

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA

Dottorato di Ricerca in Filosofia e Antropologia

Ciclo XXVII

**INDIVIDUO E RELAZIONE
NELLA FILOSOFIA DI SPINOZA**

COORDINATRICE:
CH.MA PROF. SSA BEATRICE CENTI

TUTOR:
CH.MO PROF. ITALO TESTA

DOTTORANDA: SANDRA MANZI-MANZI

la forme n'est pleinement ce qu'elle est qu'en relation avec un dehors:
le rapport individuant n'a lui-même de réalité *qu'en rapport*
François Zourabichvili, *Une physique de la pensée* 2002¹

¹ François Zourabichvili 2002A, *Spinoza. Une physique de la pensée*, Paris, PUF, p. 107.

INDICE

Tavola delle abbreviazioni

INTRODUZIONE	6
1. SPINOZA E IL CONFLITTO DELLE INTERPRETAZIONI	29
1.1. L'uso delle categorie storiografiche	34
1.2. Cosa significa «Spinoza oggi»?.....	37
1.3. Il problema del rapporto tra sostanza e modi.....	44
1.3.1. La sostanza indifferenziata e l'assolutizzazione del finito	49
1.3.2. Tra dogmatismo e criticismo	60
1.3.3. La metodologia e i termini del problema.....	63
1.4. La ragione. Oggettivo e soggettivo.....	68
2. INDIVIDUO E RELAZIONE.....	80
2.1. <i>Principium individuationis?</i>	83
2.1.1. Logica e fisica dell'individuazione.....	88
2.2. Dall'individuazione all'individualità	95
2.2.1. Logica genetica.....	99
2.2.2. <i>Individuum</i>	101
2.3. La genealogia della ragione	104
2.3.1. Intelligibilità e <i>commercium</i>	106
2.3.2. <i>Relatio</i> e <i>denominatio extrinseca: entia rationis</i>	106
2.4. <i>Aliquid commune statuendum est: la fisica spinoziana</i>	117
2.4.1. Comunità come individuo complesso.....	118
2.4.2. «Homo, ut reliqua individua...».....	120
3. INFANZIA E DISTINZIONE.....	130
3.1. «Né impulso nell'anima né forma riconoscibile nel corpo»	132
3.1.1. «Padri e figli» allo specchio nell' <i>Ethica</i> di Spinoza.....	135
3.2. Il <i>puer</i> tra contingenza, immaginazione e memoria.....	138
3.2.1. <i>Infans, puer, adolescens</i> : la 'persistenza' degli affetti e l'esperienza.....	142
3.3. «In hac vita igitur apprime conamur, ut Corpus infantiae in aliud...».....	150
3.3.1. Il <i>puer</i> e il <i>sapiens</i>	154
3.4. <i>Corpus infantiae</i> . Sulla natura umana in Spinoza	157
3.4.1. L'educazione e l'accettazione dell'infanzia	162
3.4.2. La conoscenza delle leggi della natura umana	167
CONCLUSIONE: AUTONOMIA E CONOSCENZA RELAZIONALE	171

BIBLIOGRAFIA	173
A. SPINOZA – FONTI E PRINCIPALI EDIZIONI CRITICHE	173
A.1. PRINCIPALI TRADUZIONI	174
A.2. PRINCIPALI COMMENTARI	174
A.3. LESSICI	174
A.4. BIBLIOGRAFIE E STRUMENTI DI CONSULTAZIONE	175
B. ALTRE FONTI	175
C. FONTI CONTEMPORANEE E STUDI	177

TAVOLA DELLE PRINCIPALI ABBREVIAZIONI

Opere di Spinoza

- OP:* *B.d.S. Opera Posthuma, quorum series post Praefationem exhibetur (editio princeps)* 1677, Amsterdam.
- NS:* *De Nagelate Schriften van B.d.S. (versio belgica)* 1677, Amsterdam.
- G:* *Spinoza Opera* 1924-1926, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von Carl Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters Universität, 4 Bde. (rist. anastatica 1972, con un quinto volume, *Supplementa*, 1985-1987).
- TIE:* *Tractatus de intellectus emendatione*, in EDIZIONE GRS: *Œuvres I, Premiers écrits* 2009, texte établi par Filippo Mignini, Paris, PUF, pp. 19-155. Si indica la corrispondenza con l'edizione GEBHARDT, vol. II, e il numero di paragrafo come dall'edizione curata da BRUDER.
- KV:* *Korte Verhandeling van God de Mensch en deszelvs welstand*, in EDIZIONE GRS: *Œuvres I, Premiers écrits* 2009, texte établi par Filippo Mignini, Paris, PUF, pp. 157-474. Si indica la corrispondenza con l'edizione Gebhardt, vol. I.
- PPC e CM:* *Principia Philosophiae Cartesianae e Cogitata Metaphysica*, in GEBHARDT, vol. I.
- TTP:* *Tractatus Theologico-Politicus*, in EDIZIONE GRS: *Œuvres III, Tractatus Theologico-Politicus / Traité Théologico-Politique* 1999, texte établi par Fokke Akkerman, Paris, PUF.
- Eth:* *Ethica more geometrico demonstrata*, in GEBHARDT, vol. II; ove indicato, si fa riferimento a CRISTOFOLINI, Paolo 2014 (ed. critica), *Ethica / Etica*, Pisa, ETS.
- TP:* *Tractatus Politicus*, in EDIZIONE GRS: *Œuvres V, Tractatus Politicus / Traité Politique* 2005, texte établi par Omero Proietti, Paris, PUF; ove indicato, si fa riferimento a CRISTOFOLINI, Paolo 2004² (ed. critica), *Tractatus politicus / Trattato politico*, Pisa, ETS.
- CGE:* *Compendium Grammatices Linguae Hebrae*, in GEBHARDT, vol. I.
- Ep:* *Epistolae*, in GEBHARDT, vol. IV.

Per le traduzioni italiane delle opere di Spinoza, ove non diversamente specificato, si fa sempre riferimento a: MIGNINI, Filippo, PROIETTI, Omero 2009³ (a cura di), *Opere*, Milano, Mondadori; GIANCOTTI, Emilia 1988, 2004⁴ (a cura di), *Etica. Dimostrata con ordine geometrico*, Roma, Editori Riuniti; TOTARO, Pina, 2013 (a cura di), *Compendio di grammatica della lingua ebraica*, traduzione italiana e note di Massimo Gargiulo, Firenze, Olschki.

Abbreviazioni Ethica

app. = appendix	dem. = demonstratio	præf. = praefatio
ax. = axioma	expl. = explicatio	schol. = scholium
c. = caput	n. = nota	lem. = lemma
cor. = corollarium	post. = postulatum	
def. = definitio	pr. = propositio	

INTRODUZIONE

Dans le spinozisme une fois développé il n'y a guère de place
pour une exposition séparée de la méthode:
le système lui-même n'est rien d'autre que le procès d'établissement du vrai
et bien loin qu'un organon puisse préparer le terrain de la métaphysique,
c'est la métaphysique elle-même qui est la méthode.

Pierre-François Moreau, *Métaphysique de la substance et métaphysique des formes* 1989²

Iniziare uno studio sul pensiero di Spinoza trattando contestualmente della sua diffusione, appropriazione, fecondità nel tempo è ormai divenuto un *topos* comune della letteratura specialistica. Tale tratto è a tal punto condiviso dalla critica che il rischio di assumerlo a propria volta è quello d'incorrere nella ripetizione ed, eventualmente, nella scarsità e parzialità dell'informazione provvista. Corriamo volentieri, però, questo rischio per la seguente ragione: l'analisi delle categorie e delle classificazioni filosofiche ci informa della loro storicità ossia del loro uso all'interno di un campo di forze che contribuiscono esse stesse a formare. La nostra contemporaneità, soggetta ai necessari e al contempo contingenti interessi in gioco, non è ovviamente estranea a questo meccanismo, sebbene possa contare sull'irriducibilità delle proprie caratteristiche a quelle di epoche passate e su 'una maggiore sensibilità storico-critica', rintracciabile nella progressiva specializzazione delle indagini di e su 'la storia della filosofia', insieme alla messa a punto di criteri ermeneutici, filologici, storici, sociologici, teorici che le conferiscono l'abito di scientificità. La ricerca attuale può fare affidamento, inoltre, su un puro criterio quantitativo nell'interpretazione della filosofia di Spinoza: indici, commentari, edizioni, documenti in precedenza non disponibili. Ci sono, però, delle motivazioni ulteriori che ci spingono a procedere, in maniera

² *Métaphysique de la substance et métaphysique des formes*, in Groupe de Recherches Spinozistes, *Méthode et Métaphysique*, «Travaux et documents», 2, Paris, PUPS, p. 9.

preliminare, nella direzione di una ricognizione selettiva della recezione: non solo è possibile apprendere dalle diverse modalità di lettura e appropriazione dei testi spinoziani che si sono avvicinate nel corso del tempo, ma anche contestualizzare le linee di indagine della ricerca contemporanea sullo sfondo di quelle precedenti.

Un simile approccio è motivato da quella che è stata chiamata ‘una doppia rivoluzione spinozista’, fatta iniziare convenzionalmente negli anni sessanta³. Una tale espressione è di certo giustificata dalla quantità e dalla qualità dei testi pubblicati in Europa e al di là dei confini europei nell’ultimo cinquantennio, dedicati al filosofo olandese, al suo tempo e alle tradizioni che informano il suo pensiero, così come al confronto con i contemporanei e con la recezione successiva. Si è spesso enfatizzato l’impatto che i testi del biennio 1968-1969, sviluppati in maniera indipendente, hanno avuto sugli studi spinozisti in Francia, riconoscendo loro una forte innovazione concettuale sulla scorta di analisi filologiche e storiche che, dalla *Spinozakritik* della seconda metà dell’Ottocento, hanno costituito la base stessa di questo rinnovamento⁴. Non è da trascurare neanche il circolo virtuoso che si è creato dopo gli anni sessanta tra produzione filosofica e il lavoro di edizione dei testi, in particolare per quanto riguarda l’approccio storico-genetico nell’analisi delle opere di Spinoza⁵. La tendenza a leggere gli scritti giovanili alla luce del ‘capolavoro della maturità’, l’*Ethica*, è stata infatti corretta da un’attenzione alle varie fasi di elaborazione del pensiero spinoziano, combattendo la tentazione alla quale tanti interpreti hanno ceduto, quella di attribuire all’*ordo geometrico* l’intemporalità delle dimostrazioni euclidee. La progressiva

³ Pierre-François Moreau, Claude Cohen-Boulakia, Mireille Delbraccio 2012 (dir.), *Lectures contemporaines de Spinoza*, Paris, Presses de l’université Paris-Sorbonne, *Avant-propos* p. 8.

