

# PERCORSI DELLA SCHIAVITÀ IN SPINOZA. UN CONFRONTO CON ARISTOTELE E LA BOÉTIE

Annunziata Di Nardo

*Università degli Studi G. d'Annunzio Chieti-Pescara*

[nancydinardo@gmail.com](mailto:nancydinardo@gmail.com)

**Abstract:** This paper presents Spinoza's reflection on the relationship between the concepts of slavery, *conatus* and desire. According to Spinoza, the man is not available at the command of others. This requires an investigation into the mode of subjection and slavery condition, defined as inability to achieve its useful and to act freely from the negative emotional constraints. In the description of slavery, and the use of historical examples that exemplify it, it is found a classical aristotelian source. The french debate in recent years focused on the political value of desire and *conatus*, concepts that are fundamental to interpret the condition of slavery and the domain of the minds.

**Key Words:** Slavery, Desire, Conatus, Aristotle, Spinoza.

## 1. *Premessa*

L'interrogarsi sui dispositivi di potere, sulla loro generazione, sulle ragioni dell'obbedienza, è sempre stata un'attività feconda per i filosofi che, dall'antichità, sentono la necessità di indagare ciò che spinge liberi individui ad adattarsi ad uno stato di sudditanza o, addirittura, di schiavitù.<sup>1</sup>

Questo testo non ha la pretesa di presentare una rassegna esaustiva di problemi e ragionamenti, ma si propone di mettere in relazione concetti fondamentali per l'ambito di pertinenza, per evidenziarne la vitalità e mostrare la versatilità con cui filosofi di diverse epoche li utilizzano come armamentario teorico ai fini di una rappresentazione efficace della realtà.

Gli studi sul concetto di schiavitù in Spinoza si riferiscono prevalentemente alla condizione di schiavitù delineata nella IV parte dell'*Etica*.<sup>2</sup> Ma la

<sup>1</sup> Nel pensiero antico una larga parte di filosofi condivide l'idea della naturalità della condizione servile. La posizione dello schiavo è necessaria in quanto la natura stessa lo decreta. Dall'epoca dei sofisti si presenta però la necessità di riconsiderare la problematica della schiavitù, alla luce del rinnovato interesse sulla distinzione tra *Physis* e *Nomos*. Tra questi si può citare il sofista Antifonte che non riconosce nessuna differenza naturale tra Greci e barbari, liberi e schiavi. Aristotele, infatti, riconosce che «per altri l'autorità padronale è contro natura (giacché la condizione di schiavo e di libero esistono per legge, mentre per natura non esiste tra loro differenza alcuna)» (Aristot. *Pol* I, 3, 1253b 21-23).

<sup>2</sup> Il IV libro dell'*Etica* ha come titolo *De Servitude Umana*. Il lemma latino *servitude* viene tradotto in italiano generalmente con «schiavitù», così ad esempio nelle traduzioni di Piero Martinetti (Spinoza, *Etica. Esposizione e commento di Piero Martinetti*, Castelveccchi, Roma 2014), di Remo Cantoni e Maria Brunelli (Spinoza, *Etica, Trattato teologico-politico*, a cura di Remo

definizione di «schiavo» che Spinoza dà nell'*Etica* si riverbera nei trattati politici, e nella gestione degli affetti e del desiderio si individua il dispositivo per mantenere individui in condizioni di schiavitù.<sup>3</sup>

Recentemente lo studioso francese Frédéric Lordon ha riaperto il dibattito sul tema della servitù in Spinoza, accostando a questo, già nel titolo del suo libro<sup>4</sup> (*Capitalisme, désir et servitude*), i concetti di desiderio e capitalismo. Il sottotitolo (*Marx et Spinoza*) esplicita la cornice che permette a tali accostamenti di disegnare un percorso adeguato: Marx e Spinoza.

Scopo di questo testo è presentare i luoghi testuali in cui Spinoza tratta il problema della schiavitù, mostrare la rete di concetti che vi si costruisce intorno – quello di *conatus*, di desiderio – e seguire la tesi di Lordon sulla declinazione del desiderio verso la condizione – volontaria o passionale – di servitù, mostrando che la questione su come sia possibile «produrre» schiavi si impone tanto ai pensatori dell'antichità, inseriti in un contesto indubbiamente schiavistico (Aristotele), quanto agli autori dell'età moderna (La Boétie, Spinoza).

La lettura che intendo dare è che Spinoza, similmente ad Aristotele e a La Boétie, analizza i condizionamenti esterni che depotenziano l'individuo e lo privano della libertà, concretizzandosi in un sistema di convenzioni e di *habitus* che producono individui inadatti a una vita da liberi o con un *ingenium* tendenzialmente servile.

Matheron esamina il rapporto servile passando in rassegna come questo si configuri nelle filosofie di Hobbes, Spinoza e Hegel. Se sia in Hegel sia in Hobbes, in maniera differente, il rapporto servile rappresenta un elemento necessario, in Spinoza «le rapport maître-esclave, pense-t-il, n'est que l'une des possibilités inscrites dans l'ambient: possibilité qui ne se réalise que si certaines causes extérieures entrent en jeu» (1969: 165).

L'analisi delle «cause esterne» coincide con la lettura dei rapporti strutturali

Cantoni e Franco Ferragni, Utet, Torino 2005), di Filippo Mignini per l'edizione Meridiani (Spinoza, *Opere*, Mondadori, Milano 2009), di Paolo Cristofolini (Spinoza, *Etica*, a cura di P. Cristofolini, ETS, Pisa 2010). Per il francese, invece, sia Appuhn (*Ethique*, Garnier Flammarion, Paris 1965) che Misrahi (*Ethique*, PUF, Paris 1990) preferiscono il lemma «servitude» anziché «esclavage».

<sup>3</sup> Tra i testi che si occupano della condizione di schiavitù nel sistema politico di Spinoza si ricordano: P. Cristofolini, "Esse sui juris" e scienza politica, «Studia Spinozana», 1, pp. 53-71, ora rielaborato in Id, *La scienza intuitiva di Spinoza*, ETS, Pisa 2009, pp. 57-72; A. Matheron, *Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste*, "Revue philosophique de la France et de l'étranger", 102 (1977), pp. 181-200; A. Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité théologico-politique*, Aubier, Paris 1984. Inoltre il tema del servo è presente inevitabilmente negli studi che si occupano del concetto di moltitudine: a riguardo basti citare R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin (a cura di), *Spinoza. Individuo e Moltitudine*, il Ponte Vecchio, Cesena 2007, all'interno del quale si segnalano i saggi: L. Bove, «Il desiderio di non esser comandati. Moltitudine e antropogenesi», pp 79-92; R. Caporali, «La moltitudine e gli esclusi», pp. 93-104.

<sup>4</sup> F. Lordon, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, La fabrique, Paris 2010.

– fluidi e osmotici – che si instaurano tra l'individuo e il corpo politico.

Le condizioni dell'assoggettamento descritte da Aristotele nella *Politica* sono assimilabili allo stato di servitù che Spinoza delinea nei trattati politici.

Gli autori in questione si affiancano nell'utilizzo di alcuni *topoi* della filosofia politica: il popolo infante bisognoso di una guida, le modalità che differenziano un regime paternalistico da uno schiavistico, l'accostamento di individui inferiori per natura – e pertanto votati alla schiavitù – più agli animali che all'uomo, la conseguente disumanizzazione di un regime schiavistico.

