentato come il momento culminante della libertà, ma è stata condannata come manifesto di ateismo. Di qui le difficoltà per il lettore contemporaneo. Da una parte, il libro è certamente un prodotto dell'Illuminismo. È scritto con metodo geometrico, e procede per proposizioni³⁴, dimostrazioni ed assiomi proprio come un libro di geometria. Ciò riflette l'ammirazione di Spinoza per la scienza moderna³⁵, ma anche, come giustamente sottolinea Deleuze, la professione di pulitore di lenti³⁶. Com'è noto, dopo la scomunica che comportò tra le altre cose la disgrazia economica, Spinoza optò per la modesta vita del tagliatore e ripulitore di lenti. In un certo senso, ciò che faceva come intellettuale non era poi molto diverso dal suo impiego professionale: in entrambi i casi si trattava di eliminare le distorsioni derivanti dall'uso di lenti non adatte. Anche se l'*Etica* di Spinoza è quindi un esempio d'illuminismo, perché tenta di 'illuminare' la vera natura delle cose contro la superstizione e il pregiudizio, essa resta al contempo un libro sotto diversi aspetti intriso di medioevo: si pensi ai riferimenti alla filosofia medievale a tutti quei concetti di sapore scolastico come la *potentia*, la concezione della realtà come sinonimo di perfezione e persino la definizione di Dio come ente massimamente reale (*ens realissimus*).

Come spiegare una tale commistione di nuovo e di antico? Spinoza è il precursore dell'Illuminismo³⁷ o l'ultimo dei medioevali³⁸? Si cercherà qui di mostrare che Spinoza è entrambe le cose e che può essere visto come l'architetto di 'un altro illuminismo' proprio perché mantiene alcuni elementi di filosofia scolastica: elementi che, originalmente reinterpretati e fatti ruotare su se stessi, gli

33 La comunità in cui Spinoza è cresciuto era infatti formata in grande misura da ex- Marrani, che avevano portato dalla penisola Iberica le vive memorie della loro esperienza (Yovel, *op. cit.*, p. 19).

34 In un linguaggio a noi contemporaneo si direbbero piuttosto teoremi; G.H.R. Parkinsons, *Editor's Introduction*, in Spinoza, *Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 5-50.

35 Come osserva Parkinson, una chiara prova dell'interesse e dell'ammirazione di Spinoza per le scienze naturali e la matematica è data dal catalogo dei libri della sua biblioteca messi in vendita dopo la sua morte: degli oltre 161 libri catalogati circa un quarto sono libri di matematica e scienze naturali; Cfr. Parkinson, *op. cit.*, p. 10.

36 G. Deleuze, *Vie de Spinoza*, in Id., *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1981, p. 107, tr. it. di Marco Senaldi, *Spinoza. Filosofia pratica*, Milano, Guerini, 1991, p. 24.

37 È questa la nota espressione usata da J. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity (1650-1750)*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

38 P. di Vona, *Studi sull'ontologia di Spinoza I*, Firenze, Nuova Italia, 1960; P. di Vona, *Studi sull'ontologia di Spinoza II*, Firenze, Nuova Italia, 1969.

consentono di distanziarsi dalle forme più convenzionali di Illuminismo. Proprio questa eccentrica combinazione, questa ‘marranata’, se così si può dire, sta alla base dell’‘anomalia selvaggia’ che esso rappresenta,³⁹ e della sua capacità di sottrarsi alle trappole della dialettica negativa in cui molti altri teorici dell’Illuminismo rimarranno irrimediabilmente invischiati.

Seguiamo dunque il ragionamento geometrico di Spinoza e iniziamo, come lui, proprio da Dio. Quest’ultimo è l’unica sostanza, o *causa sui*, perché la sua essenza implica l’esistenza⁴⁰. Sin dagli inizi dell’*Etica* incontriamo dunque la vecchia dottrina medievale di Dio come ente massimamente reale (*ens realissimus*). Giacché l’idea di Dio è quella di un essere perfetto, egli deve anche necessariamente esistere perché altrimenti mancherebbe contraddittoriamente di una delle sue perfezioni. Spinoza usa quindi l’apparato concettuale della filosofia medievale, ma che cos’è questo Dio di cui ci sta parlando? La risposta è chiarissima. Come appare già dall’appendice alla prima parte dell’*Etica*, questo Dio non ha nulla a che fare con il Dio-persona del monoteismo. L’idea che Dio sia una persona che pensa, agisce e interferisce nelle vicende umane come fosse un essere umano è solo una proiezione antropomorfa. Sono gli uomini che gli attribuiscono queste caratteristiche, perché abituati a pensare in termini di fini e di azioni che tendono a un fine⁴¹. Dio è qualcosa di completamente diverso. Ma cosa esattamente?

Per dirlo con una notissima formula, che però Spinoza usa solo un paio di volte, e che ha allo stesso tempo il vantaggio e lo svantaggio di una secca brevità, Dio non è altro che la natura stessa: *Deus, sive Natura*⁴². Dio è la sostanza unica che si dà nei diversi modi o affezioni della sostanza⁴³, ma rimane indivisibile proprio perché infinito⁴⁴. Questa relazione particolare tra Dio, sostanza unica, e i suoi modi o cose individuali, ha creato non pochi problemi agli interpreti. Come caratterizzare una tale concezione? Il concetto di panteismo è apparso come solo parzialmente corretto. Alcuni parlano semplicemente di ateismo, mettendo l’accento sullo scetticismo religioso che serpeggiava nei circoli più radicali

39 A. Negri, *The Savage Anomaly. The power of Spinoza’s metaphysic and politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991.

40 *Eth* I, pr. 1.

41 *Eth* I, app. Per dirla con il presocratico Senofane, se buoi e cavalli potessero disegnare o scolpire raffigurerebbero i loro dei come buoi e cavalli (Diels-Kranz 1951, B, 16, 15). Come del resto afferma Spinoza: “Se il triangolo avesse la possibilità di parlare, direbbe allo stesso modo che Dio è eminentemente triangolare” (Ep. LVI) Althusser sbaglia quindi nel dire che Spinoza è il primo teorico dell’ideologia antropomorfa, ma, come vedremo tra poco, ha ragione di sottolineare che è il primo ad insistere sulla materialità dell’ideologia.

42 *Eth* IV, praef. *Eth* IV, 4 dem.

43 *Eth* I, def. 4.

44 *Eth* I, pr. 13.

dell'Amsterdam dell'epoca⁴⁵. Ancora una volta il fatto che la comunità da cui proveniva Spinoza fosse fatta da ex Marrani ha giocato la sua parte. Come osserva Yovel, l'esperienza di professare esternamente una religione (il cattolicesimo) pur credendo privatamente in un'altra (l'ebraismo) ha spesso prodotto una confusione tale che si è persa la fede in entrambe⁴⁶.

Il Dio natura di Spinoza è ciò che rimane in tali casi: una sostanza unica che ha solo il nome in comune con il Dio persona del monoteismo. Qui si trova la base del radicale monismo spinozista, che, come vedremo, ha conseguenze decisive per la teoria dell'immaginazione. In sintesi, potremmo dire che l'immaginazione è per Spinoza un insieme di idee prodotte sulla base di impressioni passate o presenti⁴⁷. Per evitare malintesi, chiariamo subito che un'idea non è per Spinoza un semplice contenuto mentale. L'immaginazione è anche corporea, perché la mente non è altro che il corpo sentito e pensato. Un'idea è infatti un 'concetto della mente'⁴⁸. Al contrario di Cartesio, per il quale un'idea è un contenuto che la mente 'ha', con il termine 'concetto della mente' Spinoza vuole sottolineare che ad essere in gioco è l'attività della mente⁴⁹.