⁴ Sulla *Spinozakritik* di metà Ottocento vedi *infra*, cap. 1, §1.3.2., §1.3.3.

⁵ Cfr. in particolare l’edizione della *Korte Verhandeling* curata da Filippo Mignini 1986, *Korte Verhandeling / Breve trattato*, edizione critica, trad. it. e apparati a cura di Filippo Mignini, L’Aquila, Japadre. Cfr. Omero Proietti 1985, «*Adulescens luxu perditus*». *Classici latini nell’Opera di Spinoza*, «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», 77 (2), pp. 210-257 e prima ancora Fokke Akkerman 1980, *Studies in the Posthumous Works of Spinoza on Style, Earliest Translation and Reception, Earliest and Modern Edition of Some Texts*, Groningen, Groningen University; lo studio di Akkerman propone più emendazioni dell’edizione classica delle opere di Spinoza a cura di Carl Gebhardt (Heidelberg 1925), con un accurato confronto tra l’edizione latina (*editio princeps*) e la versione olandese (*versio belgica*) del 1677.

conoscenza del dibattito filosofico, scientifico, politico dell'epoca ha condotto ad una contestualizzazione e storicizzazione del lessico utilizzato da Spinoza, variando quest'ultimo a seconda dei destinatari dei testi e convergendo nell'*Ethica* in un sincretismo linguistico⁶. Si è infine dato maggiore peso ai cambiamenti che Spinoza apporta alle diverse tradizioni rintracciabili nell'uso dei termini del capolavoro spinoziano: queste sono infatti subordinate, rimaneggiate e concatenate secondo una nuova logica (*volgens de waare Logicam*) di pensiero che si serve di una modalità di narrazione, di un'articolazione della sintassi e del procedimento dimostrativo allo scopo di elaborare una propria *Philosophia*, chiamata *Ethica*, in grado di realizzare il progetto giovanile: *nomina ex rebus judicare*⁷. Spinoza, nel *Tractatus theologico-politicus*, aveva già suggerito un metodo d'interpretazione di un testo scritto che prestasse attenzione ai diversi sensi di un termine, in relazione al contesto, all'uso della lingua, e ad altre affermazioni più o meno conciliabili con i significati delle parole esaminate. Gli studi contemporanei, pur rispecchiando le specificità di ogni opera, hanno messo in connessione la «vera logica», proposta nella *Korte Verhandeling* «in conformità con le suddivisioni della natura», e la vera *methodus*, basata su «un'idea vera» nel *Tractatus de intellectus emendatione*, con l'*ordo* e la *ratio* d'interpretazione della natura e delle Sacre Scritture, nell'*Ethica* e nel *Tractatus theologico-politicus*⁸.

Tra i testi del biennio 'rivoluzionario' francese, l'opera monumentale di Martial Guérout, *Spinoza. Dieu. Éthique I*⁹, è quella che contribuisce in maniera decisiva alla

⁶ Cfr. Piet Steenbakkers 1994, *Spinoza's Ethica From Manuscript to Print Studies on Text, Form and Related Topics*, Assen, Van Gorcum.

⁷ Cfr. *CM* (G II, 235); la 'vera logica' è menzionata in *KV*, I, 7 (G I, 46); sul tentativo spinoziano di creare un 'nuovo linguaggio' cfr. François Zourabichvili 2002A, *Spinoza. Une physique de la pensée*, Paris, PUF.

⁸ In parte Hubertus Hubbeling 1964, *Spinoza's methodology*, Assen, Van Gorcum; Franco Biasutti 1979, *La dottrina della scienza in Spinoza*, Bologna, Pàtron; Saccaro Del Buffaro 2004, *Alle origini del panteismo. Genesi dell'Ethica di Spinoza e delle sue forme di argomentazione*, Milano, Franco Angeli; Adrien Klajnman 2006, *Méthode et art de penser chez Spinoza*, Paris, Kimé.

⁹ *Spinoza, I. Dieu. Éthique I*, Paris, Aubier-Montaigne; anche il secondo volume *Spinoza, II. L'âme. Éthique II*, è redatto nel 68-69 ma pubblicato solo nel 1974. Del terzo volume previsto, dedicato a *Eth* III, IV e V, Gilles Deleuze ha presentato l'introduzione generale di Guérout, rimasta incompiuta, cfr. *Le 'Spinoza' de Martial Guérout*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 167 (3), (Juillet-Septembre 1977), pp. 285-302.

valorizzazione dell'interna struttura del sistema spinoziano, della sua evoluzione e della coerenza delle sue argomentazioni, sebbene già da questo primo volume di una triade programmata e non conclusa si evinca la priorità attribuita all'ontologia e all'epistemologia¹⁰. Alexandre Matheron, con *Individu et communauté chez Spinoza*¹¹, e Gilles Deleuze, con *Spinoza et le problème de l'expression*¹², completano idealmente il procedimento strutturale di Guérault, apportando nel contempo delle integrazioni significative. Matheron propone infatti un'analisi architeturale dei concetti senza rinchiuderli in un sistema chiuso, spostando il baricentro delle indagini dalla metafisica e gnoseologia alla teoria delle passioni, l'etica e la politica. Deleuze suddivide il suo lavoro secondo quelle che sono considerate le tre dimensioni della filosofia di Spinoza: ontologia, epistemologia, antropologia politica. Sia Deleuze che Matheron ricercano una teoria dinamica di costituzione del reale nei testi senza rimanere legati ad un'ontologia che si supponga contenuta nella sola Prima Parte dell'*Ethica*: Deleuze, infatti, pur concentrandosi su uno dei concetti più discussi della metafisica spinoziana, gli *Attributa*, elementi genealogici della sostanza e dei modi, lo trasforma secondo una lettura 'espressionista' e 'dinamica' che si regge su una sostantivizzazione e concettualizzazione del verbo *exprimere*, le cui occorrenze percorrono quasi l'intera *Ethica*. In particolare, dallo scolio della Proposizione 7 della Prima Parte, un corpo e l'idea di questo corpo, *modi* finiti degli attributi estensione e pensiero, sono una sola e medesima cosa, ma espressa in due *modi* o maniere (*duobus modis expressa*): l'espressione diviene così il *trait d'union* della triade di sostanza, attributi e modi. Matheron dedica alle prime due parti dell'*Ethica* un'ottantina di pagine su circa seicento di *Individu et communauté*¹³ e introduce sin dalle prime battute il concetto di *conatus* e del corrispettivo *jus naturalis*, tra quello di *substantia* e d'*individuum*. Sia

¹⁰ Priorità che Guérault, citando le parole rivolte da Spinoza a Willem Blijenbergh, attribuisce allo stesso filosofo, cfr. *Le 'Spinoza' de Martial Guérault*, cit., p. 286.

¹¹ Alexandre Matheron 1969 (1988²), *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Éditions de Minuit.

¹² Gilles Deleuze 1968, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit.

¹³ Pierre-François Moreau, Laurent Bove 2000, *À propos de Spinoza. Entretien avec Alexandre Matheron (20 juin 1997)*, «Multitudes», 3, pp. 169-200: 171.

Deleuze che Matheron si confrontano con i termini portanti del sistema dell'*Ethica*, in accordo con il processo di autonomizzazione della dottrina di Spinoza in atto in quegli anni, ma entrambi vanno oltre l'esigenza di indipendenza concettuale e oltre l'architettura monumentale concepita da Guérault. Quest'ultimo è in effetti estremamente preciso nel ricusare le critiche sulla coerenza dello spinozismo e sulla lettura cosiddetta 'idealista' e 'soggettiva' degli attributi in Spinoza, con l'obiettivo di restituire al filosofo la sua lingua e le sue forme di argomentazione, prestando attenzione alla connessione delle parole prima di assegnare un senso al singolo termine. Ne va infatti della concezione stessa di una storia della filosofia, tema che, vedremo nel primo capitolo, attraversa in maniera particolare il dibattito francese degli anni cinquanta, tra una prospettiva «genetico-strutturale» e una invece «esistenzialista», tra un principio cosiddetto «oggettivo» del filosofare e uno «soggettivo», tra una genesi interna e logica delle strutture *contra* una genesi temporale del «pensiero vissuto» di un autore che si faccia «esperienza interiore». Nell'applicare lo stesso metodo dell'*ordre des raisons* a Descartes e a Spinoza, Guérault si oppone a una lunga tradizione accademica che metteva in ombra il secondo alla luce del primo, in contrasto esplicito anche con il metodo di Ferdinand Alquié, la cui ricerca dell'*ordre des raisons* è prima di tutto esperienza coscienziale, secondo un modello di verità improntato alle *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animæ immortalitas demonstratur* di Descartes (cap. 1, §1.4.)¹⁴. Sullo sfondo di questo dibattito risulta più chiara l'esigenza di rendere 'autonomo' il pensiero spinoziano ed anche, in parte, la 'passione' predominante degli interpreti per la metafisica e l'epistemologia di Spinoza.

Negli anni sessanta altri lavori, come quello di Hubertus Hubbeling in Olanda e di Edwin Curley in America, sono parimenti interessati a sondare la metodologia e la metafisica di Spinoza nella loro specificità, l'uno sulla base del riconoscimento di una visione realista degli uomini e della società e di una complementarità tra metodo e

¹⁴ Cfr. Ferdinand Alquié 1950, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, Puf; ID. 1956, *Notes sur l'interprétation de Descartes par l'ordre des raisons*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 61, 3/4 (Juillet-Décembre 1956), pp. 403-418 e Martial Guérault 1953, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 2 voll.

contenuto; l'altro traducendo (forse in parte tradendo, secondo i principi di Guérout) il linguaggio della Prima Parte dell'*Ethica* in quello della metafisica contemporanea¹⁵.