## 2. Schiavitù contro natura?

Una delle prime presenze del concetto di servitù nell'opera di Spinoza si ritrova nel *Breve Trattato*<sup>5</sup> e in esso, a mio avviso, possiamo rinvenire le immagini classiche della schiavitù. Il capitolo 18 della II parte del *KV* tratta della condizione dell'uomo in quanto parte della natura, inserito in una catena di dipendenze che ha Dio al suo apice. Il fine dell'uomo, la sua perfezione, è conformarsi alle leggi necessarie della natura. Per spiegare il rapporto di dipendenza, e la perfezione che si raggiunge nel conformarsi ad essa, Spinoza utilizza la seguente analogia:

Infatti l'unica perfezione e l'ultimo fine di uno schiavo e di uno strumento consistono nel compiere esattamente il servizio loro richiesto. Ad esempio, se un carpentiere si trova servito per il meglio dalla sua ascia nell'eseguire un lavoro, allora l'ascia è pervenuta al suo fine e alla sua perfezione. (*KV* II, 18)

Lo schiavo, in questo passo, ha la stessa funzione che ha uno strumento utile al lavoro,<sup>6</sup> il suo fine è nel lavoro o nell'attività che gli è propria. Un'ascia ha il suo «concetto funzionale», il suo fine, nell'atto di tagliare. Similmente lo schiavo ha la sua perfezione nell'eseguire il suo lavoro, commissionatogli dal padrone, e in esso ha il suo fine. Lo schiavo è perfetto quando compie il suo lavoro così come l'ascia è perfetta quando taglia.

La vicinanza con argomentazioni aristoteliche è notevole. Prima di tutto Spinoza accomuna lo schiavo a uno strumento esattamente come fa Aristotele nella *Politica*:

<sup>5</sup> In olandese, lingua nella quale è pervenuto il testo, il passo in questione recita «want de eenigste volmaaktheid en het laatste einde van een *slaaf* en van een werktuig is dit...». Il lemma *slaaf* viene tradotto in italiano da Filippo Mignini con il termine «schiavo» (Mignini 2009).

<sup>6</sup> Secondo Enrico Bertì, «questa definizione è rivelatrice della vera ragione della schiavitù: la necessità materiale, che nel mondo antico non poteva essere soddisfatta per mezzo di macchine, come nella moderna società industriale, e pertanto imponeva quello che Marx ha chiamato il modo di produzione pre-capitalistico» (E. Bertì, *Il pensiero politico di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 32).

Degli strumenti alcuni sono inanimati, altri animati (ad es. per il capitano della nave il timone è inanimato, l'ufficiale di prua è animato; in effetti nella arti il subordinato è una specie di strumento): così pure ogni oggetto di proprietà è strumento per la vita e la proprietà è un insieme di strumenti: anche lo schiavo è un oggetto di proprietà animato e ogni servitore è come uno strumento che ha precedenza su altri strumenti. (Pol I,4,1253b 27-34)

Secondariamente, la fonte aristotelica torna nell'esempio dell'ascia usato da Spinoza che ricorda in particolare un passo del *De anima*.<sup>7</sup> «Se uno strumento, ad esempio una scure, fosse un corpo naturale, la sua essenza sarebbe di essere scure, e quest'essenza sarebbe la sua anima. Tolta questa essenza, la scure non esisterebbe più se non per omonimia» (Aristotele, *De anima* II, 412b 11-15). Il fine dell'ascia è dato nella sua stessa definizione e non portandolo a compimento perde l'elemento di specificità che le appartiene. Similmente lo schiavo, nella definizione classica, è «colui che appartiene a qualcun'altro»: tolta quest'appartenenza, e quindi l'obbligo di eseguire i lavori, non è più definibile schiavo.

Aristotele si preoccupa di tracciare una distinzione: lo schiavo è finalizzato alla vita, all'azione. Lo schiavo si distingue dalla spola e dal timone della nave, che esplicano semplicemente una *poiesis*, per inserirsi invece tra gli strumenti animati, soggetti di una *praxis*, al fianco dell'ufficiale di prua.<sup>8</sup>

Spinoza nel passo del KV non decodifica il tipo di rapporto sussistente tra padrone e schiavo ma infonde il dubbio circa la possibilità di definire anche lo schiavo un uomo, avendo un fine diverso. L'uomo, in quanto parte della natura, non può che seguire le sue leggi, cosa che si realizza nell'aderire alle leggi di Dio.<sup>9</sup>

La domanda a questo punto è: è la natura che detta l'inferiorità dello schiavo, la cui opera è limitata a quella di strumento nelle mani dell'uomo libero? La sua subordinazione è una legge necessaria della natura?

Questa è la lettura tradizionale che i commentatori danno delle teorie

<sup>7</sup> Sul rapporto Spinoza-Aristotele si rimanda in generale al testo di Frédéric Manzini, *Spinoza, une lecture d'Aristotele*, PUF, Paris 2009. Nel dettaglio sull'incontro con le tesi del *De Anima* si vedano i lavori di Harry Wolfson, secondo cui gli aspetti della psicologia umana che Spinoza tratta nel II libro dell'*Etica* «correspondent grosso modo au Troisième livre du *De Anima* de Aristotele» (H.A. Wolfson, *La philosophie de Spinoza*, Gallimard, Paris 1999, p. 396), e di Augusto Illuminati che ha ricostruito il concetto di «Intelletto comune» a partire da Aristotele e le sue elaborazioni arabe fino a Spinoza (A. Illuminati, *Averroè e l'intelletto pubblico*, Manifestolibri, Roma 1996; A. Illuminati, *Del Comune. Cronache del general intellect*, Manifestolibri, Roma 2003).

<sup>8</sup> Scorrendo il testo si aggiunge la specificazione fondamentale nella distinzione, in base al fine, tra lo strumento inanimato e gli altri oggetti di proprietà, quelli animati. Mentre per il primo si dice che è finalizzato alla «produzione», per il secondo invece si parla di «azione».

<sup>9</sup> Va ricordato che il pensiero che Spinoza esprime nel KV è una prima elaborazione che non corrisponde pienamente al pensiero più maturo. I riferimenti al finalismo presenti nell'opera, infatti, saranno abbandonati e criticati nelle opere successive.

aristoteliche: lo schiavo ha una menomazione nell'attività intellettuale tale che è impossibilitato ad assumere ruoli diversi.<sup>10</sup>

Nella filosofia di Spinoza sembra difficile sostenere tale inferiorità poiché la natura stessa non ammette gerarchie ma anzi decreta che ciascuno persegua non solo la propria conservazione ma l'accrescimento della propria potenza, che coincide in ultima analisi con il diritto.

### 3. Definizioni di schiavitù

Le definizioni che Spinoza dà della schiavitù sono presenti nel *Trattato teologico-politico* e nelle parti dell'*Etica* dedicate alla schiavitù (la quarta) e alla libertà dell'uomo (la quinta).