Si può forse riassumere questo ragionamento osservando che l'immaginazione diviene qui una forma di consapevolezza corporea, il che significa consapevolezza tanto del nostro corpo quanto degli altri corpi con cui entriamo in contatto⁵⁰. Ciò rimanda di nuovo all'ontologia di Spinoza e a quella sorta di trattatello di fisica che si trova nella seconda parte dell'*Etica*⁵¹. Per Spinoza, gli esseri umani sono individui complessi, formati da individui più semplici che si connettono con altri individui più semplici, ma anche con altri individui più complessi attraverso movimenti di associazione e repulsione. La fisica di Spinoza è assai vicina a quella di Cartesio, ma diversamente da quest'ultima insiste molto di più sul ruolo dell'attività. Ciò diventa particolarmente evidente nella teoria del *conatus*, ossia

45 Secondo Deleuze, il padre di Spinoza era lui stesso uno scettico, ma aveva nondimeno un ruolo di primo piano nella sinagoga e nella comunità ebraica. G. Deleuze, *Spinoza...* cit., pp. 11-26. Per una ricostruzione storica accurata dello scetticismo religioso che prevaleva nell'Amsterdam dell'epoca si veda: Israel, *op. cit.*

46 Y. Yovel, *op. cit.*, p. 26.

47 *Eth* II, 26 dem.; *Eth* II, 40 schol. 2.

48 *Eth* II, def. 3.

49 Questo è un punto cruciale che possiamo ulteriormente illustrare dicendo che per Spinoza immaginare non significa semplicemente produrre immagini mentali. Un'immagine è per Spinoza un'affezione del corpo (non una semplice immagine della mente) a cui l'immaginazione aggiunge un atto di affermazione o negazione. Vi è quindi grande prossimità con la concezione hobbesiana dell'immaginazione come 'decaying sense', ma con la cruciale differenza che per Hobbes si tratta di un processo puramente passivo, mentre per Spinoza avere un'idea è sempre un'azione della mente. Si veda Hobbes, *Leviathan*, 1651, Part I, Cap. 2.

50 M. Gatens - G. Lloyd, *Collective Imaginings. Spinoza, Past and Present*, London, Routledge, 1999, p. 12.

51 *Eth* II, pr. 13, pr. 15.

nell'idea che ogni *res* si sforzi di perseverare nel suo essere⁵². Il *conatus* è infatti questo sforzo o tentativo di perseverare nel nostro essere che sembra tutt'uno con ciò che Spinoza chiama *potentia*⁵³. Mentre ogni individuo, anche un sasso, partecipa di tale fisica, ciò che è tipico degli esseri umani è il loro essere costituiti attraverso movimenti di attrazione, repulsione e imitazione generati dai loro affetti⁵⁴.

Ritourneremo tra poco sulla teoria degli affetti. Si osservi dapprima come proprio questa eccentrica ontologia consenta a Spinoza di sfuggire alla trappola della dialettica dell'Illuminismo. Quest'ultima, come si è visto, riposa sulla separazione di soggetto e oggetto della conoscenza e sulla relativa dicotomia di immaginazione e ragione. Poiché per Spinoza corpo e mente non sono null'altro che espressioni dell'unica sostanza, nessuna radicale separazione tra i due può aver luogo. Ancor di più: la nozione stessa di un soggetto puntuale, di un 'io' cartesiano, non ha senso all'interno di questa ontologia. Come si è visto, prevale qui l'idea che gli esseri umani siano individui complessi, costituiti da dinamiche affettive⁵⁵. Gli individui non sono entità date una volta per tutte, bensì processi, reti di relazioni affettive ed immaginarie che non si danno mai in forma definitiva⁵⁶. Questo, a mio avviso, è il senso in cui si deve intendere l'affermazione secondo la quale il desiderio è l'essenza stessa dell'uomo (*cupiditas est ipsa hominis essentia*)⁵⁷. Il desiderio non è una caratteristica degli esseri umani. Esso è, assai più radicalmente, ciò che li costituisce.

52 *Eth* III, pr. 6.

53 *Eth* III, 7 dem.

54 *Eth* III, pr. 14-16; *Eth* III, pr. 21- 34.

55 Come osserva Hippler, l'individuo non è quindi il punto di partenza della politica, ma il suo risultato, o meglio un processo coestensivo alla politica stessa (Hippler, *Spinoza's Politics of Imagination and the Origins of Critical Theory*, in C. Bottici - B. Challand (eds), *The Politics of Imagination*, Routledge, Birkbeck Law Press, 2011). È la terza parte dell'*Etica* che analizza i meccanismi affettivi di associazione e trasferimento (*Eth* III, pr. 14-16), mimesi ed imitazione (*Eth* III, pr. 21-34) che formano gli individui.

56 Per sottolineare questo punto, Balibar ha coniato il termine trans-individualità (E. Balibar, *Spinoza: from Individuality to Transindividuality*, in *Mededelingen vanwege het Spinozahuis*, Delft, Hebrun 1997). Uno dei primi commentatori a metter l'accento su questo ruolo costitutivo dell'immaginazione in Spinoza è stato Negri (si veda in particolare Negri, *The Savage Anomaly* cit., pp. 86-97 e 129). Secondo Williams, ciò che c'è di nuovo in Negri (*The Savage Anomaly* cit.), Balibar (*Spinoza: from Individuality to Transindividuality* cit. e *Spinoza and Politics*, London, Verso, 1998), Gatens-Llyod (*Collective Imaginings* cit.) è che mettono l'accento sulla novità della concezione materialista spinoziana dell'immaginazione senza semplicemente rigettarla come fonte di errori (C. Williams, *Thinking the Political in the Wake of Spinoza. Power, Affect and Imagination in the Ethics*, "Contemporary Political Theory" 6 (2007), pp. 349-369, qui p. 350). Prima di questi autori, si veda anche M. Bertrand, *Spinoza et l'imaginaire*, Paris, PUF 1983.

57 *Eth* III, Def. degli affetti 1.

In sintesi, non vi è spazio qui per pensare a un puntuale ‘io’ cartesiano o a una realtà che si dia come separata da esso. Come si è visto, Spinoza ci ripropone, ‘marranamente’, proprio la vecchia dottrina medievale che definiva la realtà in termini di perfezione, per cui ogni essere ha tanta realtà quanta perfezione⁵⁸. Se la realtà non è quindi, come per Kant, ciò che è connesso con le condizioni materiali dell’esistenza, bensì una questione di gradi di perfezione, allora gli enti dell’immaginazione non possono essere automaticamente definiti come irreali.

Sofferamoci ulteriormente sugli aspetti epistemologici di questa teoria dell’immaginazione. Ciò ci consentirà di mettere in evidenza come Spinoza eviti tanto la problematica separazione tra soggetto e oggetto della conoscenza, quanto la dicotomia di immaginazione *versus* ragione. Si è visto che l’immaginazione è una forma di conoscenza⁵⁹. Di conseguenza, non si tratta di una facoltà separata, bensì di un certo tipo di conoscenza che si distingue dagli altri solo in termini di grado. In primo luogo, ciò significa che non vi è una bipartizione dicotomica bensì uno schema tripartito, composto da immaginazione, ragione e ciò che Spinoza chiama ‘scienza intuitiva’⁶⁰. Questo modello tripartito va inteso poi non come uno schema rigido, dove i diversi tipi di conoscenza ci configurano come facoltà separate, reciprocamente escludentisi, ma piuttosto, in parallelo con l’equazione ‘realtà = perfezione’, come un continuum in cui i diversi tipi di conoscenza si distinguono l’uno dall’altro per il diverso grado di completezza, e quindi di chiarezza e di distinzione. Il primo livello, quello dell’immaginazione appunto, include percezione, memoria e induzione, e viene chiamato a tratti anche ‘opinione’. Si noti quindi che si tratta di una concezione assai ampia dell’immaginazione, che include anche processi, come l’induzione, che solitamente andrebbero sotto il cappello della ragione. Già solo per questo motivo non ha alcun senso parlare qui di dicotomia di ragione e immaginazione. Oltre a quest’ultima, abbiamo poi il secondo livello di conoscenza, la ragione stessa, costituita, com’è noto, dalle nozioni comuni (*notiones communes*) e dalle idee adeguate delle proprietà delle cose, ma anche il terzo, quello della ‘scienza intuitiva’, che “procede dall’idea adeguata dell’essenza formale di certi attributi di Dio alla conoscenza adeguata dell’essenza delle cose”, come ad esempio avviene nel caso di un’intuizione matematica⁶¹. Avendo descritto i tre tipi di conoscenza, Spinoza aggiunge però un’osservazione fondamentale: “la conoscenza del primo genere è l’unica causa

58 *Eth* II, def. 6.