L'attenzione per la metafisica di Spinoza costituisce infatti un oggetto d'indagine d'interesse di per sé, perché, se non dell'ordine del fraintendimento, le interpretazioni che si sono avvicinate sulla *substantia*, l'*attributum* e il *modus*, per non parlare della concezione del *Deus*, tramandata nella formula del *Deus sive Natura*, sono almeno dell'ordine dell'equivocità, della contrapposizione e infine della polemica¹⁶. Le difficoltà che la metafisica di Spinoza e il *mos geometricus* comportano sono in effetti riconosciute in maniera costante nella storia della ricezione, come testimonia anche un altro testo degli anni cinquanta in Francia che, confrontandosi come Guérout e Alquié con l'*histoire de la philosophie*, fa di Spinoza l'*exemplar* (e non l'*exemplum*) di una certa maniera di praticare la storia delle idee filosofiche: nella proposta di Jean-Toussaint Desanti l'approccio strutturale-genetico non è solo logico né diacronico ma anche espresso dal contesto della società in cui il pensiero si sviluppa, nei suoi aspetti scientifici, economici, sociali e politici. Come Alquié e a differenza di Guérout, Desanti, in *Introduction à l'histoire de la philosophie*, non trova conciliazione negli opposti della filosofia di Spinoza, poiché la contraddizione è individuata all'interno della teoria dell'essere, tra i concetti, «essenziali allo spinozismo», di *infinituum* e *individuum*. La scienza intuitiva della Quinta Parte farebbe infatti svanire il carattere razionale della filosofia di Spinoza nel vuoto dell'intuizione «la plus vide», portando con sé nell'abisso non solo l'individuo, ma la natura tutta intera¹⁷.

¹⁵ Hubertus Hubbeling 1964, *Spinoza's methodology*, Assen, Van Gorcum; Edwin Curley 1969, *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*, Cambridge, MA, Harvard University Press. Cfr. il lavoro di Konrad Haecker 1978, *Spinozas allgemeine Ontologie* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft), che suddivide in due gruppi gli interpreti dell'ontologia spinoziana, ontologia ristretta alla Parte Prima dell'*Ethica*, tra coloro che collegano la metafisica spinoziana a quella contemporanea e coloro che la interrogano alla luce del sistema filosofico. Sul testo di Haecker e sulla dottrina degli attributi come momento 'aporetico' dell'ontologia spinoziana nella tradizione interpretativa, cfr. Omero Proietti 1984, *Distinzione formale e teoria degli attributi in Baruch Spinoza*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 76, 3, pp. 374-384.

¹⁶ Come prospettiamo nel cap.1, a partire da §1.1. e §1.3.

¹⁷ Jean-Toussaint Desanti 2006 (1956), *Introduction à l'histoire de la philosophie* Paris, PUF, cfr. *infra*, cap 1, §1.4.

La concezione della metafisica all'interno del sistema spinoziano è stata dunque al centro del rinnovamento degli studi o della prima tappa della 'doppia rivoluzione' spinozista. Negli anni sessanta, però, non è unicamente da una prospettiva metafisica o epistemologica che si affronta il pensiero «forte e difficile» spinoziano. Sono infatti le ricerche sulla politica e l'immaginazione come elementi essenziali della teoria a costituire la chiave di volta dell'indagine sia sulla consistenza interna dello spinozismo, sia sul rapporto con le differenti tradizioni che lo hanno costituito. In Francia Louis Althusser, pur dedicando pochissime pagine a Spinoza, ha riconosciuto una storia sotterranea dello spinozismo che ha agito, attraverso i secoli, «nell'ideologia politica e religiosa (il deismo) e nelle scienze»¹⁸. A partire dal classico Vernière, tale storia è stata ricostruita, anche di recente, da studi che hanno valorizzato l'apporto dello spinozismo in materia di religione e politica nella corrente dell'illuminismo europeo, fino al romanticismo e all'idealismo tedesco¹⁹. Ma «il forte impulso teoretico»²⁰ di Althusser ha soprattutto dato inizio a una serie di ricerche che hanno preso in considerazione la capacità del pensiero spinoziano di fornire elementi per una scienza del sociale, del fatto religioso, del potere istituzionale. Laddove il «magistero storiografico e interpretativo»²¹ di Guérault restituisce autonomia al sistema manifestandone le strutture e analizzando i corrispettivi spinoziani dell'ontologia e dell'epistemologia, le tesi di Matheron e Deleuze si concentrano sulle ragioni pratiche e l'ampiezza effettiva della filosofia spinoziana, portando l'etica e la politica, la teoria delle passioni, al centro

¹⁸ Louis Althusser 1996³, *L'objet du «Capital»*, in AA.VV., *Lire Le Capital*, Paris, Puf, p. 288; trad. it. di Maria Turchetto, Mimesis, Milano 2006, p. 189.

¹⁹ Paul Vernière 1979, *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, Paris, Puf ; e i recenti Jonathan I. Israel 2001, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750*, Oxford/New York, Oxford University Press; Yves Citton 2006, *L'Envers de la liberté. L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*, Paris, Éditions Amsterdam; André Tosel, Pierre-François Moreau, Jean Salem 2008 (dir.), *Spinoza au XIX^e siècle. Actes des journées d'études organisées à la Sorbonne (9 et 16 mars, 23 et 30 novembre 1997)*, Paris, Publications de la Sorbonne; Silvia Berti 2012, *Anticristianesimo e libertà. Studio sull'illuminismo radicale europeo*, Bologna, Il Mulino.

²⁰ Cfr. Paolo Cristofolini 2008, *Spinoza e l'ontologia della sicurezza nel pensiero di Giuseppe Semerari*, in Furio Semerari (a cura di), *La certezza incerta. Scritti su Giuseppe Semerari con due inediti dell'autore*, Milano, Guerini, p. 137.

²¹ *Ibidem*.

dell'analisi. Matheron, come Guérout, Deleuze e Bernard Rousset, insiste sul principio dell'«intelligibilità completa del reale», che non è solo un «razionalismo assoluto», ma anche il prodursi di relazioni interindividuali che esprimono la potenza infinita divina. Per Deleuze, se deve esserci un elemento paradossale nella filosofia di Spinoza, è senz'altro quello «d'avoir retrouvé les forces concrètes de l'empirisme pour les mettre au service d'un nouveau rationalisme, un des plus rigoureux qu'on ait jamais conçus»²². La domanda sul rapporto tra la sostanza e i suoi modi si sposta sulla questione del rapporto tra individuo e collettività; la dinamica del reale che Deleuze assegna agli attributi è per Matheron «la dynamique des relations interhumaines passionnelles» che può condurre a uno stato di equilibrio all'interno della società, nella quale le istituzioni, in base alle forme di governo, svolgono una funzione regolatrice delle passioni, producendo contestualmente nuove dinamiche interumane. Ed è un tale stato di equilibrio che consente alla ragione di svilupparsi²³.

Anche Bernard Rousset e Sylvain Zac si occupano dell'etica, della religione e della politica nella filosofia di Spinoza. Il primo, in particolare, affronta il problema della coerenza dello spinozismo insistendo sulla continuità del sistema dalla Prima alla Quinta Parte dell'*Ethica* e facendo del principio dell'intelligibilità completa del reale l'antitesi del supposto misticismo tradizionalmente accordato alle battute finali del testo²⁴. Negli anni settanta la metafisica di Spinoza è presentata come un'«anti-teologia» o un'etica, rispettivamente da Manfred Walther e Gilles Deleuze, mentre negli anni ottanta si afferma il binomio *potentia-postestas* e il filosofo olandese è presentato come il teorico della democrazia *absoluta*²⁵. Dagli anni ottanta l'ontologia spinoziana è

²² Gilles Deleuze 1968, *op. cit.*, p. 134.

²³ Alexandre Matheron 1969, *op. cit.*, p. 282.

²⁴ Sylvain Zac 1963, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, PUF; ID. 1965, *Spinoza et l'interprétation de l'écriture*, Paris, PUF.

²⁵ Manfred Walther 1971, *Metaphysik als Anti-Theologie. Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik*, Hamburg, Meiner; Gilles Deleuze 1970, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, PUF: una seconda edizione, con l'inserimento dei capitoli 3, 5 e 6 è stata pubblicata da Éditions de Minuit nel 1981; in *Spinoza. Philosophie pratique* Deleuze connota l'etica spinoziana in opposizione a una morale della passioni tristi, cfr. ID. 1970, 1981, *op. cit.*, cap. 2.

principalmente antropologia e, per i nuovi rinnovatori della seconda fase degli studi spinozisti, prima di tutto scienza sociale.

Se dunque è vero che in un primo momento della fase ‘rivoluzionaria’ degli studi il livello della disputa, compagna fedele della recezione di Spinoza, è quasi assente, in favore di una ‘restituzione’ dei termini del problema alle modalità con le quali sono state affrontate dal filosofo, è altrettanto vero che questo movimento di ‘restituzione’, le cui basi sono state poste dalla *Spinozakritik* e ampliate e rese solide dagli studi successivi – di cui si segnala in particolare il *Lexicon Spinozanum* di Emilia Giancotti – presenta una certa continuità al suo interno, che non implica un superamento dell’interrogazione sul sistema. Da un lato, infatti, la conquista dell’autonomia del pensiero spinoziano è lo strumento necessario della seconda tappa di questa doppia rivoluzione, ossia del confronto tra lo spinozismo e le scienze della natura, della vita e della società o, meglio, di un sondaggio dell’apporto che alcuni dispositivi concettuali all’opera nel sistema spinoziano possano fornire al di là della filosofia intesa in senso disciplinare, così come per l’«ebreo di Voorburg» i diversi campi del sapere non erano strettamente divisi²⁶; dall’altro, questo stesso sistema spinoziano è non solo mezzo o punto di partenza ma anche l’oggetto di tale fase ‘rivoluzionaria’, nel suo secondo aspetto. Non a caso, nel sostenere un «divenire spinozista delle scienze sociali» Frédéric Lordon e Yves Citton si appropriano del pensiero del filosofo olandese come matrice dottrinale particolarmente feconda, per la sua caratteristica *concatenazione* di politica, psicologia, epistemologia, fisica e metafisica. Nella seconda tappa della ‘rivoluzione’, il cui inizio è fatto convenzionalmente risalire agli anni novanta²⁷, Spinoza diviene il

²⁶ Cfr. Pierre-François Moreau, Claude Cohen-Boulakia, Mireille Delbraccio 2012 (dir.), *Lectures contemporaines de Spinoza*, Paris, Presses de l’université Paris-Sorbonne, p. 9. Per l’«ebreo di Voorburg» cfr. Alfred Rupert Hall and Marie Boas Hall 1965-1986 (eds.), *The correspondence of Henry Oldenburg, Oldenburg a Moray*, 7 ottobre 1665, Madison, The University of Wisconsin Press, vol. II, p. 549.