Nel capitolo XVI del *TTP* Spinoza delinea le fondamenta della comunità politica e spiega cosa distingue l'uomo libero dallo schiavo, dando una definizione di schiavitù in opposizione a quella comunemente accettata di chi

pensa che sia servo chi agisce su mandato e libero chi asseconda i propri desideri. Il che non è affatto vero. Infatti, è servo soprattutto chi è trascinato dal suo desiderio e non può vedere o compiere nulla di ciò che gli è utile; mentre è libero soltanto chi vive, con tutto il suo animo, per la sola guida della ragione. (*TTP* XVI,10)

Questa definizione richiede un passaggio necessario a concetti espressi nell'*Etica*. L'idea che la libertà consista nell'assenza totale di condizionamenti non è altro che frutto di una conoscenza inadeguata, di un'incapacità di comprendere l'*ordo* e la *connexio* nella quale le azioni umane sono sostanzialmente inserite, del pregiudizio del libero arbitrio.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> La lettura di una schiavitù per natura si presta a problematicità evidenti. Difficilmente il sistema aristotelico può accettare l'idea di uomini «biologicamente» privi di *Nous*, dato che la facoltà intellettuale non corrisponde a fattori fisiologici ma «viene dal di fuori». Enrico Berti ritiene «deboli, incoerenti tra di loro e in contrasto con la sua antropologia generale» le argomentazioni addotte da Aristotele per giustificare la schiavitù per natura, spiegazioni ideologiche che accompagnano quella che Berti ritiene essere la vera origine della schiavitù nella *polis* che ha in mente Aristotele: l'assetto economico (Berti, *Il pensiero politico di Aristotele*, cit., pp. 33-36). Le aporie che si incontrano nella lettura della *Politica* seguendo il filo conduttore dei rapporti di schiavitù hanno portato a vedere nel testo una denuncia, più che una giustificazione, del sistema schiavistico. Si rinvia a A. Di Nardo, «Aristotele: come la polis produce schiavi», in A. Di Nardo-G. Lucchetta (a cura di), *Nuove e antiche schiavitù. Atti del convegno internazionale, Chieti 2008*, IRES, Pescara 2012, pp. 142-168. All'interno dello stesso volume va segnalato il saggio di G. Lucchetta, «Aristotele schiavista?», pp. 110-141. Sull'argomento si rimanda inoltre a: R. Kraut, *Aristotle Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2002; M.I. Finley (a cura di), *La schiavitù nel mondo antico*, Laterza, Roma-Bari 1990; G. Cambiano, *Come nave in tempesta: Il governo della città in Platone e Aristotele*, Laterza, Roma 2016, in cui il capitolo VIII è dedicato ad «Aristotele e gli oppositori anonimi della schiavitù».

<sup>11</sup> «Così, il bambino crede di appetire liberamente il latte, il fanciullo adirato di volere la

L'uomo dominato dalla forza degli affetti «compie ciò che ignora del tutto», invece l'uomo guidato dalla ragione «non si conforma che a se stesso e compie soltanto ciò che sa essere più importante nella vita e che perciò massimamente desidera» (*Eth IV*, pr. 66 schol.). Il discrimine tra schiavitù e libertà non si definisce in base all'arbitrarietà con la quale ciascuno segue i propri capricci ma si concretizza nel modo in cui aderisce all'azione che compie e al fine della stessa: «se il fine dell'azione non è l'utile di chi agisce ma quello di chi comanda, l'agente è servo e inutile a sè stesso» (*TTP XVI*, 10).

A differenza dell'uomo libero, guidato dalla ragione, lo schiavo «trascura il proprio utile, cioè il suo essere, in tanto è impotente» (*Eth IV*, pr. 20).

Schematicamente potremmo così delineare le caratteristiche della condizione di schiavitù:

1. Motente dell'azione rintracciabile nelle passioni.
2. Incapacità di riconoscere il proprio utile e di agire di conseguenza.
3. Il rapporto con il padrone segue l'interesse di chi comanda.

La permanenza in questa condizione servile, contraria alla natura dell'uomo che, invece, non accetterebbe di farsi comandare da altri e di cedere il proprio diritto «fino al punto di cessare di essere uomo» (*TTP XVII*, 1), non può avvenire se non a causa di costrizioni esterne più o meno evidenti.

Le strategie che permettono a un regime di ridurre la moltitudine in una condizione di schiavitù, così come a un individuo di legare a sé qualcuno, sono espresse nel *TTP*, rintracciate negli esempi storici del popolo ebraico e del popolo turco. Il *topos* richiamato da Spinoza, che ha radici antiche, è quello di un popolo infante, bisognoso di una guida.

#### 4. Esempi storici di schiavitù

Aristotele e Spinoza dispongono di esempi storici nei quali leggere il fenomeno della schiavitù. In queste manifestazioni politiche si rinvencono le categorie associate alla condizione di schiavitù già richiamate.

Spinoza apre il *TTP* denunciando la schiavitù della superstizione a cui sono soggetti i sudditi di sovrani che, rivestendo la religione di una esteriorità cerimoniale, muovono l'animo delle masse, turbate da timore e speranza, fino a impedire loro l'uso della retta ragione. In questa descrizione si riconosce il regno dei Turchi,<sup>12</sup> le cui strategie politiche consistono nell'«ingannare gli

vendetta e il timido la fuga. Così l'ubriaco crede di aver detto per libera decisione della mente cose che poi, da sobrio, vorrebbe aver taciuto. Così il folle, la ciarlieria, il fanciullo e moltissimi di questo genere credono di parlare per libera decisione della mente, mentre non riescono a controllare l'impulso a parlare che hanno» (*Eth III*, pr. 2 schol.).

<sup>12</sup> In questi passaggi dell'opera di Spinoza, un lettore contemporaneo avrebbe facilmente individuato una critica ai calvinisti olandesi, inclini all'instaurazione di un dominio teologico-politico nelle Province Unite.

uomini e mascherare, con lo specioso nome di religione, la paura con la quale tenere a freno i sudditi, perchè combattano per la propria servitù come se fosse la propria salvezza» (*TTP* Prefazione,7).

L'esempio di popolazione schiava che predilige Aristotele è quello degli Asiatici. Nel VII Libro della *Politica* Aristotele presenta l'immaginario comune secondo cui un determinismo antropologico, che ha le sue basi nelle condizioni climatiche cui gli individui sono sottoposti, rende queste popolazioni servili e poco coraggiose, abituate alla schiavitù: citando Euripide, ben si addice ai Greci di trattare i barbari come schiavi.

In queste popolazioni la mancanza del coraggio, l'incapacità di deliberare e l'*habitus* acquisito impediscono la formazione di una società di liberi. Tutto ciò si potrebbe imputare non a un determinismo biologico o a uno stretto condizionamento climatico ma al *nomos* e alla gestione politica.

La configurazione dispotica dei regni barbarici era garantita dalla naturale propensione alla schiavitù dei sudditi, dove «naturale» non va compreso in rapporto alla costituzione fisica<sup>13</sup> o alla legge di natura. Il perpetrarsi del sistema schiavistico sembra parallelo al perpetuarsi di pesanti fattori condizionanti di natura sociale e politica, tutt'altro che biologica; su questa linea si posiziona il libro VIII della *Politica* che si concentra sul sistema educativo, fattore fondamentale per forgiare cittadini ed educarli alla gestione della propria libertà, per garantir loro, direbbe Spinoza, di vivere secondo il proprio *ingenium*.

Racconta Plutarco che Aristotele consigliava ad Alessandro di comportarsi con gli Asiatici come un re e servirsi di loro come animali e piante; il contrario per i Greci, che dovevano essere governati come da un padre e trattati come amici o domestici.<sup>14</sup>

Questa precisazione richiama un *topos* della filosofia politica che perdurerà fino all'età moderna, cioè il rapporto paternalistico che può esserci tra un sovrano e il suo popolo, in contrapposizione a quello padronale che c'è tra un tiranno e i suoi schiavi.

I testi di Spinoza, sia il *TTP* che il *TP*, così come la *Politica* di Aristotele, ripropongono la differenza dei rapporti «padre-figlio» e «padrone-schiavo».

Riconosciamo dunque una grande differenza tra il servo, il figlio e il suddito, i quali, perciò, sono così definiti: è servo chi è tenuto a obbedire ai comandi del padrone, che hanno di mira soltanto l'interesse di chi comanda; è figlio chi compie per ordine dei genitori quanto è nel suo interesse; è suddito, infine, chi compie su mandato del potere sovrano ciò che è nell'interesse di tutti e quindi anche nel suo (*TTP* XVI,10).

<sup>13</sup> «La natura vuol segnare una differenza nel corpo dei liberi e degli schiavi: gli uni l'hanno robusto per i servizi necessari, gli altri eretto e inutile a siffatte attività, ma adatto alla vita politica [...]: spesso però accade anche il contrario» (Aristot. *Pol* I, 5, 1254b 27-34). Sul concetto di natura si veda: G.Naddaf, *The Greek Concept of Nature*, State University of New York Press, Albany 2005.