59 Anche il giovane Cartesio aveva anche riconosciuto l’importanza dell’immaginazione nell’acquisizione della conoscenza scientifica (M. Gatens - G. Lloyd, *Collective Imaginings* cit., p. 35). Lo aveva però fatto con notevoli ambivalenze (su questo punto si veda ad esempio D. Nikulin, *Matter, Imagination and Geometry: Ontology, Natural Philosophy and Mathematics in Plotinus, Proclus and Descartes*, Aldershot, Ashgate, 2002).

60 *Eth* II, 40 schol. 2.

61 *Eth* II, 40 schol. 2.

della falsità, mentre quella del secondo e del terzo genere è necessariamente vera”⁶².

La formulazione asimmetrica della frase è estremamente significativa. Spinoza non dice semplicemente che l’immaginazione è falsa mentre gli altri tipi di conoscenza sono veri. Dice che la prima è la sola causa di falsità. Ed infatti ciò che è tipico di questo tipo di conoscenza è che percepisce le cose in modo potenzialmente confuso – laddove quest’ultimo è l’aggettivo usato da Spinoza in opposizione al binomio ‘chiaro e distinto’ che caratterizza le forme superiori di conoscenza. Spinoza inizia il passo in cui definisce i tre tipi di conoscenza dicendo “che noi percepiamo molte cose e che formiamo nozioni universali”⁶³. Ciò pare essere assai vicino all’osservazione kantiana circa il potere di sintesi dell’immaginazione: è attraverso le nozioni universali che si raggiunge una sintesi del molteplice dell’esperienza.⁶⁴ Ma rimane pur sempre una differenza cruciale: le immagini non sono per Spinoza fotografie nella mente, bensì “affezioni del corpo umano le cui idee ci rappresentano corpi esterni come a noi presenti”⁶⁵. Vi è perciò un’enfasi sul carattere corporeo e materiale dell’immaginazione, che assieme all’ontologia monista fanno sì che non vi possa essere nulla di particolarmente ‘trascendentale’ nell’immaginazione spinozista. A differenza di Kant vi è inoltre un’insistenza sul carattere rappresentativo dell’immaginazione, che ci presenta corpi esterni ‘come se’ fossero presenti, suggerendo quindi che si tratta pur sempre di un tipo di conoscenza potenzialmente confusa, perché incompleta, meno perfetta, potremmo dire, secondo il significato etimologico del termine ‘perfezione’.

Spinoza, vale la pena ricordarlo, osserva inoltre che la trasformazione delle nostre percezioni in ‘nozioni universali’ avviene in due modi: primo, “da oggetti singolari che ci sono rappresentati dai sensi in modo mutilato, confuso e senz’ordine per l’intelletto”, ossia attraverso ciò che definisce una ‘conoscenza per esperienza vaga’ (*ab experientia vaga*); secondo, attraverso segni (*a signis*), ad esempio, dal fatto che udendo o leggendo certe parole richiamiamo certe cose e ci formiamo di esse idee simili a quelle attraverso cui solitamente le immaginiamo⁶⁶. Questa modalità è legata a ciò che Spinoza chiama ‘memoria’, definita come “una certa concatenazione di idee che implicano la natura di cose che sono fuori del corpo umano, concatenazione che si compie nella mente secondo l’ordine e la

62 *Eth* II pr. 41.

63 *Eth* II, 40 schol. 2.

64 Si veda ad esempio T. Hippler, *Spinoza on Historical Myth*, in B. Strath (ed.), *Myth and Memory in the Construction of Community*, Bruxelles, Peter Lang, 2000, pp.95-115 e il classico J. Frohschammer, *Über die Bedeutung der Einbildungskraft in der philosophie Kants und Spinozas*, Muenchen, Ackerman, 1879.

65 *Eth* II, 17 schol.

66 *Eth* II, 40 schol. 2.

concatenazione delle affezioni del corpo umano”⁶⁷. Come egli afferma esplicitamente:

E così ciascuno passerà da un pensiero ad un altro a seconda della maniera in cui l’abitudine di ciascuno ha ordinato nel corpo le immagini delle cose. Un soldato, infatti, per esempio, avendo vista sulla sabbia le orme di un cavallo, subito passerà dal pensiero del cavallo a quello del cavaliere, e da questo al pensiero della guerra, ecc. Un contadino, invece, dal pensiero del cavallo passerà a quello dell’aratro, del campo, ecc., e così ciascuno, a seconda che sia abituato a congiungere e a concatenare le immagini delle cose in questo o quell’altro modo⁶⁸.

In altre parole, il nostro immaginare tende a seguire determinati *pattern*, ossia percorsi consolidati, che derivano dalla nostra esperienza passata, ma anche dall’influenza dell’ambiente naturale e sociale in cui viviamo. Immaginare non è quindi solo il risultato di una facoltà individuale, ma anche di un’azione che rimanda al contesto di cui facciamo parte⁶⁹. La teoria dell’immaginazione di Spinoza non è né un teoria dell’immaginazione intesa come facoltà individuale, né una teoria dell’immaginario inteso come contesto sociale. È una teoria di ciò che vorrei definire ‘un immaginare insieme’, ossia una teoria che mette in evidenza entrambe le dimensioni del processo in atto, quella individuale e quella collettiva. Si tratta di un’azione individuale perché sono sempre singoli esseri umani che fanno questa esperienza (un soldato o un contadino), ma anche collettiva, perché gli individui stessi non sono altro che il risultato delle reti di relazioni immaginarie ed affettive in cui sono di volta in volta inseriti.

Riassumendo, possiamo quindi concludere che, quando immaginiamo, formiamo ‘nozioni universali’, perché tendiamo a seguire certi percorsi di associazione, ma tali nozioni universali, a dispetto del loro nome, contengono solo l’universalità dell’abitudine, di ciò che siamo abituati a raffigurarci. Come tali, si distinguono nettamente dalle ‘nozioni comuni’, ossia quelle cose che sono davvero comuni e che perciò possono essere concepite adeguatamente⁷⁰. Allorché si raggiunge il loro livello di chiarezza e distinzione, ci troviamo a un ben diverso grado di completezza della conoscenza. Mentre ragione e scienza intuitiva producono sempre idee adeguate, e non scendono mai al di sotto di un certo grado di perfezione, l’immaginazione è la sola causa di falsità. Eppure, come Spinoza

67 *Eth* II, 18 schol.

68 *Eth* II, 18 schol.

69 Non è quindi un caso che i lavori più importanti sulla teoria dell’immaginazione in Spinoza abbiano per titolo ‘Collective Imaginings’ (Gatens – Llyod, *Collective Imaginings* cit) e ‘Spinoza et l’imaginaire’ (Bertrand, *Spinoza et l’imaginaire* cit.).

70 *Eth* II, pr. 38.

afferma esplicitamente, non è necessariamente falsa⁷¹. Le immaginazioni della mente, considerate in se stesse, non contengono alcun errore⁷².

Se la mente, infatti, mentre immagina a sé presenti cose inesistenti, sapesse nello stesso tempo che queste cose, in realtà, non esistono, attribuirebbe certamente questa potenza d'immaginare a una virtù della sua natura e non a un difetto; specialmente se questa facoltà di immaginare dipendesse dalla sua natura soltanto, cioè (per *Eth* I, dem. 7), se questa facoltà d'immaginare della mente fosse libera⁷³.