²⁷ Frédéric Lordon e Yves Citton indicano gli anni novanta come periodo di rinnovamento degli studi spinozisti in rapporto alle scienze sociali nel saggio introduttivo *Un devenir spinoziste des sciences sociales?* al volume da loro curato nel 2008: *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l’économie des affects*, Paris, Éditions Amsterdam.

segno di una possibile nuova alleanza tra filosofia e scienze sociali, che ha la sua origine nello stesso rinnovamento degli anni sessanta²⁸.

Sottolineare la continuità tra la prima e la seconda tappa di questa narrazione sulla ‘rivoluzione’ degli studi ci sembra la maniera più corretta per introdurre la nostra ricerca sui concetti di «individuo» e «relazione», quali termini plurivoci della filosofia di Spinoza, che coinvolgono l’insieme della metodologia e del sistema, nelle sue componenti ontologiche, epistemologiche, etiche e politiche. La narrativa propugnata dalle nuove ricerche è in effetti piuttosto disomogenea, poiché pur richiamandosi ad una logica di sistema, disconosce questa stessa logica quando tende a leggere il ruolo dei concetti spinoziani «dans la pensée contemporaine, politique, économique, sociologique ou juridique» una volta che siano stati liberati dalla «métaphysique dogmatique»²⁹. Da un lato, il processo di autonomizzazione, di restituzione della specificità del pensiero di Spinoza all’interno del campo filosofico, è considerato in parte concluso e superato; dall’altro, sulla coerenza interna dello spinozismo si fonda il confronto con quel ‘fuori’ della filosofia, che è da sempre condizione necessaria della sua esistenza. Ma è possibile sottrarre alla ‘coerenza interna’ una metafisica considerata ‘dogmatica’ e fare della filosofia di Spinoza «une boîte à outils conceptuels pour penser le contemporain»³⁰? Oppure è necessario considerare nella sua interezza e nei suoi rapporti con il ‘fuori’ della filosofia un pensiero che si è costituito proprio in relazione alla politica, alla logica, alla religione, alla scienza del suo tempo?

Esplicitiamo qui l’attualità di questi interrogativi, che fanno da sfondo e motivano la nostra ricerca, con una rapida ricognizione della recezione contemporanea più recente, soprattutto in materia di ‘metafisica’. Da un lato, fioriscono contributi che discutono l’‘idealismo’ di Spinoza, sulla base di una prima recezione anglosassone tra fine Ottocento e inizio Novecento, che è stata uno degli obiettivi della critica magistrale di

²⁸ Cfr. *infra*, cap. 1, §1.2.

²⁹ Cf. Céline Spector 2007, *Le spinozisme politique aujourd’hui*, «Esprit», 77 (5), pp. 27-45: 27.

³⁰ *Ibidem* e cfr. anche Frédéric Lordon, Yves Citton 2008, *Un devenir spinoziste des sciences sociales?*, in *op. cit.*, p. 3; *infra*, cap. 1, §1.2. e §1.3.3.

Guérault; dall'altro, la specificità della metafisica spinoziana è rinvenuta nell'analisi di quelle relazioni concettuali contenute negli assiomi della Prima Parte dell'*Ethica* (come 'indipendenza' e 'dipendenza'), compresa l'implicazione di essenza ed esistenza in def. 1, che darebbero senso alle categorie ontologiche di «sostanza» (def. 3: «Per substantiam intelligo id, quod in se est, & per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat»), e di «modo» (def. 5: «Per modum intelligo substantiæ affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur»)³¹. Il *revival* dell'interpretazione 'idealistica' della filosofia di Spinoza, basata su un'eccedenza della categoria-attributo di pensiero su quella di estensione (una variante della concezione 'mentalista' di attributo di inizio Novecento), e su una messa in discussione dell'esistenza dei modi finiti (non più l'acosmismo dell'idealismo tedesco di XVIII e XIX secolo, ma un processo di individuazione del finito che è immaginativo, e non reale dal punto di vista dell'intelletto), è attualmente rivisitato in articoli che distinguono relazioni quali la concezione, la causazione, e l'inerenza, appartenenti ad un ordine 'concettuale' e non 'mentale' della spiegazione filosofica³². Da una recezione anglosassone di Spinoza, che ha avuto nel Novecento noti esponenti come Jonathan Bennett ed Edwin Curley, emergono dunque in questi ultimi anni due

³¹ *Eth* I, def. 3, 5 (G II, 45). Sulle interpretazioni che discutono dell' 'idealismo' di Spinoza cfr. soprattutto Michael Della Rocca 1996, *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*, Oxford, Oxford UP; Samuel Newlands 2011, *Hegel's Idealist Reading of Spinoza*, «Philosophy Compass», 6 (2), pp. 100-108 e ID. 2011, *More Recent Idealist Readings of Spinoza*, «Philosophy Compass», 6 (2), pp. 109-119; Yitzhak Melamed 2012, *The Sirens of Elea: Rationalism, Monism and Idealism in Spinoza*, in Stewart Duncan, Antonia LoLordo (eds.), *Debates in Modern Philosophy: Essential Readings and Contemporary Responses*, London-New York, Routledge, pp. 78-89; Yitzhak Melamed 2010, *Acosmism or Weak Individuals? Hegel, Spinoza, and the Reality of the Finite*, «Journal of the History of Philosophy», 8 (1), pp. 77-92.

³² Samuel Newlands 2012, *Thinking, Conceiving, and Idealism in Spinoza*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 94, pp. 31-52 e ID. 2014, *Spinoza's relevance to contemporary metaphysics*, in Michael Della Rocca 2013 (ed.), *The Oxford Handbook of Spinoza*, Oxford, Oxford University Press, online publication; Yitzhak Melamed 2009, *Spinoza's Metaphysics of Substance: The Substance-Mode Relation as a Relation of Inherence and Predication*, «Philosophy and Phenomenological Research», 78 (1), pp. 17-82 e ID. 2012, *Spinoza on Inherence, Causation, and Conception*, «Journal of the History of philosophy», 50 (3), pp. 365-386; John Morrison 2013, *The relation between conception and causation in Spinoza's metaphysics*, «Philosopher's Imprint», 13 (3). Cfr. Mogens Laerke 2014, *Les Études Spinozistes aux États-Unis: Spinoza et le Principe de Raison Suffisante ('PSR' en Anglais), Représentations, Concepts, Idées*, «Archives de Philosophie», 77 (3), pp. 721-726.

atteggiamenti fondamentali: un'accentuazione dello Spinoza 'metafisico', che ha come corollario una rilettura dell'*Ethica* spesso 'a compartimenti stagni', in cui l'individuazione ontologica, espressamente ricondotta alla Prima Parte, è rapportata all'identificazione e distinzione di relazioni concettuali (unità *versus* molteplicità, necessitarismo)³³, e un'individuazione dei modi finiti che è esplicitamente fisica, separata dalla Prima Parte e ricondotta alla sola digressione o piccola trattazione o 'trattatello di fisica', «physical digression»³⁴ o «physique abrégé»³⁵, della Parte Seconda dell'*Ethica*³⁶. La divisione tra metafisica e fisica è un problema riconosciuto anche da Guérout, ma si tratta soprattutto di una questione che ha le sue radici nei grandi cambiamenti in atto dopo la rivoluzione scientifica, in particolare galileiana, e che si riflette nel modo in cui Descartes da un lato, e Spinoza dall'altro, fanno convergere principi metafisici e fisici nelle loro filosofie, mettendo in discussione una fondazione della scienza la cui architettura di matrice peripatetico-scolastica è assunta in senso critico già in seno agli umanisti del Cinquecento, tra prima e seconda scolastica, attraverso un aristotelismo riletto alla luce delle nuove scoperte scientifiche³⁷.

Nel richiamo degli studi più recenti a quell'oggetto stratificato che è «la metafisica» di Spinoza, sia da parte delle indagini anglosassoni sulle relazioni concettuali e

³³ Cfr. in particolare i contributi della prima parte di Michael Hampe, Ursula Renz, Robert Schnepf (eds.) 2011, *Spinoza's Ethics: A Collective Commentary*, Leiden-Boston, Brill.

³⁴ L'espressione è di David Lachterman 1977, *The Physics of Spinoza's Ethics*, «Southwestern Journal of Philosophy», 8 (3), pp. 71-111.

³⁵ Martial Guérout 1974, *op. cit.*, p. 145.

³⁶ Cfr. le poche pagine che Udo Thiel dedica alla teoria dell'individuazione, dell'identità e della coscienza in Spinoza: Thiel 2011, *The early modern subject. Self-consciousness and personal identity from Descartes to Hume*, Oxford, Oxford University Press, pp. 61-66, rinviando alla trattazione che coinvolge il concetto di sostanza in Roger Woolhouse 1994, *Descartes, Spinoza, Leibniz: The Concept of Substance in Seventeenth Century Metaphysics*, London, Routledge, pp. 28-53 e soprattutto a Don Garrett 1994, *Spinoza's Theory of Metaphysical Individuation*, in Kenneth Barber, Jorge Gracia (eds.), *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy. Descartes to Kant*, New York, State University of New York Press, pp. 73-101; Garrett si sforza di dar conto di una teoria dell'individuazione metafisica in Spinoza, facendo principalmente riferimento al 'trattatello'. Cfr. anche Udo Thiel 1998, *Individuation*, in Micheal Ayers, Don Garber (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Cambridge, Cambridge UP, pp. 212-262: 229-231 su Spinoza.