<sup>14</sup> Plutarco, *De Alexandri Magni fortuna aut virtute*, 329 b.

L'assonanza con le tesi aristoteliche risulta palese:

L'autorità padronale [...] governa tenendo nondimeno d'occhio l'interesse del padrone e accidentalmente quello dello schiavo (perchè se lo schiavo viene meno è impossibile che rimanga l'autorità del padrone). L'autorità sui figli, sulla moglie e sull'intera casa, che chiamiamo appunto 'economica', si esercita o nell'interesse di chi è comandato o nel comune interesse di entrambe le parti. (*Pol* III, 6, 1278b 34-40)

Il figlio e lo schiavo, due protagonisti dell'*oikos*, richiedono due diverse gestioni del rapporto le quali, secondo l'ammonimento di Aristotele,<sup>15</sup> non devono assolutamente sovrapporsi.

Mentre il rapporto con lo schiavo verte sull'interesse esclusivo del padrone, il rapporto padre-figlio ha di mira l'interesse di quest'ultimo. È infatti accostato alla monarchia. Il predominio del padre sul figlio è giustificato in termini di anzianità e quindi di maggiore saggezza, un'egemonia strettamente connessa a un arco di tempo limitato, quello utile affinché il ragazzo acquisti saggezza e maturità tanto da diventare anch'egli degno di esercitare una certa potestà e di ricoprire il ruolo di governante e non più di governato secondo il disegno di rotazione aristotelico.

Oltre l'interesse solo accidentale dello schiavo, che è presente anche nella descrizione spinoziana, la peculiarità invece del rapporto schiavistico è, in Aristotele, l'impossibilità del passaggio di grado del subordinato e il perpetuarsi del dominio prescindendo da ogni sviluppo temporale.<sup>16</sup>

Altro elemento di discriminare tra i due tipi di rapporto corre sul filo della possibilità di contrastare chi detiene il potere. Scrive Spinoza:

tra genitori e figli si danno, di solito, litigi più numerosi e più aspri che tra padroni e schiavi. Ma non è certo nell'interesse dell'economia domestica mutare il diritto paterno in dominazione e tenere i figli come schiavi. È invece nell'interesse della schiavitù, non della pace, trasferire ogni potere in uno solo. (*TP* VI, 4)

Un popolo impossibilitato a ribellarsi e a operare la potenza destituente<sup>17</sup> che gli

<sup>15</sup> «Quanti credono che l'uomo di stato, il re, l'amministratore, il padrone siano lo stesso, non dicono giusto» Aristot. *Pol* I, 1, 1252 a 8-9.

<sup>16</sup> Le differenze temporali sono elementi caratterizzanti della servitù descritta da Grozio. Se la «schiavitù perfetta» è perpetua e limitata solo dalle leggi naturali, la «schiavitù imperfetta» è temporanea. Per queste precisazioni si veda lo studio di Matheron (*Scritti su Spinoza*, a cura di F. Del Lucchese, Mimesis, Milano 2009).

<sup>17</sup> Il termine non è certo di uso spinoziano, ma si intende con esso rimandare alla potenzialità eversiva che il popolo riveste quando minaccia la stabilità del governo. Nel *TP*, infatti, la moltitudine genera timore, e «una società civile corre più spesso dei pericoli a causa dei cittadini che dei nemici» (*TP* VI, 6). Il riferimento immediato è alla sopportazione e alla pazienza degli esclusi di cui si occupa Riccardo Carporali (*La pazienza degli esclusi*, Mimesis, Milano 2012), e in generale



appartiene garantisce una condizione di stabilità duratura, che Spinoza non manca di notare:

Non c'è Stato, infatti, che come il sultanato dei Turchi si sia conservato tanto a lungo senza notevoli mutamenti. E viceversa non vi furono Stati così poco duraturi, e così travagliati dai conflitti interni, come quelli democratici o popolari. Ma se la pace è servitù, barbarie e deserto, nulla è per gli uomini più miserevole della pace (*TP VI*, 4).

Per contrasto, invece, si assiste a un filo conduttore che rapporta la relazione padre-figlio all'esperienza politica di Mosè. La relazione che instaura Mosè con il popolo ebraico non potenzia esclusivamente un polo del rapporto, anzi, seppur coercitiva, si pone come percorso pedagogico affinché i subordinati acquisiscano capacità tali da svincolarsi dal rapporto. È il viaggio di liberazione con cui, emblematicamente, Mosè conduce gli Ebrei fuori dall'Egitto e dalla schiavitù, forgiandoli come persone libere che prendono forma in una libera moltitudine.

Anche il regime mosaico, però, agisce sugli affetti, più che sulla ragione, in nome dell'incapacità del popolo, corrotto da secoli di misera schiavitù, di aderire con la ragione alle leggi:

Mosè [...] li terrorizzò poi con minacce, affinché non trasgredissero quei precetti, e promise molte ricompense se li avessero osservati. Li educò, dunque, come di solito fanno i genitori con i figli del tutto privi di ragione (*TTP II*, 15).

### 5. Meccanismi di assoggettamento

In più punti Spinoza avvicina la condizione dello schiavo a quella di disumanità: «uomini forniti di ragione non cedono mai il loro diritto a tal punto da cessare di essere uomini, e venir considerati come greggi di pecore» (*TP VII*, 25).

Quello dei Turchi è un esempio di regime politico che si mantiene proprio sulla disumanizzazione dei suoi sudditi.

Resendendo l'uomo simile all'animale esso perde ciò che lo rende tale: la vita in comune con i suoi simili e gli affetti positivi che la sorreggono, il riconoscimento reciproco tra individui, la similarità degli affetti, presupposto per l'*indignatio*, a favore di una irrelatezza di fondo e instaurando una imitazione affettiva che, secondo le intuizioni di Warren Montag (2007), avvicina l'uomo più all'animale, come annunciato da Spinoza stesso riferendosi alla perdita libertà di Adamo: «dopo aver creduto che gli animali fossero simili

alla trattazione della moltitudine che troviamo in Antonio Negri (*Spinoza. L'anomalia selvaggia-Spinoza sovversivo-Democrazia ed eternità in Spinoza*, DeriveApprodi, Roma 2006).

a lui, subito cominciò a imitarne gli affetti e a perdere la sua libertà» (*Eth IV*, pr. 6 schol.).

Chiunque fosse guidato dalla ragione non si ridurrebbe mai in una condizione di subalternità e di «disumanità». Si presenta fortemente nei testi di Spinoza l'irriducibilità della natura dell'uomo a un trasferimento completo del proprio diritto. Condivido con Laurent Bove la tesi per cui «quanto più Spinoza sottolinea con forza l'irriducibilità logica dell'essere umano alla servitù radicale – o alla sua integrale appropriazione da parte di un altro essere – tanto più mostra, allo stesso tempo e negli stessi testi, i percorsi di trasformazione e/o effettiva distruzione dell'umanità dell'uomo (e/o del suo diritto naturale propriamente umano)» (2007: 83).

I modi con i quali produrre l'assoggettamento sono molteplici e Spinoza ne offre una lucida analisi nel *Trattato politico*:

Uno ha un altro in suo potere se lo tiene legato o se gli ha sottratto le armi e i mezzi con cui difendersi o fuggire, se gli ha instillato la paura o se lo ha avvinto a tal punto con il beneficio che l'altro desidera assecondare quest'uno più che sè stesso, e vivere come piace a costui più che a lui stesso. Chi ha in suo potere un altro nel primo e nel secondo modo ha il dominio sul corpo ma non sulla mente dell'altro; nel terzo e nel quarto modo ha acquisito il diritto sul corpo e sulla mente dell'altro, ma solo finché durano il timore e la speranza (*TP II*,10).