Arriviamo qui a un punto centrale per l'etica dell'immaginazione di Spinoza. Prima di passare a questo aspetto, però, soffermiamoci ancora un attimo sulla già menzionata tensione: l'immaginazione è la sola causa di falsità, ma allo stesso tempo non è necessariamente falsa, e questo perché l'immaginazione erra solo in quanto considera come adeguate idee che di fatto non lo sono. Spinoza non spende troppe energie nello speigarci nel dettaglio ciò che intende con 'verità'⁷⁴. Parla principalmente di idee adeguate e inadeguate, e definisce le prime come quelle idee che, considerate in se stesse, senza alcun riferimento all'oggetto, hanno tutte le proprietà di un'idea vera⁷⁵. Il concetto di verità esprime perciò l'idea di adeguatezza, di completezza dei nostri atti cognitivi. Al contrario, le idee inadeguate sono idee mutilate, e di conseguenza confuse. La falsità è perciò semplicemente mancanza di conoscenza e l'immaginazione può condurre ad essa solo quando non sappiamo che ciò con cui abbiamo a che fare sono solo enti dell'immaginazione: niente di più, ma neanche niente di meno.

Ma vi è un'altra, e forse più profonda, ragione per cui l'immaginazione non può mai essere completamente falsa. Per illustrarla, si deve tornare all'ontologia. Come afferma la cruciale Proposizione 7 della Seconda Parte dell'*Etica*: "L'ordine e la connessione delle idee è lo stesso che l'ordine e la connessione delle cose". Se si ricorda a questo punto che le idee non sono altro che concezioni della mente, si arriva alla conclusione che la mente non può mai essere completamente falsa, perché le connessioni tra le idee coincidono con le connessioni tra le cose. In altre parole, persino le nostre idee confuse, il nostro confuso e mutilato immaginare, ci dice qualcosa circa la connessione tra le cose, perché ci dice qualcosa circa le relazioni tra i corpi. Ci dice qualcosa circa la relazione tra i nostri corpi e i corpi esterni, e quindi del fatto che, in conseguenza dell'abitudine, tendiamo a seguire certi percorsi di associazione; ma ci informa anche circa le relazioni tra i diversi

71 *Eth*. II, 17 schol.

72 Ivi.

73 *Eth* II, 17 schol.

74 Parkinson, *op. cit.*

75 *Eth* II, def. 4.

corpi che formano il nostro corpo (infatti, quando siamo la causa adeguata del nostro immaginare siamo liberi).

Per concludere su questo punto, vi è dunque uno stretto legame tra la definizione del concetto di realtà come perfezione e la teoria dei diversi generi di conoscenza. Si tratta di un legame su cui, a mio avviso, non si è ancora insistito sufficientemente per quanto riguarda la teoria dell'immaginazione. Come la realtà è una questione di gradi di perfezione, così la conoscenza è una questione di gradi di completezza. Non vi può dunque essere in Spinoza una dicotomia di immaginazione e ragione, perché non vi è spazio per il fondamentale presupposto della dialettica dell'Illuminismo, ossia per una netta separazione tra un soggetto e una realtà oggettiva. La conoscenza è semplicemente una questione di gradi di completezza che si scandiscono secondo un triplice schema (immaginazione, ragione, scienza intuitiva) proprio come la realtà è una questione di diversi gradi di perfezione. La distanza dai presupposti della dialettica dell'Illuminismo non potrebbe essere maggiore. Si tratta adesso di vedere quali conseguenze ciò ha per l'etica e la politica dell'immaginazione.

4. *Dall'etica alla politica dell'immaginazione*

La prima conseguenza di questa peculiare concezione è che Spinoza non si limita a relegare l'immaginazione alla sola sfera estetica. Ciò gli consente non solo, come abbiamo visto, di riconoscerne il valore cognitivo, ma anche, come ora dobbiamo vedere vedremo, di metterne in luce la funzione etica e politica. Per affrontare quest'ultimo aspetto dobbiamo soffermarci sulla sua teoria degli affetti. Come Hobbes, Spinoza sottolinea lo stretto legame tra immaginazione e passioni. Afferma esplicitamente che le passioni dipendono da idee inadeguate⁷⁶, che a loro volta derivano dalla sola immaginazione⁷⁷. Può essere utile ricordare qui che Hobbes aveva definito le passioni come movimenti volontari interiori e osservato che dipendono strettamente dall'immaginazione, motore interno di ogni movimento volontario⁷⁸. Tuttavia, permane tra i due autori una differenza significativa, perché Spinoza mette chiaramente in luce la duplice natura degli affetti. Spinoza parla di affetti (*affectus*), e non di passioni, per segnalare che ne esistono due specie: quelli *passivi*, propriamente detti passioni (*passiones*), e quelli attivi. Si ricordi qui che Spinoza definisce gli affetti (*affectus*) come “affezioni del corpo, dalle quali la potenza d'agire del corpo stesso è accresciuta o diminuita, assecondata o impedita, e insieme le idee di queste affezioni”⁷⁹, per cui tale

⁷⁶ *Eth* III, pr. 3.

⁷⁷ *Eth* II, pr. 41.

⁷⁸ Hobbes, *Leviathan* cit., Cap. 6.

⁷⁹ *Eth* III, def. 3. Si ricordi a questo punto che gli affetti sono corporei e mentali al tempo stesso.

definizione rimanda direttamente alla nozione di *potentia*, e quindi all'idea che ogni essere è caratterizzato dal *conatus* o sforzo di persistere nel suo essere. Ciò che è specifico degli affetti è che essi possono accrescere o diminuire una tale *potentia*, e la nozione di affetto segnala proprio questo 'più o meno'. Quando l'accrescono sono propriamente detti attivi, perché in questo caso siamo le loro cause adeguate⁸⁰.

La distinzione chiave è dunque quella tra attivo e passivo. Essere attivi significa fare cose che possono essere comprese attraverso la sola natura dell'agente, e quindi essere liberi⁸¹. Al contrario di Kant, il monismo di Spinoza lo conduce ad abbracciare un determinismo radicale: non vi sono due mondi, quello fenomenico dove vige la pura necessità e quello noumenico della libertà, ma solo una e medesima sostanza da cui tutto deriva necessariamente. Se gli esseri umani pensano di essere dotati di una volontà libera è solo perché ignorano le cause delle loro azioni⁸². D'altra parte, negare la libertà del volere non significa negare la possibilità della libertà umana. Significa porre la questione a un livello diverso, cosa che Spinoza fa con un'ennesima 'marranata', che conserva il termine della tradizione, ma lo svuota del suo significato tradizionale. La libertà non consiste infatti nella libertà del volere, bensì nell'abbracciare la necessità delle cose e trasformare ciò che ci viene dato passivamente in attività. Il passaggio dalla servitù degli affetti alla libertà consiste proprio in questo: che l'attività prende il posto della passività, ossia che diveniamo cause adeguate del nostro essere⁸³.

Com'è noto, secondo Spinoza è proprio la conoscenza che ci consente di rendere attivi gli affetti negativi. Come afferma apertamente: "Un affetto, che è una passione, cessa di essere una passione, appena ne formiamo un'idea chiara e distinta"⁸⁴. Spinoza pensa infatti che la conoscenza delle nostre passioni accresca il nostro potere o *potentia*⁸⁵. Di conseguenza definisce la virtù come un tentativo di preservare il nostro essere in accordo con la guida della ragione e sulla base di ciò che ci è utile⁸⁶. In altre parole, è conoscendo le nostre passioni che possiamo trasformarle e quindi divenire virtuosi. Ma qual è il ruolo dell'immaginazione in tutto questo? Abbiamo visto che conoscere significa operare su uno dei tre livelli

80 Ivi.

81 *Eth* I, pr. 7.

82 Si veda ad esempio il famoso esempio del sasso lanciato che crede di esser dotato di libertà del volere da cui Spinoza conclude: "E proprio questa è quella libertà umana che tutti si vantano di possedere e che consiste unicamente nel fatto che gli uomini sono consapevoli dei loro appetiti, ma ignorano le cause dalle quali sono determinati" (*Ep* 58).

83 *Eth*. I, pr. 7.

84 *Eth* V, pr. 3.

85 "Un'emozione, dunque, tanto più è in nostro potere e la Mente tanto meno patisce di esso, quanto più ci è noto" (*Eth* V, 3 cor.). Giacché agiamo soltanto laddove comprendiamo, per poter trasformare i nostri affetti in passioni dobbiamo poterli comprendere (*Eth* II, pr. 3; *Eth* IV, 24 dem.).