³⁷ Cfr. Piero Di Vona 1960-1969, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, Firenze, La Nuova Italia, 2 voll.; Franco Biasutti 1979, *op. cit.*

l'intelligibilità del reale nell'*Ethica* – il cosiddetto «principio di ragione sufficiente», all'interno del dibattito logico-ontologico sulla *causa sive ratio* dei moderni³⁸ –, sia da parte delle ricerche sulla fecondità dei concetti spinoziani nelle scienze sociali e in un'ontologia della relazione, in un'ontologia sociale, o in un'ontologia dell'essere sociale – in breve, nella filosofia politica e nel dibattito sull'essenza umana come «das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse», da György Lukács a Étienne Balibar³⁹ –, si sottovaluta talvolta il giudizio critico che lo stesso filosofo olandese ha riservato alla «metaphysica» e «Logica» del suo tempo, in un'epoca che vedeva la comparsa del termine «ontologia», anche su impulso dell'integrazione tra cartesianismo e scolastica riformata del Seicento⁴⁰. Si è molto scritto sull'ontologia di Spinoza, pur in assenza del termine nelle sue opere, e diverse ricerche da parte di studiosi italiani procedono correttamente oltre le prime due parti dell'*Ethica*, esaminando le critiche spinoziane alle nozioni di genere e specie, agli universali, ai trascendentali e agli *entia rationis*⁴¹.

³⁸ Cfr. Vincent Carraud 2002, *Causa sive Ratio. La Raison de la cause, de Suarez a Leibniz*, Paris, Presses universitaires de France. Cfr. *Eth* I, 11 dem. aliter.: «Cuiuscumque rei assignari debet causa seu ratio, tam cur existit, quam cur non existit» (G II, 52-53).

³⁹ Nel 1993 Étienne Balibar fa riferimento a «un'ontologie de la relation» o «ontologie transindividuelle» in un testo dedicato a Karl Marx (2001² ed. rev. *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, p. 38 e p. 39) e in una conferenza su Spinoza tenuta a Rijnsburg il 15 Maggio 1993, di cui possediamo una versione riveduta in inglese del 1997 (*Spinoza. From Individuality to Transindividuality*, «Mededelingen vanwege het Spinozahuis», 71), una traduzione in italiano del 2002 (*Dall'individualità alla transindividualità in Spinoza. Il transindividuale*, Milano, Mimesis, pp. 103-148) e una differente versione apparsa in Pierre-François Moreau (dir.), *Architectures de la raison: mélanges offerts à Alexandre Matheron*, Lyon, ENS Éditions, pp. 35-46. Quest'ultima, *Individualité et transindividualité chez Spinoza*, si pone in esplicita continuazione con le ricerche di Matheron nel cercare di superare i dualismi di individualismo/organicismo od olismo, egoismo/altruismo, *Gessellschaft/Gemeinschaft*, proponendo «une ontologie ou méontologie de la relation et de la communication», che prende in prestito il concetto di transindividuale di Gilbert Simondon, come processo di individuazione di cui individui e comunità sono costituenti reciproci.

⁴⁰ L'introduzione del termine risponde a un'esigenza ormai diffusa di rinnovamento dei mezzi logici e argomentativi a disposizione, per far fronte a una nuova organizzazione del reale, che si presenta sotto la forma della matematizzazione della natura e della nuova fisica, della scienza galileiana e di quella cartesiana. Johannes Clauberg è tra i primi ad usare la parola 'ontologia', in un contesto volto a mediare tra cartesianismo e scolastica riformata del tempo, cfr. ID. 1664³, *Metaphysica de ente, quae rectius Ontosophia*, Amsterdam, Elzevier; sulle prime occorrenze e i significati del termine, dall'*Ogdoas scholastica* a Goclenius cfr. Marco Lamanna 2006, *Sulla prima occorrenza del termine «Ontologia». Una nota bibliografica*, «Quaestio», 6, pp. 557-570.

⁴¹ Cfr. Filippo Mignini 2009, *Dell'ontologia in Spinoza*, «Quaestio», 9, pp. 209-224: 211-212.

Quanto viene meno notato è la correlazione tra i due problemi, quello della relazione – *relatio* e *ens rationis*, *ens imaginationis*⁴² –, e quello della costruzione del concetto di *individuum*, questioni affrontate nel nucleo centrale della nostra ricerca, ossia nel secondo capitolo che dà nome alla tesi. La teoria della definizione e il carattere affermativo dell'essere in Spinoza si esplicitano in rapporto a una mutata concezione del «principio di individuazione», che interviene soprattutto in Descartes, ma che è già presente in parte della seconda scolastica, nella «progressiva subordinazione della metafisica» alla fisica e alla logica, in accordo con una «ridefinizione del sapere» che fosse anche coerente con «la rottura teologica» delle Riforme (luterana, calvinista, zwingliana...)⁴³. Il *principium individuationis*, che tanta importanza ha avuto nelle dispute medievali, è completamente assente in Spinoza, e richiamato in Descartes attraverso un uso – sporadico – del termine *individuum* in rapporto ai particolari e agli universali, all'«albero di Porfirio»⁴⁴. Nell'assenza di un corrispettivo del termine *individuum* nella *Korte Verhandeling* troviamo però riferimenti, simili a quelli che fa Descartes, alle nozioni di genere e specie, agli universali, ai trascendentali e, in più, ai concetti di parte-tutto⁴⁵, a indicazione del fatto che entrambi cercano di separare una logica scolastica e astrattiva dagli oggetti fisici e reali – si veda la massima: prestare attenzione nel non confondere gli enti reali con i semplici modi di pensare o gli enti di

⁴² Una distinzione tra gli *entia rationis* e gli *entia imaginationis* è suggerita da Spinoza in *Eth* I, app. (G II, 83).

⁴³ Marco Lamanna 2006, *op. cit.*, p. 558. Cfr. Stefano Caroti, Mariafranca Spallanzani 2014 (a cura di), *Individuazione, individualità, identità personale. Le ragioni del singolo*, Firenze, Le Lettere.

⁴⁴ Sulla dissoluzione del principio di individuazione, presente nel dibattito dal secolo XIII, quando l'individualità è assunta come caratteristica di ogni entità extra-mentale, cfr Jorge Gracia 1994, *op. cit.*; Udo Thiel 1998, *op. cit.* Sull'uso che fa Descartes di *individuum* in rapporto ai particolari e agli universali, all'«albero di Porfirio», cfr. *Meditationes. Responsio ad secundas objectiones*, AT VII, 140, in [2009a], *Opere 1637-1649* a cura di Giulia Belgioioso, Milano, Bompiani, pp. 866-867; *Principia* I, art. 59 (AT VIII, 27; *op. cit.* pp. 1750-1751): «questi universali [il numero e gli altri modi del pensare] sorgono semplicemente in questo modo: noi facciamo uso di una sola e identica idea per pensare tutti gli individui che sono tra loro simili»; II, art. 11 (AT VIII, 46; *op. cit.* pp. 1780-1781): «è una medesima estensione a costituire la natura del corpo e la natura dello spazio, [...] questi due non differiscono tra loro più di quanto la natura del genere o della specie differisca dalla natura dell'individuo».

⁴⁵ *KVI*, 2 § 9 (G I, 32-33); *KVI*, 6 § 7 (G I, 42-43).

ragione⁴⁶ –, ma la posta in gioco per Spinoza è sicuramente più alta: la sua *substantia sive Deus* non intrattiene un rapporto di analogia con le ‘cose create’, ‘sostanza seconde’, da cui quindi diverge, ma un rapporto di *causa immanens* con gli effetti, e la fondamentale riarticolazione di sostanza-attributi-modi, non ancora perfezionata nella *Korte Verhandeling*, deve allora assicurare a ciò che è *in alio* e *per aliud concipitur* un’essenza affermativa e attiva che consenta il relazionarsi con l’*in se* e *per se concipitur*, la causa prima o prossima di ogni cosa. Si tratta infatti della logica – nel senso in cui Deleuze scrive: «La philosophie de Spinoza est une logique»⁴⁷ – del *modus*, dell’*in alio*, che il filosofo olandese propone sin dai primi scritti ma che acquisisce la sua specificità nell’*Ethica*, si prolunga nel *Tractatus politicus* e assume dei connotati più precisi già nel *Tractatus theologico-politicus* e in alcune lettere dell’*Epistolarium*.

Così come gli studi di metafisica contemporanea sul concetto di relazione trascurano quello di individualità e il rapporto tra logica e fisica in Spinoza, nel contesto di un passaggio dalla storia della metafisica alla storia dell’ontologia⁴⁸, le ricerche che si occupano della fisica del filosofo si concentrano su un concetto di *individuum* che è espresso soprattutto nel ‘Trattatello’ della Seconda Parte dell’*Ethica*, come «unione di corpi»⁴⁹. Eppure, le occorrenze di *individuum* in rapporto alla teoria della definizione, al numero, al *concurrere*, in rapporto all’*unum et idem*, al *componere*, alla *forma*, a *pars-totum*, all’*essentia*, al *genus*, alla *species*, alla *potentia*, alla *lex*, allo *jus*⁵⁰ e, infine,

⁴⁶ TIE §99 (G II, 36); KV II, 16 § 4 (G I, 81); CM I, 1 (G I, 235).

⁴⁷ Gilles Deleuze 1968, *op. cit.*, p. 114.

⁴⁸ Costantino Esposito 2009, *Dalla storia della metafisica alla storia dell’ontologia*, Introduzione a ID. (a cura di), *Origins and Development of Ontology (16th-21st Century)*, «Quaestio», 9, IX-XXXI; si veda anche Pasquale Porro 2005, *Dalla «Metafisica» alla metafisica, e ritorno: una storia medievale*, Introduzione a ID., con la collaborazione di Marienza Benedetto (a cura di), *Metaphysica – sapientia – scientia divina. Soggetto e statuto della filosofia prima nel Medioevo*, «Quaestio», 5, pp. IX-LI.

⁴⁹ *Eth* II, 13 schol., def. (G II, 100).