Tra queste «cause esterne» che costringono l'uomo alla schiavitù la prima è la più manifesta e non richiede particolari delucidazioni. Rientra nel dominio di quella che Aristotele chiamerebbe schiavitù per diritto di guerra.<sup>18</sup>

La seconda causa è notevolmente più interessante in quanto agisce anche sulla mente, cioè, nel lessico spinoziano, sulle idee corrispondenti alle affezioni del corpo. Si rintracciano negli ultimi due punti gli affetti che turbano il popolo di Israele: tristezza e speranza.

Se lo schiavo legato è costretto a *obbedire* al suo padrone, il popolo che è legato al sovrano per via di un beneficio, quindi con la speranza di un vantaggio futuro, *acconsente*.

A tal proposito è interessante porre attenzione ai termini utilizzati nel testo latino; risultano chiarificanti le riflessioni di Pina Totaro nel testo *Instrumenta mentis* (2009). I termini che usa Spinoza per indicare l'obbedienza oscillano tra il campo semantico dell'*obedientia* e dell'*obtemperantia*, quest'ultima da leggere come la soggezione superstiziosa alla legge, dispositivo di obbedienza che opera attraverso passioni tristi, conoscenza inadeguata e rituali. Invece *obedientia* rimanda all'adesione al contenuto della legge.<sup>19</sup> Più che pedagogia

<sup>18</sup> È in questo punto della trattazione che Aristotele problematizza la schiavitù «secondo la legge [...] un accordo per cui ciò che si è vinto in guerra dicono appartenere al vincitore» (*Pol I*, 6, 1255a 7-8).

<sup>19</sup> Che la vita conforme ad una legge non sia da intendersi come schiavitù è ribadito anche da

dell'obbedienza, quella mosaica potrebbe essere definita strategia dell'*obtemperantia*; ben altri obiettivi si propone invece l'educazione etica come l'intende Spinoza: «così come la virtù è premio a se stessa, l'esercizio della libertà è la migliore formazione per apprendere l'uso della libertà. Questo il senso dell'educazione alla democrazia che percorre le opere di Spinoza. Pensare la libertà significa da un lato concepire il fanciullo non come un soggetto esterno e deviante rispetto a un paradigma artificiale e 'chimerico'. Dall'altro, vuol dire intendere non tanto un'educazione rivolta all'obbedienza in sé (come quella mosaica), quanto un percorso di autonomizzazione del popolo fanciullo» (Del Lucchese 2004: 113).

### 6. *Il desiderio di servitù*

La questione è non solo come far sì che individui, naturalmente spinti a conservare e accrescere la propria potenza e – dunque – il proprio diritto, e a cercare il proprio utile, vivano in una condizione di schiavitù, ma come sia possibile che combattano per essa come se fosse la loro libertà, vale a dire come il loro *conatus* possa essere allineato con quello del tiranno-padrone, ignori il proprio utile o lo confonda con quello del dominante.

Le analisi di Laurent Bove, Frédéric Lordon e Stefano Visentin si incontrano nel riconoscimento della strutturale incidenza del desiderio degli individui e delle dinamiche affettive nella costituzione dello spazio politico. Essi usano inoltre i concetti di *conatus* e *cupiditas* per leggere il fenomeno della schiavitù.

Gli studiosi citati hanno accostato la condizione di servitù descritta da Spinoza alle argomentazioni di Etienne de La Boétie sulla servitù volontaria.

Il volume *Spinoza transalpin* ospita un contributo di Visentin, *Volonté d'être esclave et désir d'être libre. Ambivalence de la multitude chez Spinoza*, al quale seguono delle osservazioni di Bove. Lo stesso autore è associato a Spinoza da Lordon. Tutti gli autori riconoscono la specificità degli argomenti spinoziani.

Storiograficamente, non possiamo accertare la conoscenza del testo suddetto da parte di Spinoza, non essendo presente nella biblioteca del filosofo, ma possiamo immaginare una circolazione del testo di La Boétie in ambiente olandese, dal titolo *Der Francoysen ende haerder nagebueren Morghenwaecker*.<sup>20</sup>

Sono rinvenibili assonanze che accomunano lo scritto francese e le tesi di Spinoza sullo sfondo del dibattito moderno intorno alla dicotomia tra tirannia e

Aristotele: «vivere in conformità alla costituzione non si deve ritenere schiavitù bensì salvezza» (*Pol V*, 9, 1310a 34-35).

<sup>20</sup> Come mostra Bove, il testo, attribuito a Eusèbe Philadelphie Cosmopolite, è una versione condensata del testo di La Boétie e pubblicato nel *Réveille-Matin des Français et des leurs voisins*, stampato a Dordrecht nelle edizioni del 1574 e 1575. Cfr. Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Vrin, Paris 1996, p. 175.

monarchia.

Presentando la tematica dell'inganno, Etienne de La Boétie lancia degli spunti di riflessione che si prestano a essere letti nella descrizione spinoziana dell'assoggettamento: «pour que les hommes, tant qu'ils sont des hommes, se laissent assujettir, il faut de deux choses l'une: ou qu'ils y soient contraints, ou qu'ils soient trompés» (La Boétie: 46). In termini spinoziani, se la costrizione a servire è conseguenza di un assoggettamento che coinvolge solo i corpi, l'inganno, ad esempio dei regimi monarchici denunciati nella Prefazione del *TTP*,<sup>21</sup> opera anche sulla mente.

L'arbitrio e la seduzione del potere sono due facce della stessa medaglia. Nello scritto di La Boétie si incontrano delle questioni, che si rinverranno anche nel testo di Spinoza, circa gli strumenti di dominio che inducono all'assoggettamento e «l'astuzia dei tiranni nell'abbrutire i propri sudditi», la disumanizzazione. L'esempio storico che Etienne de La Boétie riporta è quello di Ciro nei confronti degli abitanti di Sardi.

I popoli, così inebetiti, saranno causa del loro tiranno innescando un circolo vizioso di riduzione in schiavitù, addomesticamento, assoggettamento volontario che gioca sull'abitudine, sulla dinamica consuetudinaria che si impone come una seconda natura.

Qui compare una responsabilità politica e sociale nel produrre e mantenere forme di sudditanza.

*Solitudo* e *habitus* sono due categorie centrali riguardo al tema della schiavitù che accomunano Spinoza a de La Boétie. Scrive quest'ultimo, parlando del regno turco: «le zèle et la passion de ceux qui sont restés, malgré les circonstances, les dévots de la liberté, restent communément sans effet, quel que soit leur nombre, parce qu'ils ne peuvent s'entendre. Les tyrans leur enlèvent toute liberté de faire, de parler et presque de penser, et ils demeurent isolé dans leurs rêves» (ivi: 64-66).

Per Spinoza, la solitudine è sia ciò che spinge gli individui a unirsi in comunità<sup>22</sup> poichè «senza l'aiuto reciproco gli uomini vivono necessariamente in estrema miseria e senza poter coltivare la ragione» (*TTP XVI*, 5), sia il pericolo che può celarsi in un regime politico non finalizzato alla libertà ma all'obbedienza, infatti «si può chiamare deserto, non società civile, quella società la cui pace dipende dall'inerzia dei sudditi, condotti al modo di un gregge, affinché imparino solo a servire» (*TP V*, 4).

L'esempio storico del regno turco rappresenta lo stato delle pecore inermi, in

<sup>21</sup> «se l'arcano più grande del regime monarchico e il suo più grande interesse è quello di ingannare gli uomini [...]» (*TTP Prefazione*, 7).