86 *Eth* IV, pr. 22.

di conoscenza: immaginazione, ragione e scienza intuitiva. La virtù consiste nel conoscere le nostre passioni attraverso la ragione, ma anche nel conoscerle attraverso l'immaginazione. L'etica della ragione è per così dire inseparabile dall'etica dell'immaginazione, perché ragione e immaginazione non sono altro che gradi diversi della stessa cosa. A questo punto non dovrebbe più sorprendere che l'immaginazione gioca un ruolo centrale nel momento culminante dell'*Etica* di Spinoza, dove si descrive il processo di liberazione dell'uomo culminante nell'amore intellettuale per Dio⁸⁷. Il concetto di amore per Dio deriva dal terzo tipo di conoscenza, ma è anche chiaramente una creatura dell'immaginazione, perché Dio non è un oggetto che si possa amare od odiare. Parlare dell'amore per Dio, o persino dell'amore che Dio ha per se stesso come se fosse una persona⁸⁸, è una costruzione dell'immaginazione che ci può aiutare a comprendere verità intellettuali che sarebbero altrimenti difficili da afferrare. Lungi dall'essere rigettata, l'immaginazione pare giocare qui un ruolo assolutamente centrale di sostegno all'intelletto nel processo di liberazione umana.

Spinoza può accordare un tale ruolo all'immaginazione operando una divisione al suo interno. Come si è visto sopra, il nostro immaginare può essere di due tipi diversi: quando immaginiamo possiamo seguire alcuni consolidati percorsi di associazione che derivano dalla nostra esperienza oppure seguire la nostra sola natura. In questo secondo caso siamo liberi, causa adeguata delle nostre azioni, ed è questo secondo tipo di immaginazione che può aiutarci a liberarci dai percorsi prestabiliti del primo⁸⁹. Si è liberi quando si è capaci di immaginare liberamente. Ed è per questo potere liberatorio che l'immaginazione può sostenere l'intelletto nel raggiungimento della libertà umana. Per concludere su questo punto, la libertà umana consiste nell'esercitare la conoscenza delle nostre passioni attraverso la ragione, ma anche attraverso il libero sviluppo della nostra immaginazione. Questo punto ha delle conseguenze politiche significative.

I percorsi prestabiliti dell'immaginazione sono cruciali per la politica. Si ricordi che per Spinoza gli esseri umani sono condotti dalle loro passioni ad opporsi l'un l'altro e perciò entrano in una condizione simile a quella descritta da Hobbes nella sua ferina rappresentazione dello stato di natura ed, in questo modo, essi mettono però in pericolo la loro stessa sopravvivenza. Ciò li conduce a sottomettersi a un potere comune⁹⁰. La struttura dell'argomento è molto simile

87 *Eth V*, pr. 14; pr. 15; pr. 16; pr. 33; pr. 35.

88 *Eth V*, pr. 35.

89 Come osserva Hippler, può darsi un grado minimo e uno massimo d'immaginazione: si può immaginare semplicemente (*simpliciter ... imaginamur: Eth V*, pr. 5) oppure in modo più vivido e distinto (*distinctius & magis vivide imaginamur: Eth V*, pr. 6, schol.). "It is relevant to stress that Spinoza designs imagination with the characteristic of distinction which traditionally denotes thru knowledge, as in Descartes formula 'clarum et distinctum conceptum'" Hippler, *Spinoza's Politics of Imagination* cit, p. 11.

90 Quest'ultima è quindi scelta come il male minore (*TTP XVI*, 8).

alla giustificazione hobbesiana della sovranità statale, ma con una differenza cruciale: poiché il desiderio, che è instabile, è l'essenza stessa dell'uomo, nessun soggetto può privarsi completamente del diritto di fare tutto ciò che è in suo potere, perché ciò significherebbe rinunciare alla propria natura. Giacché il diritto non è altro che la *potentia* stessa, sono perfettamente legittimato nel percepire il mio diritto di fare una certa azione ad un certo momento e nel fare esattamente il suo opposto successivamente, secondo la fluttuazione dei miei affetti⁹¹.

Questa natura affettiva della politica è anche implicita nella definizione della moltitudine, che allo stesso modo degli esseri umani da cui è composta altro non è se non una rete di relazioni affettive ed immaginarie⁹². Non mi soffermerò su questo concetto già ampiamente investigato dalla critica⁹³, se non per ricordare che immaginazione e affetti sono costitutivi della natura volubile e capricciosa della moltitudine⁹⁴. Di qui anche il bisogno di alcuni *pattern*, che, come Spinoza spiega nel corso del *Trattato teologico-politico*, possono essere creati solo dall'immaginazione. Poiché gli esseri umani non sopportano la pura coercizione per molto tempo, e si rifiutano inoltre di sottomettersi a un potere comune per sole motivazioni razionali, miti, riti ed altre forme collettive di disciplina dell'immaginazione diventano inevitabilmente un ingrediente essenziale della politica. Di qui anche l'inevitabile ambivalenza di ciò che possiamo chiamare la 'politica dell'immaginazione'⁹⁵, ossia il fatto che l'immaginazione sia tanto la fonte dell'instabilità politica quanto il mezzo per superarla, tanto uno strumento di dominio quanto un mezzo di liberazione.

Ciò emerge chiaramente dall'analisi che Spinoza fa dell'obbedienza politica in uno dei capitoli centrali del *Trattato teologico-politico*⁹⁶. Nessuno stato, osserva Spinoza, potrebbe mai sopravvivere sulla sola base di paura e coercizione, e ciò perché, non appena l'occasione si presentasse, la moltitudine eserciterebbe nuovamente il suo diritto naturale, vale a dire il suo potere (*potentia*) di fare ciò che si ritiene necessario per l'autoconservazione. Allo stesso tempo, egli osserva:

tutto ciò che il suddito fa, rispondendo ai comandi del sovrano – sia perché obbligato dall'amore, sia perché costretto dalla paura, sia perché spinto (cosa che è più frequente) dalla speranza e dalla paura insieme, sia

91 Ivi. Di qui anche la giustificazione che Spinoza dà della democrazia intesa come quella forma di costituzione della società che non implica un'alienazione del diritto naturale.

92 Sulla definizione della moltitudine si veda *TP II*, 17.

93 Mi limito a ricordare Balibar, *Spinoza: from Individuality to Transindividuality* cit., Id., *Spinoza and Politics* cit., ed i notissimi M. Hardt - T. Negri, *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2000 e Id., *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, new York, Penguin, 2004.

94 *TTP XVII*, 4.

95 Bottici - Challand, *The Politics of Imagination* cit.

96 *TTP XVII*, in particolare i paragrafi 2, 3, 4.

dalla riverenza, che è una passione composta da timore e ammirazione, sia da qualsivoglia ragione – lo fa secondo il diritto dello Stato, e non secondo il proprio diritto. Ciò risulta assai chiaramente anche dal fatto che l’ubbidienza non riguarda tanto l’azione esterna, quanto quella interna dell’animo. E perciò è in massimo grado sotto il potere di un altro chi decide con tutto l’animo di ubbidire all’altro in tutti i suoi comandi, e , di conseguenza, detiene il massimo potere chi regna sull’animo dei sudditi.⁹⁷

L’immaginazione sembra fornire una chiave di spiegazione per rispondere a quella che sin dalla prefazione al *Trattato teologico politico* Spinoza indicava come la domanda fondamentale: come è possibile che il popolo combatta per la propria servitù come se fosse la loro stessa libertà⁹⁸? Detto in termini a noi più familiari: come creare soggetti docili e inclini all’obbedienza? La teoria dell’immaginazione di Spinoza fornisce una risposta, ma ciò che è ancora più importante, ci conduce costantemente a sollevare la domanda. Nel commentare la disciplina dell’obbedienza⁹⁹ che caratterizzava l’antico stato degli ebrei, Spinoza aggiunge:

Oltre a queste cose, li spingeva soprattutto la massima disciplina dell’ubbidienza, nella quale erano educati, cioè il fatto che dovevano fare ogni cosa secondo una determinata prescrizione della legge. Infatti, non era lecito arare a piacimento, ma nei tempi e negli anni stabiliti e, insieme, con una sola specie di animali; così, non era lecito seminare e mietere se non in un certo modo e in un certo tempo, e in assoluto la loro vita era un esercizio continuo dell’ubbidienza [...] Perciò, una volta del tutto assuefatti ad essa, non dovette sembrar loro più schiavitù, ma libertà: onde dovette anche seguire che nessuno desiderasse le cose vietate, ma le cose comandate [...].¹⁰⁰

Le considerazioni di Spinoza su mito e rito, a cui adesso ci volgiamo, spiegano come una tale disciplina del desiderio sia possibile.