⁵⁰ *Eth* I, 8 schol. 2 (G II, 50); *Ep* 34 (G IV, 179-180); *Eth* II, def. 7 (G II, 85); *Eth* II, ax. 3 (G II, 86); *Eth* II, 11 dem. (G II, 94) *Eth* II, 13 schol. (G II, 96); *Eth* II, 13 schol. def. post. ax. 2 lem., ax. 3, lem. 5, lem. 6, – *communicare, retinere, mutatio* – lem. 7, post. 1, post. 2, post. 3 (G II); *Eth* II, 15 dem.; *Eth* II, 21 schol., *Eth* II, 24 dem.; *Eth* II, 25 dem. – *referre* –, *Eth* II, 27 dem., *Eth* II 49 schol.; *Eth* III, pr. 57, dem. et schol. –

all'«homo, ut reliqua individua, suum esse... conservare conetur» o «ille [homo] cum aliis individuis»⁵¹ suggeriscono di prendere in considerazione anche altri aspetti della filosofia di Spinoza, secondo quella logica di sistema che è giustificata dalla portata della connessione tra metafisica e fisica, da un lato, e tra fisica e politica, dall'altro.

In effetti, se nella letteratura contemporanea il problema dell'individuazione si sposta dalla *substantia* – unità e molteplicità degli attributi, unicità della sostanza, carattere 'mentale' o 'reale' degli *attributa* – agli *individua*, al principio fisico di differenziazione dei corpi, è per il riconoscimento di un carattere fondamentale dello spinozismo a lungo celato dalla nomea di 'filosofia della sostanza': il gesto principale del filosofo, quello di accogliere l'estensione nella *substantia sive Deus*, che tanta repressione gli ha procurato tra i contemporanei, è l'elemento maggiormente convocato nelle indagini attuali, per la proposta di un rapporto corpo-mente la cui individuazione non dipende dall'anima. Si tratta del problema del 'materialismo' di Spinoza, «a condizione di non intendere con questo una determinazione dell'anima attraverso il corpo»: a chi obietterà che Spinoza, nell'*Ethica*, «mantiene l'equilibrio tra anima e corpo, e che è dunque tanto spiritualista o idealista che materialista», si risponderà che «per l'appunto, la tradizione non mantiene questo identico bilanciamento e che il semplice fatto di donare tanta importanza al corpo quanto all'anima costituisce già un enorme sforzo di *rééquilibrage matérialiste*»⁵².

differre, discrepare –; *Eth* IV, præf.; *Eth* IV, 18 schol.; *Eth* IV app. cap. 4, 7 e 9, 10; *TTP* 4, 16, 17; *CGE* 5 e 9; *TP* II, 4, 7, 8.

⁵¹ *TP* II, 7 (G III, 278); *TIE* 8 (G II, 5) e anche *Eth* II, 13 schol: «Tutto ciò, infatti, che abbiamo mostrato sinora è cosa comunissima e vale ugualmente per gli uomini e per gli altri individui (*nec magis ad homines, quam ad reliqua Individua pertinent*), i quali, benché in gradi diversi, sono tutti animati» (G II, 96).

⁵² Pierre-François Moreau 2000, *Matérialisme et spinozisme. Les deux axes de la fin d'Ethique V* in Miguel Benitez et al. (a cura di), *Materia actuosa. Antiquité, Age classique, Lumières. Mélanges en l'honneur d'Olivier Bloch*, Paris, Honoré Champion, pp. 253-259, ora in ID. 2006, *Problèmes du spinozisme*, Paris, Vrin, *Le matérialisme*, pp. 63-69: 65. Anche per Étienne Balibar (1989), *Politica e comunicazione*, in ID. 2002, *Spinoza. Il transindividuale*, Milano, Mimesis, pp. 41-72: 51: «Spinoza non è uno 'spiritualista' ma non è neanche un 'materialista' [...] in ragione dell'identità delle concatenazioni che li costituiscono, la mente non può agire sul corpo e il corpo non può agire sulla mente [...]. Ne risulterà che i 'rapporti sociali' dovranno sempre a loro volta essere pensati a un tempo come dei rapporti ideologici (nelle menti) e come dei rapporti fisici (nei corpi) esattamente correlativi».

Ora, è precisamente per questa duplice opposizione che attraversa la recezione dello spinozismo, ossia – *substantia* ‘versus’ *individuum* e «idea» ‘versus’ «materia» –, che premettiamo al capitolo secondo e terzo, rispettivamente su individuo e relazione, e sulla *ratio* di questi due concetti nell’antropologia etica e politica, un primo capitolo che si differenzia dagli altri due – caratterizzati da un’analisi puntuale dei testi – per un diverso approccio metodologico, volto all’indagine, o meglio, alla presentazione, della storia della recezione. La sovrapposizione di istanze esterne allo spinozismo, individuate da alcuni «ismi», provoca infatti una contaminazione ermeneutica che si rivela feconda, per il ruolo giocato dalle tesi del filosofo nello sviluppo di movimenti, correnti, scuole di pensiero alla base della nostra contemporaneità, e al tempo stesso mancante, nella misura in cui ancora oggi si invoca uno ‘Spinoza senza spinozismo’, e un maggiore impatto delle logiche all’opera nei suoi testi – nel modo in cui Deleuze ha concepito queste logiche, come maniere di ragionare, pensare, formare idee – sul tessuto culturale moderno e contemporaneo. Dalla «logica del segno»⁵³ a quella «parte-tutto»⁵⁴, l’attenzione al lessico minore spinoziano testimonia non solo un approccio alla materialità del testo, «la matérialité que le texte oppose à l’excès d’interprétation», e una considerazione dell’opera come «laboratoire», che vede un superamento di altre metodologie ermeneutiche⁵⁵ (cap. 1, §1.3.3.), ma anche il risultato di letture sempre più circostanziate degli scritti, che mediano tra una prassi interpretativa alla maniera ‘enciclopedica’ di Wolfson ed una prassi sincronica à la Guérout⁵⁶.

Il discorso sull’individuo e la relazione, allora, invece di concentrarsi sulle relazioni concettuali tra le categorie ontologiche della Prima Parte dell’*Ethica*, come fanno le ricerche anglosassoni più recenti, che trascurano anche passaggi di testi anteriori, come

⁵³ Cfr. Lorenzo Vinciguerra 2005, *Spinoza et le signe. La genèse de l’imagination*, Paris, Vrin, p. 17; ID. 2012, *La semiotica di Spinoza*, Pisa, ETS.

⁵⁴ William Sacksteder 1977, *Spinoza on part and whole: the worm’s eye view*, «Southwestern Journal of Philosophy», 8, (3), pp. 139-159: 139.

⁵⁵ Cristina Santinelli 2012, *À partir de Spinoza in Italia. Quelques notes historico-critiques et quelques remarques de méthode*, in Chantal Jaquet, Pierre-François Moreau, *Spinoza transalpin*, Paris, PUPS, avec la réponse de Charles Ramond, pp. 23-35: 5-6.

⁵⁶ Cfr. la conclusione del testo citato di Franco Biasutti 1979.

quello sul *commercium* nel *TIE*⁵⁷, particolarmente indicativo di un'intelligibilità completa del reale fondata in senso metafisico e fisico⁵⁸ (cap. 2, §2.3.1.), si impegna a leggere il movimento complessivo di pensiero che porta Spinoza da un trattamento negativo di *relatio, entia rationis, denominatio extrinseca*, relazioni, nozioni relative o «seconde» come *pars-totum*, il «tutto» e la «parte», e *oppositio, ordo, convenientia, diversitas, subjectum, adjunctum*, nonché *unus, unicum, verum, falsum, bonum-malum* – e, soprattutto, *multitudo* – ad uno, invece, affermativo e positivo, che propone un corretto *referre* e si accompagna ad una introduzione negli scritti del termine *individuum* – propriamente assente in *KV, PPC* e *CM*.

La critica agli *entia rationis*, considerati *entia imaginationis* in *Eth* 1, app., va dunque contestualizzata, in rapporto certo alla scolastica moderna, ma in particolar modo alla logica di una causalità immanente che, proposta sin dai primi scritti, deve trovare il modo di collocare l'uomo come effetto di un processo del reale, in cui la difficoltà maggiore è proprio quella di un corretto relazionarsi: relazione *natura naturans* e *natura naturata*, rapporto tra gli uomini e gli altri individui (*homo cum aliis individuis*), che si fonda su una 'comunanza' tra gli uomini e su una 'comunanza' tra gli uomini e il *Deus* spinoziano. Il mantenimento di una distinzione, tra *in se* e *in alio*, è funzionale a sostenere una differenziazione tra un Dio che non è causato da altro, e tra gli uomini che, nell'essere causati da Dio in maniera immanente sotto la forma di molteplici cose finite, sono parte che non si può concepire senza le altre parti (cap. 2 e cap. 3).

Nell'*Ethica*, i modi:

⁵⁷ Nessuno tra i sopraccitati Della Rocca, Melamed, Newlands, Morrison fa riferimento al *commercium* in *TIE* § 41 (G II, 16-17), mentre Giuseppe D'Anna, che insiste giustamente su quel passo, lo interpreta in un senso 'trascendente' (seppure nel senso rivisitato di una 'trascendenza' intesa come 'eccesso' di reale), che è di fatto assente nei testi, cfr. 2007, *Ontologia e trascendenza: per una teoria delle relazioni in Spinoza*, in Riccardo Caporali, Vittorio Morfino, Stefano Visentin (a cura di), *Individuo e moltitudine*, Cesena, Il Ponte Vecchio, pp. 161-170: 167.

⁵⁸ Spinoza utilizza in alcune occasioni il termine *commercium* in contrapposizione alla solitudine (*TTP*, cap. 18; G II, 207) e all'esistenza irrelata (prima di *Eth* IV, 18 schol. in *TIE* § 41; G II, 223 e 16-17), su questo secondo aspetto cfr. Sandra Manzi-Manzi 2012, *Spinoza e la relazione*, in Daniela Bostrenghi et al., *Spinoza. La potenza del comune*, Hildesheim, Olms, pp. 189-198; *infra*, cap. 2.

non possono esistere se non in quanto partecipano di quel medesimo processo mediante il quale l'essenza di Dio implica l'esistenza necessaria, ossia se non in quanto sono eterni. Ma l'essenza di Dio è espressa dai suoi attributi; dunque i modi possono essere intesi come reali solo mediante l'idea dei loro attributi. [...] Ciascun modo finito, infatti, può essere considerato attuale o in quanto esista nella durata e nel tempo o in quanto venga concepito sotto l'aspetto dell'eternità⁵⁹.