<sup>22</sup> «poichè però la paura della solitudine è in tutti gli uomini, dato che un uomo da solo non ha forze sufficienti per difendersi e per procurarsi le cose necessarie per vivere, gli uomini, dunque, desiderano per natura la condizione civile, né può accadere giammai che giungano a cancellarla del tutto» (*TP VI*, 1).

cui tutti sono schiavi e non sudditi della legge, e ciò garantisce la stabilità del regno proprio perchè si rende impossibile una manifestazione di dissenso.<sup>23</sup>

Il regno dispotico, che non governa su sudditi ma tiranneggia su schiavi, impone un ambiente politico in cui si impedisce la vita comune e la libera circolazione di pensieri,<sup>24</sup> e così plasma il popolo sul modello di un gregge, consolidando l'abitudine a vivere come schiavi.

Il tema dell'abitudine, dei costumi, e del rapporto di questi con la natura è una costante del pensiero filosofico, che presenza tanto nel mondo antico, si pensi ad Aristotele per il quale l'abitudine è «qualcosa di simile alla natura»,<sup>25</sup> quanto nell'epoca moderna (Montaigne, Charron, Hume etc.).

«Nul doute que la nature nous dirige là où elle veut, bien ou mal lotis, mais il faut avouer qu'elle a moins de pouvoir sur nous que l'habitude», riconosce La Boétie, e per questo «les hommes nés sous le joug, puis nourris et élevés dans la servitude, sans regarder plus avant, se contentent de vivre comme ils sont nés et ne present point avoir d'autres biens ni d'autres droits que ceux qu'ils ont trouvés; ils prennent pour leur état de nature l'état de leur naissance» (La Boétie: 48). La servitù è un *habitus* anche per gli Ebrei del *TTP* di Spinoza, imposta prima dai padroni egiziani, e consolidata poi nell'esercizio di pratiche, cerimonie religiose e obblighi, talmente radicata negli animi tanto da non essere riconosciuta come tale, infatti «assuefatti totalmente all'obbedienza, l'obbedienza dovette sembrar loro non tanto servitù, ma libertà» (*TTP XVII*, 25). Le cerimonie ripetute e l'obbedienza continua agiscono sui corpi ma anche sul desiderio, in modo che «nessuno desiderasse ciò che era negato, ma solo ciò che era prescritto» (*ibidem*).

Questo contribuisce a definire l'*ingenium* del popolo ebraico, rude, riottoso, ma allo stesso tempo dedito all'obbedienza.

È la consuetudine a vivere secondo un certo *ingenium*, quello dell'*alterius juris*, che modella e rende innocuo un individuo che, in caso contrario, non si assoggetterebbe. Ma solo se questo assoggettamento è mascherato come parvenza di libertà e, pertanto, viene desiderato.

<sup>23</sup> «L'esperienza sembra però insegnare che è nell'interesse della pace e della concordia che ogni potere sia affidato a uno solo. Non c'è Stato, infatti, che come il sultanato dei Turchi si sia conservato tanto a lungo senza notevoli mutamenti. E viceversa non vi furono mai Stati così poco duraturi, e così travagliati dai conflitti interni, come quelli democratici o popolari. Ma se la pace è servitù, barbarie e deserto, nulla è per gli uomini più miserevole della pace. Tra genitori e figli si danno, di solito, litigi più numerosi e più aspri che tra padroni e schiavi. Ma non è certo nell'interesse dell'economia domestica mutare il diritto paterno in dominazione e tenere i figli come schiavi. È invece nell'interesse della schiavitù, non della pace, trasferire ogni potere in uno solo» (*TP VI*, 4).

<sup>24</sup> I Turchi «ritengono empio persino il discutere e ottenebrano la capacità di giudizio dei singoli con tanti pregiudizi da non lasciar più posto, nella mente, alla sana ragione, sia pure per esprimere un dubbio» (*TTP Prefazione*, 6).

<sup>25</sup> *Rettorica I* 11, 1370a 6-7.

Nella misura in cui si riesce ad appiattire il desiderio di un individuo e a manipolare la sua *cupiditas* si innesca un meccanismo subdolo di assoggettamento della mente che lavora controllando le immagini e gli affetti. È chiara l'affermazione spinoziana:

è nell'interesse dello Stato che i suoi affari restino segreti e altre frasi simili, le quali, quanto più sono ammantate di una *parvenza di utilità*, tanto più vanno a finire in un'odiosa servitù (TP VII, 29).

L'immaginazione è ciò che guida il *conatus*, il desiderio è la stessa potenza dell'immaginazione.

La triangolazione tra l'immaginazione, il desiderio e l'assoggettamento volontario è resa possibile dall'antropologia spinoziana, che – se per qualche verso può ricordare quella aristotelica<sup>26</sup> – se ne distacca proprio sul ruolo del desiderio come spinta verso l'assoggettamento.

Il desiderio è per Spinoza l'essenza stessa dell'uomo e non una facoltà come per Aristotele<sup>27</sup> (unica, come espresso nel *De Anima* o tripartita in base alle funzioni dell'anima come nell'*Etica Nicomachea*). Se per entrambi il desiderio è indissolubilmente legato al movimento e all'azione che il soggetto compie per raggiungere il suo fine, la consequenzialità logica e ontologica tra esso e l'oggetto che persegue si inverte. L'antropologia aristotelica è teleologicamente intesa, il desiderio è sinonimo di mancanza per cui il soggetto appetisce ciò che la sua natura richiede: il suo bene, ciò che gli è utile, è il fine determinato dalla sua essenza. È l'oggetto l'origine del movimento. In Spinoza, invece, il desiderio non sancisce una mancanza ma è la forza stessa dell'individuo, pertanto precede al suo oggetto: «noi non siamo spinti verso qualcosa, non lo vogliamo, non lo appetiamo né desideriamo perché giudichiamo che sia buono; ma giudichiamo buono qualcosa perché siamo spinti verso di esso, lo vogliamo, lo appetiamo e lo desideriamo» (*Eth* III, pr. 9, schol.).

Per questo non è escluso nel sistema di Spinoza che il *conatus* si diriga verso ciò che è controproducente per la conservazione dell'individuo stesso, come il caso emblematico del suicidio.<sup>28</sup> Il problema che si pone è quello classico

<sup>26</sup> «son approche du désir comme essence ou puissance de l'homme doit beaucoup à la conception aristotélicienne d'un désir naturel inscrit dans la nature humaine qui le pousse à la fois à connaître et à "bien-vivre", et qui culmine dans la connaissance de Dieu comme destination finale de son existence» (Manzini, *Spinoza, une lecture d'Aristote*, cit., p. 36).

<sup>27</sup> Spinoza discute la concezione aristotelica del desiderio in KVII, 17.

<sup>28</sup> «Nessuno, dico, prova avversione negli alimenti o si uccide per necessità della propria natura, ma perchè costretto da cause esterne. Questo può farlo in molti modi: qualcuno si uccide perchè costretto da un altro che gli torce la destra con la quale aveva per caso afferrato una spada e lo costringe a dirigerla contro il suo stesso cuore; o perchè per ordine di un tiranno è costretto, come Seneca, ad aprirsi le vene, desiderando evitare con un male minore uno maggiore, o, infine, perchè delle cause esterne latenti dispongono la sua immaginazione e modificano il suo corpo in modo che egli assuma un'altra natura contraria alla prima, la cui idea non possa darsi nella mente» (*Eth* IV,

dell'acrasia,<sup>29</sup> ossia come sia possibile, pur vedendo il meglio, seguire il peggio; oppure come le cause esterne agiscano a tal punto da modificare i corpi tanto da spingere l'immaginazione a porre la propria distruzione come oggetto del desiderio.