5. *Gli antichi ebrei: mito, profezia e modelli di natura umana*

97 *TTP* XVII, 2.

98 *TTP*, praef., 7.

99 Si noti qui l’uso di una terminologia foucaultiana. Ciò non dovrebbe stupirci se si considera che Foucault era un discepolo di Althusser e che ciò che ha fatto nella sua filosofia è in grande misura ciò che Althusser aveva indicato come necessario, ossia studiare empiricamente i diversi apparati ideologici di stato (Althusser, *Idéologie et appareils idéologiques d’État*, “La Pensée” 151 (1970), pp. 3-38).

100 *TTP* XVII, 25.

Si è visto il ruolo giocato dall'immaginazione nell'etica e nella politica. In quest'ultima sezione vorremmo ulteriormente illustrare questo punto, concentrandoci sulla teoria del mito che emerge dal *Trattato teologico-politico* e dalla sua analisi della profezia nella costituzione dell'antico stato di Israele. Come osservato da Rosenthal, Spinoza ha scelto questo esempio perché gli consentiva di opporsi politicamente a quei calvinisti suoi contemporanei che, come gli antichi ebrei, si percepivano appunto come il popolo eletto¹⁰¹. La minaccia che tali gruppi rappresentavano a suoi occhi era tale che Spinoza interruppe la sua *Etica* per scrivere quel capolavoro di 'marranismo' politico che è il *Trattato teologico-politico* – libro che, come pochi altri, fa omaggio continuo alla lettera, per poi stravolgerla e sovvertirla proprio nel momento in cui pare conservarla¹⁰².

Come si legge sin dal frontespizio, lo scopo di questo testo è quello di mostrare che la libertà di pensiero è compatibile sia con la religione (*pietas*) che con la pace dello stato. A questo fine Spinoza si addentra in una dettagliata lettura delle Scritture ed una riflessione sulla natura della profezia, della quale ci dice all'inizio del libro che è una conoscenza certa (*cognitio certa*) rivelata da Dio agli uomini¹⁰³, per poi però rovesciare l'ortodossia di questa affermazione contro se stessa, facendoci vedere come il contenuto della profezia muti in ogni contesto a seconda della condizione sociale se non addirittura 'fisiologica' del profeta: "se il profeta era allegro gli si rivelano le vittorie, la pace ed in genere le cose che suscitano negli uomini la gioia, poiché sono queste le cose che tali uomini immaginano più spesso; se invece era triste, gli si rivelano guerre, castighi e ogni sorta di mali".¹⁰⁴

La profezia non deriva infatti da un particolare tipo di conoscenza, come aveva sostenuto Maimonide. Per profetare non c'è bisogno di una mente più perfetta, bensì di una vivace immaginazione.¹⁰⁵ Eppure, come si è visto, l'immaginazione non è immaginaria, irreali, e gioca un ruolo centrale nella sfera della prassi.¹⁰⁶ È proprio a questo proposito che le storie contenute nella Bibbia – noi diremmo i miti – esprimono la propria funzione: insegnare la giusta condotta.

L'esempio dell'antico stato di Israele consente a Spinoza di mostrare come il richiamo di esempi immaginari possa essere usato per scopi morali, per giustificare un preciso insieme di istituzioni politiche. Quando chiamavano gli Ebrei 'il popolo eletto' i profeti esercitavano una funzione essenziale per ogni società: stavano usando l'immaginazione per creare uno standard di giudizio comune che ha una

101 M. Rosenthal, *Why Spinoza Chose the Hebrews: The Exemplary Function of Prophecy in the Theological-Political Treatise*, "History of Political Thought" 18 (1997), fasc. 1, pp. 207-241, poi in G. Lloyd (ed), *Spinoza. Critical Assessments*, London, Routledge, 2001, Vol. III, pp. 245-281.

102 Come si legge in una famosa lettera, Spinoza ha interrotto la scrittura dell'*Etica* nel 1665 per scrivere il *TTP* (*Ep.* 30, p. 163-164).

103 *TTP* I, 1.

104 *TTP* II, 2.

105 *TTP* II, 1.

106 *TTP* II, 2.

funzione sia morale che politica¹⁰⁷. Parlando della loro elezione, elaboravano un vero e proprio mito politico, ossia una narrazione comune che trascende gli individui proprio perché capace di fornire significanza alle condizioni ed alle azioni di un intero gruppo sociale.¹⁰⁸

Come osserva ancora Rosenthal, il concetto che ci permette di leggere in questo modo i passi sulle storie della Bibbia e sulla profezia è quello di modello (*exemplar*) di natura umana che viene sviluppato nella quarta parte dell'*Etica*¹⁰⁹. Qui Spinoza definisce 'buono' e 'cattivo' come rispettivamente "ciò che sappiamo con certezza esserci utile" e "ciò che sappiamo con certezza impedirci di possedere un bene"¹¹⁰. Il problema è come determinare questa utilità, perché ciò che è utile per una persona in un certo contesto può ben non esserlo per un'altra che si trovi in un contesto diverso. Se i termini 'buono' e 'cattivo' devono significare qualcosa di più della mera utilità individuale, quindi, è necessario trovare una base per trascendere il giudizio particolare dei singoli. Questo è il proposito degli *exemplaria* o modelli di natura umana. "Per buono, dunque, intenderò in seguito ciò che sappiamo con certezza essere un mezzo di avvicinarci sempre più al modello (*exemplar*) che ci proponiamo della natura umana. Per cattivo, invece, ciò che con certezza sappiamo ci impedisce di riprodurre tale modello"¹¹¹. Un *exemplar* è perciò un ente dell'immaginazione che ci consente di creare un *pattern* di continuità e transindividualità.

Tali modelli di natura umana sono, nel sistema spinoziano, nozioni universali, immagini del mondo incomplete e confuse. Con un approccio che ricorda da vicino quello di Aristotele, Spinoza sembra dire che storie come quella dell'elezione ebraica sono miti, perché sono appunto narrazioni che dispiegano modelli di natura umana¹¹². In quanto tali, sono sì narrazioni che contengono una qualche forma di universalità, ma si tratta solo dell'universalità di ciò che siamo abituati a rappresentarci. Di conseguenza, non sono né buone né cattive di per sé. Ciò che si può fare, e che Spinoza stesso fa nella sua analisi della profezia ebraica, è analizzare le condizioni di legittimità del ricorso ad essi.

Spinoza presenta esplicitamente la sua analisi della storia dell'antico popolo di Israele come base per una teoria più generale. A suo giudizio, dopo l'esodo

107 Rosenthal, *Why Spinoza Chose the Hebrews* cit., pp. 248-251.

108 Come ho cercato di mostrare altrove 'significatività' è più di mero 'significato' perché qualcosa può essere dotata di quest'ultimo e allo stesso tempo rimanere completamente insignificante per me (Bottici, *A Philosophy of Political Myth* cit., pp. 116-130).

109 Rosenthal, *Why Spinoza Chose the Hebrews* cit., pp. 248-251.

110 *Eth* IV, def. 1, def. 2.

111 *Eth* IV, praef.