Lo sforzo di ridefinizione della logica e del metodo ha dunque un grande peso in Spinoza, il quale, nell'opera dedicata ai *Principia philosophiae cartesianae*, seguita dai *Cogitata Metaphysica* in cui compare la suddivisione tra *metaphysica generalis* e *specialis*⁶⁰, fra una scienza dell'ente e quella delle sue cause o principi oppure tra una *prima philosophia* e una *metaphysica*, fa dichiarare a Lodewijk Meyer le principali ragioni che lo separano dal pensiero di Descartes: la distinzione tra volontà e intelletto, la sostanzialità dell'anima e la libertà del volere, insieme a quella che possiamo chiamare l'intelligibilità completa del reale, in quanto nessun problema è «al di sopra della comprensione umana»⁶¹.

Le distinzioni logiche-ontologiche si applicano infatti all'*homo*, all'antropologia etica e politica spinoziana esplorata soprattutto nel terzo capitolo, antropologia senza la quale il *détour* attraverso il concetto di *individuum* perde di significato. La generazione secondo leggi degli uomini e la natura umana nella sua distinzione da quella divina sono illustrate dalle figure dell'infante e del bambino presenti nell'intera opera, dalla *Doctrina de puerorum Educatione* del *TIE* alla diversa «proporzione di moto e quiete» di «questo nostro corpo [...] quando era bambino non ancora nato» della *Korte Verhandelng*, dalla determinazione di desiderio e volontà in *KV* e *CM*, con l'

⁵⁹ Filippo Mignini 2009, *art. cit.*, p. 219.

⁶⁰ La distinzione tra *metaphysica generalis* e *specialis* proviene da Franck Burgersdijk e dalla cosiddetta seconda scolastica.

⁶¹ Cfr. l'Introduzione di Emanuela Scribano ai *PPC* e *CM* in ID. 1990 (a cura di), *Principi della filosofia di Cartesio. Pensieri Metafisici*, Roma-Bari, Laterza.

‘esperimento mentale’ dell’asina di Buridano in *CM* e *Eth*, al rapporto padre-figli in *TTP* e *TP*, fino all’esemplificazione del funzionamento della mente umana e del rapporto interindividuale, o meglio, interumano (attraverso l’*imitatio affectuum*) che giunge fino alla Quinta Parte, con il *corpus infantiae*, laddove «lo stesso termine *individuum*, *individua* scompare»⁶².

Restando all’interno della storia della recezione dello spinozismo, nel primo capitolo individuiamo dunque la persistenza di alcuni «ismi» che sono stati caratteristici di interpretazioni differenti nel corso del tempo, con uno schema unico in comune: *aut substantia aut individuum*⁶³. Fare a meno dell’individuo per pensare la sostanza o fare a meno della sostanza per pensare l’individuo ci sembrano i due atteggiamenti più radicati nella recezione passata e attuale dello spinozismo, che non procedono oltre il giudizio hegeliano contenuto nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*: «nella metafisica moderna abbiamo l’opposizione di sostanzialità e individualità»⁶⁴. È indubbio che la storia della recezione, fino alla ‘doppia rivoluzione’ della seconda metà e di fine Novecento, ci abbia insegnato come un approccio puramente ‘metafisico’ al pensiero di Spinoza, nel senso descritto da Hegel, sia stato alla base di una lettura parziale e poco coerente con la totalità degli scritti. Le teorie dell’individuazione degli anni sessanta e settanta, più attente a rivalutare il ruolo dell’immaginazione e del pensiero politico in Spinoza, hanno invece iniziato a mostrare come l’articolazione di sostanza-attributo-modo sia necessaria a determinare un’individualità che non sovrasta la sostanza né è assorbita da essa, ma non si sono completamente sottratte alla consuetudine di leggere nella Quinta Parte dell’*Ethica* (per Antonio Negri anche la Seconda) un progetto di

⁶² «[...] e nel *Trattato politico* ricorre solo nella parte seconda (dove le occorrenze sono in tutto tre)», Paolo Cristofolini 2014, *Note sull’individuo e l’individualità in Spinoza*, in Stefano Caroti, Mariafranca Spallanzani 2014, *op. cit.* pp. 153-155: 154-155. Per *corpus infantiae* cfr. *infra*, cap. 3.

⁶³ Riutilizziamo ai nostri fini la formula che costituisce il titolo del terzo capitolo, *Aut substantia aut organismus*, del lavoro di Vittorio Morfino 1997, *Substantia sive organismus. Immagine e funzione teorica di Spinoza negli scritti jenesi di Hegel*, Milano, Guerini e Associati.

⁶⁴ G.W.F. Hegel [1973], *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. di Ernesto Codignola e Giovanni Sanna, Firenze, La Nuova Italia, III, pp. 109-141.

‘metafisica classica’, interpretabile all’interno di un orizzonte di panteismo e misticismo.

I trattati politici e giovanili si sono dimostrati elementi integranti del sistema, non come semplici ambiti nei quali esercitare i principi sviluppati nel ‘capolavoro spinoziano’. La metafisica di Spinoza, nel suo senso pieno, è irriducibile alla Prima o alla Seconda Parte dell’*Ethica* e si completa e si costituisce nelle esplorazioni della fisica, dell’etica, e della politica. L’interrogazione pressoché eterna sul senso della filosofia di Spinoza, sulla derivazione del finito dall’infinito, sull’esistenza illusoria o meno della singolarità, trova risposta nella reciprocità⁶⁵ e non nell’opposizione dei concetti di *substantia* e *individuum*, una reciprocità che non è possibile rinvenire nella sola assiomatica della Prima o della Seconda Parte, sulla quale si è appuntata nel tempo l’indagine filosofica. Si tratta di uno stravolgimento del giudizio hegeliano raccolto nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*. Per Hegel, «Spinoza non studia la filosofia della natura, estensione e moto»⁶⁶, mentre le ricerche più recenti hanno approfondito la fisica di Spinoza, nel distacco da quella di Descartes nei *PPC* e *CM*, nelle lettere a Tschirnhaus e nell’*Ethica*, fornendo maggiore consistenza alla continuità tra il concetto di Dio come «sostanza estesa» e quello di modo, infinito e finito⁶⁷. Nelle *Lezioni*, allo

⁶⁵ Come ben esemplificato nei testi di Étienne Balibar su Spinoza, cfr. in particolare 2002, *Spinoza. Il transindividuale*, cit.

⁶⁶ G.W.F. Hegel [1973], *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. di Ernesto Codignola e Giovanni Sanna, Firenze, La Nuova Italia, III, p. 108.

⁶⁷ Cfr. soprattutto la modifica che Paolo Cristofolini propone all’interpretazione di Martial Guéroult sui *corpora simplicissima* come *parti* dell’estensione, in ID. 1992, *La mente dell’atomo*, «Studia spinozana», 8, pp. 27-35. I *corpora simplicissima* sono invece per Cristofolini «strutture di movimento» (p. 30) e rappresentano la personale soluzione spinoziana al problema del continuo, escludendo atomismo e corpuscolarismo dalle opzioni della scienza della natura (contro la proposta riccamente argomentata di Marco Messeri 1984, *Il corpo singolo nella teoria fisica della materia di Spinoza ed in quella di Descartes*, «Annali della scuola normale superiore di Pisa», 14 ,2, pp. 771-795; ID. 1990, *L’epistemologia di Spinoza. Saggio sui corpi e le menti*, Milano, Il Saggiatore), in accordo con quanto di comune (*Ep* 3), nella forma della causalità immanente, il filosofo stabilisce tra il Dio esteso e i suoi modi, modo infinito immediato ‘moto e quiete’, infinito mediato: *facies totius universi*, finito immediato: *corpus simplicissimum* e infine modi finiti mediati: i corpi attualmente esistenti. Particolare attenzione all’evoluzione del pensiero spinoziano in tema di scienza della natura, da *KV*, *PPC*, *CM* fino ad *Eth* e *TP*, attraverso le innovazioni di parte di *CM*, *Ep* 32, e *TTP*, è stata posta da Andrea Sangiacomo 2013 (*L’essenza del corpo. Spinoza e la scienza delle composizioni*, Hildesheim, Olms); Francesco Toto 2014 (*L’individualità dei corpi. Percorsi nell’Etica di Spinoza*, Milano, Mimesis)

spinozismo mancherebbero «soggettività, individualità, personalità, autocoscienza»⁶⁸, mentre accogliendo il dato della realtà di Dio e delle sue modificazioni, affermato e non supposto nella Parte Prima dell'*Ethica*⁶⁹, è nel rapporto tra i due termini che si rende possibile lo sviluppo della teoria dell'individualità. Il problema diventa allora quello di rendere conto dell'*individuum* nella sua singolarità in un regime d'interdipendenza con la sostanza-Dio e gli altri modi finiti, ossia di spiegare come l'individuo, non essendo un elemento discreto o separato dagli altri a dispetto dell'etimo, sia pensabile nella sua specificità attraverso questa rete di relazioni, essa stessa connotata e differenziata da Spinoza in senso logico, ontologico, fisico, etico e politico.

invece, si è concentrato sul ruolo di *individuum* e *pars-totum* nell'*Ethica* (e in *Ep* 32), nel confronto anche con Descartes e Hobbes.

⁶⁸ G.W.F. Hegel [1973], *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., p. 109.

⁶⁹ Cfr. Gilles Deleuze su Martial Guéroult.

1. SPINOZA E IL CONFLITTO DELLE INTERPRETAZIONI

Réécrivons ensemble l'Éthique pour l'an 2500!

Jean-Pierre Changeux, Paul Ricœur, *Ce qui nous fait penser, la nature et la règle* 1998

Always historicize!

Fredric Jameson, *The political unconscious* 1981

Un des paradoxes de Spinoza [...] est d'avoir retrouvé les forces concrètes de l'empirisme pour les mettre au service d'un nouveau rationalisme, un des plus rigoureux qu'on ait jamais conçus.

Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression* 1968

Être philosophe, cela veut dire:
être capable d'écrire l'Éthique dont nous avons besoin.