Il *conatus* di ogni individuo, così come di un popolo, si dirige verso l'oggetto che accresce la propria potenza. Lo sforzo, individuale o collettivo, è quello di realizzare ciò che si immagina possa condurre alla letizia: «siamo spinti a promuovere il darsi di tutto ciò che *immaginiamo* conduca alla gioia» (*Eth* III, pr. 28, corsivo mio).

L'identificazione di questo oggetto non sempre avviene secondo i dettami della ragione e della conoscenza adeguata,<sup>30</sup> infatti, «se la natura avesse conformato gli uomini a desiderare soltanto ciò che la vera ragione consiglia, la società non avrebbe bisogno di nessuna legge», in quanto tutti desidererebbero ciò che realmente è loro utile. Invece la natura è molto diversa, ossia «nella maggioranza dei casi [...] tutti desiderano le cose e le giudicano utili per sola libidine e trascinati dalle passioni» (*TTP* V, 8).

Per questo motivo c'è bisogno di coercizioni che Mosè, non potendo agire sulla razionalità del popolo ebraico, opera sottoforma di riti e cerimonie istituzionalizzate, che creano quelle affezioni corporee e le relative pratiche che agiscono proprio sull'immaginazione.

I meccanismi immaginativi corrispondono a leggi determinate della natura dei corpi che investono la costituzione fisiologica del corpo e le pratiche consuetudinarie. La produzione delle immagini che occupano la mente dell'individuo singolo o della collettività non è estranea, quindi, alle modificazioni dei corpi e alle abitudini che implicano una ripetizione di pratiche e associazioni mentali. Il passaggio da un pensiero all'altro, così come l'associazione dell'idea di un beneficio con il suo oggetto, avvengono secondo l'abituale disposizione del corpo, con un meccanismo simile a quello per cui un romano associa alla parola *pomum* l'immagine del frutto<sup>31</sup> oppure un soldato associa alle orme di un cavallo un evento bellicoso.<sup>32</sup>

pr.20, schol.).

<sup>29</sup> Per approfondimenti a riguardo, si vedano Martin Lin, *Spinoza's Account of Akrasia*, «Journal of the History of Philosophy», 44, 2006, pp. 395 - 414; Eugene Marshall, *Spinoza on the Problem of Akrasia*, «European Journal of Philosophy», 18, 2010, pp. 41 - 59.

<sup>30</sup> Altro punto di contatto con la teoria di Aristotele, che afferma: «la tendenza muove invece anche contro la ragione, giacché il desiderio è una forma di tendenza. L'intelletto dunque è sempre retto, mentre la tendenza e l'immaginazione possono essere rette o non rette. Perciò è sempre l'oggetto della tendenza che muove, ma questo o è il bene o è ciò che appare come bene» (*De Anima* III, 10, 433a 26-29).

<sup>31</sup> «Come quando, ad esempio, dal pensiero della parola *pomum* un romano passa immediatamente al pensiero di un frutto che non ha alcuna somiglianza con quel suono articolato né qualcosa in comune, se non che il corpo dello stesso uomo è stato affetto spesso da queste due cose» (*Eth* II, pr. 18, schol.).

<sup>32</sup> «Un soldato, viste sulla sabbia le impronte di un cavallo, passerà subito dal pensiero del

Anche la vita politica si nutre di forza immaginativa e desiderativa.

È interessante, a proposito, seguire la linea tracciata da Frédéric Lordon in *Capitalisme, désir et servitude*. Partendo dall'assunto spinoziano secondo cui il desiderio di affermazione è il motore che muove la società, Lordon sottolinea come la manipolazione del desiderio renda possibile che il fine sia l'annullamento nel padrone, il proprio «passionale» asservimento e l'allineamento del proprio *conatus* a quello del padrone.

Il testo di Lordon è fondamentale proprio perché, seguendo le tesi di Spinoza, non appiattisce l'origine della schiavitù su una discutibile «menomazione» della ragione che deterministicamente irrigidisce la polarità tra saggio e volgo (padrone e servo), ma fa propria l'idea che sia la vita passionale al centro dell'attenzione e che da questa scaturisca una certa forma di governo.

Scrivendo Lordon: «comment les hommes se tiennent à une entité souveraine et à ses normes, c'est une question de philosophie politique. Dans quelle combinaison de désirs et d'affects, c'est une question de philosophie politique spinoziste» (2010: 86).

Lordon – che utilizza categorie spinoziane e marxiane per mostrare come il lavoratore sia legato al suo capo dall'orientamento imposto al suo *conatus* dal sistema capitalistico, che lo fissa sui beni di consumo e sull'immagine del denaro, – rifiuta la categoria di «servitù volontaria» preferendole la dicitura «schiavitù passionale», a suo avviso più adatta al sistema spinoziano, nel quale la volontà autodeterminantesi viene esclusa dalla catena causale degli affetti nella quale si trovano i modi eteronomamente diretti. Secondo Lordon, il rifiuto dell'eteronomia del desiderio sulla base di un controllo sovrano della *volontà* – caratteristica del pensiero individualista – conduce La Boétie a parlare di servitù *volontaria*. A questo si oppone la lettura di Spinoza che dà Lordon, secondo il quale «les véritables chaînes sont celles des nos affects et des nos désirs. La servitude volontaire n'existe pas. Il n'y a que la servitude passionnelle. Mais elle est universelle» (ivi: 33).

Il «paesaggio passionale» che analizza Lordon, quello del capitalismo, è strutturato in maniera tale da mobilitare i corpi – e i loro *conatus* – in direzione di una «colinéarité», vale a dire orientare il *conatus* del lavoratore «à la direction du *conatus* patronale» (ivi: 54).

Il signore – il tiranno, il capitalista – riempie con la propria immagine – con l'immagine della sicurezza che può garantire o con l'immagine del denaro –<sup>33</sup> lo sforzo conativo degli individui, strutturalmente vuoto e generico, di un oggetto associato all'idea di una gioia. Gli affetti che spingono verso l'obbedienza vengono soprattutto dal di fuori «par exemple d'un amour localisé

cavallo a quello del cavaliere e poi a quello della guerra» (ivi).

<sup>33</sup> «Il denaro ha portato un vero compendio di tutte le cose, onde è avvenuto che la sua immagine occupi di solito in sommo grado la mente del volgo, che difficilmente può immaginare una qualsiasi specie di gioia senza associarla all'idea dei soldi come causa» (*Eth IV*, cap. XXVIII).



– un affect de joie accompagné de l'idée d'une cause extérieure. J'obéis au maître parce que le maître est la cause imaginée (ou réelle) de bienfaits que j'aime et qui m'affectent de joie» (ivi: 97).

Il lavoratore è legato al padrone a tal punto da allineare il proprio *conatus* con quello del signore, in quanto legato ad esso attraverso un beneficio, suffragato dal sentimento di gioia nell'idea di raggiungerlo e di tristezza nella paura di perderlo. Tra le modalità di assoggettamento espresse da Spinoza, quella che lega il servo al padrone attraverso un beneficio investe sia il corpo – luogo delle affezioni – che la mente, luogo delle immagini.

L'immagine del beneficio da ottenere associata al signore che lo può elargire modifica la mente dell'uomo in direzione da ritenere utile per sé l'assoggettamento, da ricercare la servitù come oggetto paradossale del desiderio: «c'est cet effroyable paradoxe qu'il faut affronter: la servitude est bien un objet paradoxal en ce qu'elle enveloppe, dans sa négativité, quelque chose qui est naturellement désiré» (Bove 1996: 180).

Le cause esterne possono modificare la *cupiditas*: «cause esterne latenti dispongono la sua immaginazione e modificano il suo corpo in modo che egli assuma un'altra natura contraria alla prima, e la cui idea non possa darsi nella mente» (*Eth* IV, pr. 20 schol.).