112 La ragione per cui non usa il termine mito (*fabula*) è probabilmente dovuta alle condizioni della censura che non gli permettevano di dire esplicitamente che le storie della Bibbia sono miti. Usando il termine più ambivalente di storie '*historiae*', che indica sia le storie false che quelle vere, è comunque in grado di far comunque comprendere il messaggio ad ogni lettore attento.

dall'Egitto gli antichi Ebrei erano caduti di nuovo in un puro stato di natura. È in un questo contesto che Mosè aveva chiamato gli Ebrei 'il popolo eletto', ed usato l'idea di un patto con Dio come mezzo per incitarli a sottomettersi ad un potere comune. "Per questa ragione dunque Mosè, avvalendosi della virtù divina e per ordine divino, introdusse la religione nello Stato, affinché il popolo facesse il suo dovere non per paura, ma per devozione".¹¹³

L'analisi che Spinoza sviluppa riguardo a un tale uso di storie religiose dà adito ad una peculiare concezione della teologia politica. A seguito di un rinnovato interesse per l'opera di Carl Schmitt¹¹⁴, vi è oggi un dibattito crescente su questo tema. Mentre Schmitt sostiene che la maggior parte dei concetti politici moderni sono il risultato di una trasposizione dentro la politica di concetti originariamente teologici (in primo luogo quello della sovranità statale che deriva dall'idea di Dio supremo legislatore), Spinoza suggerisce esattamente l'opposto: concetti come quello del Dio personale dei monoteismi sono trasposizioni religiose di peculiari situazioni politiche.

Nella ricostruzione di Spinoza, è perché gli Ebrei erano appena usciti dalla schiavitù in Egitto che Mosè ha dovuto presentare Dio come il legislatore supremo e l'obbedienza come un patto con quest'ultimo – si ricordi qui che dall'*Etica* noi sappiamo che Dio non è altro che la natura e che l'immagine del Dio persona è una mera proiezione antropomorfa¹¹⁵. Nel nesso teologico-politico è quindi il politico e non il religioso che viene per primo – un approccio che ritornerà nella figura hegeliana della coscienza infelice¹¹⁶. Secondo Spinoza, quindi, l'uso che Mosè ha fatto del complesso teologico-politico era legittimo solo perché gli antichi Ebrei erano all'epoca una banda di schiavi senza legge, e al fine di sottometterli alla legge essa era necessario presentare quella condizione come parte di un piano divino.

A detta di Spinoza, una tale condizione spiega anche il carattere particolarmente ossessivo dei riti di quello stato. La credenza nelle storie della Bibbia era infatti trasmessa attraverso una serie particolarmente meticolosa di rituali. Dopo aver osservato che Mosè ha introdotto la religione in politica "affinché il popolo facesse il suo dovere non per paura, ma per devozione", Spinoza aggiunge:

Infine, affinché il popolo, che non poteva governarsi da se', pendesse dalle labbra del detentore del potere, Mosè non permise minimamente che gli

113 *TTP V*, 11.

114 C. Schmitt, *Politische Theologie*, Berlin, Duncker & Humblot, 2004.

115 *Eth I*, app. Tale tesi è stata poi confermata da ricerche storiche ed archeologiche recenti: secondo Assmann il monoteismo era l'espressione religiosa dell'assolutismo politico che regnava nell'antico Egitto e nell'antico Israele (J. Assmann, *Herrschaft und Heil: politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München, Carl Hanser, 2000).

116 Bottici, *A Philosophy of Political Myth* cit., pp. 48-51.

uomini abituati alla schiavitù agissero a loro piacimento. Il popolo, in effetti, non poteva fare niente senza essere al tempo stesso tenuto a ricordarsi della Legge e ad eseguire i comandi che dipendevano dal solo arbitrio del detentore del potere; non a piacere, infatti, ma secondo ed un certo e determinato ordine della legge si poteva arare, seminare, mietere, e similmente non era lecito né mangiare qualcosa, né vestirsi, né radersi i capelli e la barba, né rallegrarsi, né in assoluto fare qualsiasi cosa, se non secondo gli ordini e i comandi prescritti dalle leggi; non solo, ma sulle porte, sulle mani e sulla fronte, tutti erano tenuti ad avere certi segni che ricordassero loro di continuo l'obbedienza. Questo fu dunque lo scopo delle cerimonie: che gli uomini non facessero niente per propria deliberazione, ma facessero ogni cosa per ordine di un altro, e con il susseguirsi delle azioni e delle riflessioni ammettessero di non essere affatto autonomi, ma di essere interamente sottoposti ad un altro¹¹⁷.

Questo carattere ossessivo dei riti era giustificato dalla peculiare situazione degli antichi Ebrei, ma nel corso dello stesso capitolo Spinoza mette anche decisamente in chiaro come il ricorso a miti e riti sia lungi dall'essere una loro prerogativa. Anche i riti cristiani, osserva, non contengono alcuna santità in sé, ed hanno la sola funzione di servire alla preservazione della comunità politica nella quale vengono praticati¹¹⁸. In modo simile, osserva ancora Spinoza, i Cinesi si ostinano a portare uno strano copricapo, onde distinguersi da tutti gli altri popoli¹¹⁹. Il carattere di questi rituali può quindi cambiare da una società all'altra, ma nessuna società può farne a meno. Ogni società ha bisogno del suo insieme di storie e narrazioni, perché insieme alla paura ha bisogno di una forma di organizzazione sociale della speranza per tenere a bada le passioni antagoniste degli individui¹²⁰. In altre parole, anche la politica ha bisogno dei suoi percorsi immaginativi.

Vi sono due ragioni fondamentali. La prima è che il popolo non si sottomette a un potere comune per sole motivazioni razionali. Come abbiamo visto, per Spinoza gli esseri umani sono in genere molto più propensi ad ascoltare quelli che sollecitano la loro immaginazione che non coloro che fanno appello alla loro ragione, perché persuadere per mezzo di argomentazioni razionali richiede una lunga serie di passaggi, molta attenzione, acutezza e disciplina, tutte qualità che non si trovano facilmente. Vi è però un'altra, e forse più profonda, ragione: come si è visto la moltitudine è instabile perché è governata dalle passioni¹²¹, ed è perciò

117 *TTP* V, 11-12.

118 *TTP* V, 13.

119 *TTP* III, 12.

120 *TTP* V. Sull'idea di un'organizzazione sociale della speranza, si veda: Hippler, *Spinoza on Historical Myth* cit.

121 *TTP* XVII, 4.

necessario creare dei percorsi prestabiliti dell'immaginazione. Mito e rito sono uno dei modi privilegiati attraverso cui tali percorsi possono essere creati.

Detto in termini a noi più vicini, Spinoza pensa che ogni società abbia bisogno dei suoi 'apparati ideologici di stato', perché ha bisogno di stabilità. L'uso dell'espressione 'apparati ideologici di stato' non è casuale visto che Althusser, il suo ideatore, pensa che Spinoza sia stato il primo grande teorico dell'ideologia¹²². Althusser afferma esplicitamente che è proprio seguendo Spinoza che si è trovato ad insistere sulle 'condizioni materiali dell'ideologia', con cui egli indica non solo le condizioni sociali materiali, ossia il suo dipendere da interessi materiali nascosti, bensì anche la materialità dell'esistenza stessa dell'ideologia¹²³. Mentre diversi autori hanno messo in luce il primo aspetto, Spinoza è stato il primo ad insistere così tanto sulla materialità – tratto che, come abbiamo visto, gli deriva dall'idea che pensiero ed estensione non sono altro che due attributi di una medesima sostanza.

D'altra parte, al contrario di altri critici dell'ideologia, Spinoza pensa che sia suo dovere di filosofo analizzare le condizioni per un uso legittimo di miti, riti ed altri 'apparati ideologici di stato'. L'esempio degli antichi Ebrei è usato per fornire una risposta anche a questo problema. Dopo la morte di Mosè, Spinoza osserva, la teocrazia ebraica è degenerata in superstizione, e ciò ha infine condotto al suo collasso. Secondo Spinoza, ciò è dovuto al fatto che mentre Mosè aveva usato la profezia come uno strumento di guida morale del suo popolo, senza tuttavia mai confonderla con le leggi di natura, i sacerdoti che gli sono seguiti hanno fatto proprio questo errore interpretando la profezia come una legge naturale.

Indipendentemente dalla correttezza di questa ricostruzione storica, ciò che è rilevante per noi è la tesi che Spinoza vuole avanzare con questo esempio. Al contrario di altri filosofi dell'illuminismo, Spinoza riconosce che miti come quello dell'elezione ebraica possano giocare un ruolo politico e morale importante, ma mette anche bene in evidenza che non li si deve intendere come se fossero un fatto naturale. Quando gli enti dell'immaginazione sono scambiati per vere e proprie leggi naturali degenerano in superstizione¹²⁴. In altre parole, i miti politici devono essere riconosciuti per quello che sono, narrazioni capaci di fornire significanza alle particolari condizioni in cui si trova un gruppo sociale dispiegando modelli di natura umana. Tuttavia la loro universalità è solo l'universalità di ciò che siamo abituati a rappresentarci, e non deve essere scambiata per l'universalità delle leggi di natura. Come nel caso dell'etica, i prodotti dell'immaginazione possono esser usati sia per insegnare la giusta condotta morale che per fondare una comunità politica, ma dobbiamo sempre essere consapevoli che sono ciò che sono: enti d'immaginazione. Niente di più, ma anche, niente di meno.

122 L. Althusser, *Spinoza*, in Id., *L'unique tradition matérialiste*, "Lignes" 18 (1993), pp. 72-119.

123 Althusser, *Spinoza cit.*, p. 72.

124 Su questo punto si veda in particolare *TTP XVIII*.

La politica dell'immaginazione genera quindi la stessa ambivalenza che abbiamo osservato nell'etica dell'immaginazione. Ciò appare con particolare chiarezza nella trattazione del problema della rivoluzione, dove le tensioni sopra menzionate vengono nuovamente a galla. Da una parte, il *Trattato teologico-politico* dice esplicitamente che le rivoluzioni sono destinate a fallire, perché popoli abituati alla monarchia seguiranno inevitabilmente gli stessi percorsi dell'immaginazione ed istituiranno un'altra monarchia¹²⁵. Questo è esattamente ciò che è avvenuto con la rivoluzione inglese: dopo un grande bagno di sangue i rivoluzionari hanno finito per instaurare un'altra monarchia, quella di Cromwell, semplicemente chiamandola con un nome diverso¹²⁶. D'altra parte però, questa critica della possibilità della rivoluzione contrasta con ciò che Spinoza dice riguardo alla mutevolezza della moltitudine, preda delle sue fluttuanti passioni, che, come Spinoza osserva a più riprese, non può mai essere eliminata. L'obbedienza non può mai essere completa, ed ogni sovrano deve quindi temere di più i suoi stessi cittadini che i nemici esterni¹²⁷. Se si considera che questa concezione della moltitudine si accompagna con una netta presa di posizione a favore della democrazia¹²⁸, non si può che rimanere colpiti da una certa tensione che emerge a questo riguardo.

Questa ambivalenza dipende forse dal fatto che Spinoza ha scritto il *Trattato teologico-politico* con l'intenzione di pubblicarlo. Da buon 'marrano della ragione'¹²⁹, nega ufficialmente la possibilità di una rivoluzione, ma ci fornisce poi tutti gli strumenti concettuali per pensarla. Ogni lettore attento e smaliziato cercherà quindi di leggere tra le righe di ciò che Spinoza dice esplicitamente, notando quindi ogni dettaglio, anche quello apparentemente più insignificante. Ad esempio il fatto che i rivoluzionari hanno *dovuto* cambiare il nome del nuovo sovrano è forse il segno che un nuovo percorso dell'immaginazione stava cominciando. La moltitudine non era forse ancora pronta per una vera e propria rivoluzione, ma, una volta iniziato un nuovo percorso dell'immaginazione, il momento giusto per essa presto o tardi arriverà.

6. Conclusioni

125 *TTP* XVIII, 7.

126 *TTP* XVIII, 8.

127 *TTP* XVII, 4.

128 Per quanto le cose siano più complesse nell'incompiuto *Trattato Politico*, pare innegabile che questa sia la posizione che emerge dai capitoli centrali del *Trattato teologico-politico*, tanto che alcuni commentatori non hanno esitato a parlare di questo testo come di un 'manifesto democratico'. Balibar, *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1985, tr. it. di A. Catone, *Spinoza e la politica*, Roma, Manifestolibri, 1996.

129 Yovel, *op. cit.*

Cerchiamo adesso di riannodare le fila del ragionamento. Si è visto come la concezione spinozista del mito e dell'immaginazione ci consente di evitare la trappola della dialettica dell'illuminismo. Spinoza non può semplicemente rifiutare il mito come irreali, perché la sua ontologia non prevede alcuna dicotomia di mito e ragione. Una tale dicotomia non può qui emergere perché, a sua volta, non vi è posto nella sua ontologia per una radicale opposizione tra il soggetto conoscente e una supposta realtà che gli è data. È questa eccentrica ontologia che consente a Spinoza di riconoscere che mito e immaginazione sono già una forma di Illuminismo e possono perciò svolgere un importante ruolo cognitivo, etico e politico. Mentre il motto dell'Illuminismo kantiano era quindi *'sapere aude!'* (anche se con la clausola che si deve comunque ubbidire), quello del peculiare illuminismo spinozista sarebbe piuttosto *'sapere aude et imaginatione et ratione et scientia intuitiva'* (con la postilla che sarebbe forse meglio ubbidire, ma non c'è nessun modo di garantire che questo avvenga).

È in questo senso che, a nostro avviso, si deve parlare quindi di un 'altro Illuminismo'. Per quanto si faccia qui uso di questa categoria in un senso precipuamente filosofico, vale forse la pena notare che anche a livello storico, come mostrato da Jonathan Israel, ci è dato registrare non una, ma diverse forme di illuminismo. Mentre la sovversiva critica spinozista incarna una forma di 'illuminismo radicale', altre correnti dell'illuminismo saranno ben più inclini a cercare un compromesso con le autorità esistenti, tanto che, accostata a quella di Spinoza, la loro critica può addirittura apparire come un tentativo di restaurazione¹³⁰. A paragone con Spinoza, l'intera tradizione che va da Malebranche a Leibniz e Newton, ad esempio, rappresenta una forma di Illuminismo ben più moderato.¹³¹

Il fatto che Kant aggiunga al suo motto illuminista l'imperativo dell'ubbidienza non deve quindi generare alcuna sorpresa. Sii autonomo, ma ubbidisci: questo è il paradosso di una filosofia aperta al compromesso. Ecco quindi il senso di tutti quei 'ma' della filosofia kantiana: possiamo conoscere solo il mondo dei fenomeni, dove tutto avviene secondo una catena di cause ed effetti, ma si deve anche postulare un mondo di noumeni in cui siamo liberi (la prima critica); si può fondare la moralità sull'autonomia della ragione pura pratica, ma si deve anche fare spazio alla libertà del volere, l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima (la seconda *Critica*): tutti quei postulati su cui si era fondata l'ortodossia morale e politica dell'Occidente per secoli vengono cacciati fuori dalla porta dalla prima parte della *Critica della ragion pratica*, per poi essere riammessi

130 Israel, *op. cit.*, p. 11-12.

131 Nell'opera sopracitata Israel non si occupa di Kant perché la sua analisi si ferma al 1750, ma possiamo assumere che lo classificherebbe tra questi ultimi.

dalla finestra della seconda¹³² – un paradosso, quello dei ‘ma’ degli Illuminismi moderati, che si tende troppo spesso a dimenticare.

Nell’ontologia spinozista della sostanza unica non c’è alcuno spazio per i compromessi: nessun Dio persona, né alcuna immortalità dell’anima può garantire che i virtuosi saranno ripagati con la felicità eterna. Tutta la partita si gioca qui ed adesso. Non sono previsti né i tempi supplementari né i rigori: nessun mondo noumenico che possa liberarci dalle inadeguatezze di quello fenomenico, ma solo la possibilità di una critica nell’immancanza della sostanza unica. Ecco perché con questo *altro* illuminismo siamo sempre dentro e contro: dentro e contro la disciplina dell’immaginazione, dentro e contro al potere.

132 I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*. 1788; tr. it. *Critica della ragion pratica*, Rusconi, Milano, 1993. Si confronti a tale proposito l’*Analitica della ragione pura pratica* (pp. 63-220) con quella che Kant chiama *Dialettica della ragion pura pratica*, che contiene appunto i sopramenzionati postulati (229-291).