Le cupidità degli individui seguono dalla natura delle cose esterne quando la conoscenza che le guida è inadeguata, per cui l'uomo non ne è la causa, e piuttosto che agire patisce. Il legame che c'è tra la potenza, il desiderio e la conoscenza adeguata si svela in modo netto nella conclusione del II capitolo dell'Appendice di *Etica* IV: le passioni, ossia le cupidità che seguono dalle cause esterne, indicano sempre la nostra impotenza, caratteristica della servitù.

La manipolazione del desiderio, propria del capitalismo, si dirige secondo vettori che investono passioni tristi e affetti di gioia: «l'aiguillon de la faim était un affect salarial intrinsèque, mais c'était un affect triste; la joie consumériste est bien un affect joyeux, mais il est extrinsèque» (Lordon 2010: 76).

Speranza e timore sono affetti che, prodotti dalla catena necessaria di condizionamenti esterni che costituisce già da sempre l'individuo, ne modificano l'*ingenium*, tanto da rendere il popolo – o l'individuo – disponibile, atto a farsi soggiogare.

Il rapporto schiavistico può definirsi come in equilibrio tra due poli, ognuno dei quali viene modificato dalla relazione, nel senso di un aumento dell'ambizione per il padrone e una diminuzione della potenza per il servo.

Su questi due affetti si gioca il discrimine tra l'obbedienza e il consenso, e così si può rileggere la dialettica tra *obedientia* e *obtemperantia*. Posto che in entrambi i casi l'adesione a un comando non potrà mai essere decisa arbitrariamente dal soggetto, in quanto l'individuo è costituzionalmente aperto e soggetto a incontri necessari che ne condizionano i movimenti, il filo su cui corre la differenza tra le due modalità di adesione ritorna sugli affetti che la

governano: «contrainte et consentement ne se différencient pas par la topologie – l'extérieur contre l'intérieur – mais par la nature des affects qui leur sont respectivement associés: tristes ou joyeux» (ivi: 117).

## 7. Conclusione

Le modalità con cui Spinoza si occupa della condizione schiavile si costruiscono utilizzando in maniera sapiente modelli classici, rinvenibili nella prima tematizzazione dell'argomento risalente ad Aristotele.

Dalle definizioni e dai luoghi testuali in cui ciò avviene si può trarre un'immagine dello schiavo che investe sia le ragioni della sua adesione ad un comando (se mosso da affetti o spinto dalla consapevolezza razionale), sia il fine del rapporto in cui è inserito (il vantaggio di chi comanda o l'interesse del subordinato).

Le modalità dell'assoggettamento che mantengono un individuo, o un popolo, in schiavitù consistono in una modificazione della mente degli individui, tramite i meccanismi dell'immaginario e indirizzamento del desiderio, che li conduce ad acconsentire a una condizione radicalmente contraria a quella dell'essere umano. Negli ultimi anni le riflessioni di studiosi francesi quali Bove e Lordon si sono concentrate sul desiderio in quanto radice dell'adesione a un regime che, se simula di offrire la condizione di libertà – ovvero permettere agli individui di perseguire il proprio utile – in realtà, dietro l'immagine di un beneficio, dirige i movimenti conativi dei subordinati verso un accrescimento della propria potenza.

A mio avviso, tale paradigma di assoggettamento associa non solo il tiranno descritto da La Boétie e il regime capitalistico analizzato da Lordon, ma coinvolge anche il padrone nel sistema aristotelico.

Se, però, dal testo aristotelico Spinoza può trarre e riutilizzare esempi di gestione politica che esemplificano le condizioni di schiavitù, l'antropologia alla base dell'assoggettamento volontario è radicata nella modernità della sua originale proposta circa il desiderio.

L'insieme di questi modelli esplicativi rende i testi spinoziani un utile strumento per la lettura critica di attuali fenomeni sociali, politici ed economici.

## Riferimenti bibliografici

Abbreviazioni utilizzate:

*KV*: *Korte Verhandeling*

*Eth*: *Ethica*

pr.: *propositio*

schol.: *Scholium*

cap: *caput*

*TTP: Tractatus theologico-politicus*

*TP: Tractatus politicus*

ARISTOTELE

2008 *L'anima*, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano.

2007 *Politica*, a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma.

1992 *Retorica*, a cura di A. Plebe, Laterza, Roma-Bari.

LA BOÉTIE, E.

2007 *Discours de la servitude volontaire*, trad. di G. Pintorno, La Vita Felice, Milano.

BERTI, E.

1997 *Il pensiero politico di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari.

BOVE, L.

2007 «*Il desiderio di non essere comandati. Moltitudine e antropogenesi*», In Caporali-Morfinovisentin (a cura di) 2007.

1996 *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Vrin, Paris.

CAPORALI, R.

2007 *Spinoza. Individuo e Moltitudine*, Il Ponte Vecchio, Cesena.

2010 *La pazienza degli esclusi*, Mimesis, Milano.

CRISTOFOLINI, P.

2009 *La scienza intuitiva di Spinoza*, ETS, Pisa.

1985 «*Esse sui juris*» e scienza politica», *Studia Spinozana* 1, 53-71.

DEL LUCCHESE, F.

2010 (a cura di) *Storia politica della moltitudine. Spinoza e la modernità*, DeriveApprodi, Roma.

2004 *Tumulti E Indignatio: Conflitto, Diritto e Moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Mimesis, Milano.

FINLEY, M.I. (A CURA DI)

1990 *La schiavitù nel mondo antico*, Laterza, Roma-Bari.

FISCHBACH, F.

2014 *La Production Des Hommes: Marx Avec Spinoza*, Vrin, Paris.

ILLUMINATI, A.

2003 *Del Comune. Cronache del general intellect*, Manifestolibri, Roma.

1996 *Averroè e l'intelletto pubblico*, Manifestolibri, Roma.

JAQUET, C. - MOREAU, P-F. (a cura di)

2012 *Spinoza transalpin : Les interprétations actuelles en Italie*, Publications de la Sorbonne, Paris.

LIN, M.

2006 «*Spinoza's Account of Akrasia*», *Journal of the History of Philosophy* 44, 395-414.

LORDON, F.

2010 *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, La fabrique, Paris.

MANZINI, F.

2009 *Spinoza, une lecture d'Aristote*, PUF, Paris.

MARSHALL, E.

2010 «*Spinoza on the Problem of Akrasia*», *European Journal of Philosophy* 18, 41-59.

MATHERON, A.

2009 *Scritti su Spinoza*, a cura di Del Lucchese, Mimesis, Milano.

1977 «Femmes et serveurs dans la démocratie spinoziste», *Revue Philosophique de la France Et de l'Étranger* 167, 181–200.

1969 *Individu et communauté chez Spinoza*, Les Editions de Minuit, Paris.

MONTAG, W.

2007 «Imitating the affects of beasts: interest and inhumanity in Spinoza», in Caporali-Morfinovisentin (a cura di) 2007.

NEGRI, A.

2006 *Spinoza. L'anomalia selvaggia - Spinoza sovversivo - Democrazia ed eternità in Spinoza*, DeriveApprodi, Roma

SPINOZA, B.

2009 *Opere*, a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano.

TOSSEL, A.

1984 *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité théologico-politique*, Aubier, Paris.

TOTARO, P.

2009 *Instrumenta mentis. Contributi al lessico filosofico di Spinoza*, Olschki, Firenze.

VISENTIN, S.

2010 «Paura delle masse e desiderio dell'uno», in F. Del Lucchese (a cura di) *Storia politica della moltitudine. Spinoza e la modernità*, DeriveApprodi, Roma.

WOLFSON, H.A.

1999 *La philosophie de Spinoza*, Gallimard, Paris.