Louis Althusser, *Lettres à Franca* 12 juillet 1967¹

La filosofia di *Baruch, Benedictus, Bento (de) Spinoza* presenta una ricchezza interpretativa tale che le è valsa, nei secoli, una varietà non indifferente di appellativi, a volte piuttosto contrastanti: da ateismo a panteismo, da misticismo a razionalismo, da idealismo a materialismo, per arrivare infine all'odierna accentuazione del carattere sovversivo che le è attribuito². Faremmo, però, un torto al nostro tempo se

¹ J.-P. Changeux, P. Ricœur 1998, *Ce qui nous fait penser*, Paris, Odile Jacob, p. 41; F. Jameson 1981, *Preface to The political unconscious. Narrative as a socially symbolic act*, London-New-York, Routledge (2002), p. IX; G. Deleuze 1968, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les Éditions de Minuit, p. 134; L. Althusser 1998, *Lettres à Franca, 1961-1973*, Paris, Stock/Imec, p. 750.

² Sulla recezione del pensiero di Spinoza esistono ormai numerosi studi, tra i quali è necessario qui citare almeno i seguenti: il classico Paul Vernière 1979, *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, Paris, PUF e i recenti Jonathan I. Israel 2001, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750*, Oxford/New York, Oxford University Press e Pierre-François Moreau 2006, *Problèmes du spinozisme*, Paris, Vrin; pur non trattando principalmente di recezione, due posizioni opposte sono presentate da chi contribuisce a creare l'immagine del razionalismo assoluto di Spinoza – diverso da quello hegeliano – e chi invece la contrasta, cfr. rispettivamente Martial Guéroult 1968, *Spinoza. Dieu. Ethique I*, Paris, Aubier Montaigne e Ferdinand Alquie 1981, *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, PUF; sulle posizioni dai *Pantheismusstreit* e *Spinozastreit* alle riletture hegel-marxiste e contemporanee cfr. l'antologia e l'introduzione di Vittorio Morfino 1998, *La Spinoza-Renaissance nella Germania di fine settecento*, Milano, Edizioni Unicopli, insieme a Warren Montag Ted Stolze 1997 (eds.), *The New Spinoza. Theory Out of Bounds*, Minneapolis, University of Minnesota Press e Antonio Negri 1992, *Spinoza sovversivo. Variazioni (in)attuali*, introduzione di Emilia Giancotti, Roma, Pellicani.

riconducissimo a un unico tratto la complessità dell'attuale richiamo al pensiero spinoziano. In realtà, le stesse categorie, appena sopra accennate, portano il segno dei tempi che le hanno prodotte e segnalano, *in parte*, il tentativo di costruire un percorso d'indagine privilegiato per guadagnarsi l'accesso all'opera del filosofo olandese, rispondendo non solo agli interrogativi che potevano aver messo in moto quella particolare forma di pensiero, ma anche ai propri, dell'interprete o del lettore, strettamente legati a quelli della società di cui si è partecipe. *In parte*, poiché, nonostante sia possibile rinvenire nel Seicento le radici del movimento intellettuale rispondente al nome di 'illuminismo', e insieme il ruolo di Spinoza nel farsi di questo movimento, i primi centocinquanta anni di recezione e disseminazione delle idee spinoziane sono posti principalmente sotto il segno della distorsione, del rifiuto, della polemica³.

Ciascuna epoca, in effetti, in accordo con le condizioni materiali e intellettuali che l'hanno caratterizzata e, in particolare, con una conoscenza più o meno di prima mano delle opere, ci ha tramandato almeno una diversa chiave interpretativa della filosofia di Spinoza, di volta in volta valutata come atea e razionalista, orientale, mistica e panteista, materialista e rivoluzionaria.

Nel Seicento che vedeva affermarsi una nuova scienza dell'estensione, con il processo di matematizzazione della natura dovuto alla fisica galileiana, e sviluppare conoscenze di anatomia e medicina, da Vesalius a Harvey, in rottura con le precedenti concezioni della vita e della materia, Spinoza dialogava con la scienza, la politica, le religioni e le filosofie del suo tempo. L'«ebreo di Voorburg», come era chiamato nella

³ Cfr. Jacob Freudenthal 1895, *On the History of Spinozism*, «The Jewish Quarterly Review», 8, (1), pp. 17-70, in part. p. 17; E. Giancotti 1985, *Baruch Spinoza 1632-1677. La ragione, la libertà, l'idea di Dio e del mondo nell'epoca della borghesia e delle nuove scienze*, Roma, Editori Riuniti, in part. p. 8; P.-F. Moreau 1996, *Spinoza's reception and influence*, in Don Garrett (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 408-433, in part. p. 408; Wiep van Bunge, Wim Klever (eds.) 1996, *Disguised and overt Spinozism around 1700. Papers presented at the international colloquium held at Rotterdam, 5-8 October 1994*, Leiden, Brill; J. Israel 2001, *op. cit.*; Roberto Bordoli 2009, *Dio ragione verità. Le polemiche su Descartes e su Spinoza presso l'Università di Franeker (1686-1719). In appendice: Disputa filosofica intorno al principio idoneo a conoscere la verità (1686), di Didericus Brouwer; Disputa filosofica inaugurale intorno al retto modo di ragionare (1686), di Gisbertus Wesselus Duker*, Macerata, Quodlibet.

corrispondenza di Christiaan Huygens, si pronunciava sull'ottica, sulle leggi dell'urto, sulla chimica delle qualità primarie e secondarie di Robert Boyle, si rivelava, infine, più conseguente di Descartes nell'abbandono della dottrina puerile e «nugatoria» delle forme sostanziali. I *Cogitata Metaphysica*, pubblicati nel 1663 quando Spinoza già lavorava alla redazione dell'*Ethica*, convogliano una critica alla metafisica della tradizione peripatetico-scolastica, attraverso un'analisi che è in parte debitrice dei manuali di logica in uso nel tempo, come quelli dei calvinisti Adriaan Heereboord, Franck Burgersdijk e Bartholomäus Keckermann. Agiscono sul pensiero di Spinoza la filosofia della natura rinascimentale, con la sua riscoperta dei filosofi greci, insieme allo studio dei classici e l'uso del neo-latino, grazie alla guida di Franciscus van den Enden – senza dimenticare componenti essenziali quali la tradizione ebraica e marrana a confronto con la comunità di Amsterdam e la presenza delle diverse correnti della scolastica, da quella 'barocca' di Francisco Suárez a quella araba di Averroè. Sin dai primi scritti, il filosofo olandese entra a pieno titolo nel dibattito seicentesco intorno alla «nuova filosofia», sottoponendo a critica le «nozioni seconde» descritte da Heereboord in *Meletemata philosophica* e riformulando le regole della definizione secondo le partizioni della «vera Logica». Il cartesianismo e il calvinismo sono i due principali terreni di coltura e, allo stesso tempo, due tra i principali obiettivi polemici della filosofia di Spinoza. Cartesiani e protestanti furono tra i maggiori detrattori della sua dottrina, gli uni per difendere la filosofia di Cartesio dall'accusa di rappresentare il primo e decisivo passo verso lo 'spinozismo' (la querelle del *Cartesius eversor* oppure *architectus spinozismi*), gli altri per opposizione alla critica filologica della Bibbia, basata su conoscenze 'etnolinguistiche' e combinata a tesi di natura politica, nel *Tractatus theologico-politicus* (in opposizione, inoltre, a quello che è considerato un ateismo dissimulato sotto il metodo geometrico, nell'*Ethica*). Collegianti, quaccheri, mennoniti, sociniani sono solo alcuni dei gruppi di cristiani non confessionali, o «cristiani senza Chiesa» dal titolo del saggio di Leszek Kolakowski, di cui si nutriva la cerchia di amici e corrispondenti di Spinoza, composta di mercanti, medici, esperti di ottica e chimica, che occasionarono la composizione e la rielaborazione di diverse opere

del filosofo. Nella cerchia di amici descritta da Koenraad O. Meinsma, compaiono anche il segretario della Royal Society, Henry Oldenburg, ed è attualmente ancora in discussione la conoscenza che lo «strano filosofo che vive in Olanda ma non è olandese» aveva del circolo Hartlib, attraverso il corrispondente Petrus Serrarius, amico di Jon Amos Comenius⁴.

Sono stati prodotti notevoli studi, soprattutto nel Novecento, che hanno fornito una mappa concettuale sempre più dettagliata sia dell'Olanda del Seicento, sia della fabbrica d'idee all'opera nei testi del filosofo olandese. Le varie ricezioni della dottrina spinoziana sono state situate e re-interpretate in rapporto ai conflitti, all'alternanza d'idee costitutive delle correnti di pensiero che hanno informato il succedersi delle diverse epoche⁵. Questi studi sono stati accompagnati da saggi che hanno gradualmente mostrato la logica interna agli scritti di Spinoza, sottraendola a un certo tipo di ermeneutica che ha rischiato di ridurre le tesi più innovative del filosofo a una semplice ripetizione o variazione lineare di un determinato pensatore o sistema⁶. La lettura

⁴ A. Rupert Hall and Marie Boas Hall (eds.) 1965-1986, *The correspondence of Henry Oldenburg, Oldenburg a Moray*, 7 ottobre 1665, Madison, The University of Wisconsin Press, vol. II, p. 549. Cfr. Richard Popkin 1992, *The third force in Seventeenth century thought*, Leiden, Brill, p. 94, p. 110, p. 123 nota 9 e recentemente, sull'influenza del circolo Hartlib su Spinoza, cfr. Filip Buyse 2013, *Boyle, Spinoza and the Hartlib Circle: The Correspondence which Never Took Place*, in ID. (ed.), *Letters by Early Modern Philosophers*, «Society and Politics», 7 (2), pp. 34-53: 15-17.

⁵ In aggiunta ai testi sulla recezione già citati, cfr.: Pierre-François Moreau *et alii* 1985, *Spinoza entre Lumières et Romantisme. Actes du colloque tenu en septembre 1983 à l'ENS de Fontenay*, «Cahiers de Fontenay», 36-38; Olivier René Bloch, avec Paolo Cristofolini, Hélène Politis 1990, *Spinoza au XVII^e siècle. Actes des journées d'études organisées à la Sorbonne (les 6 et 13 décembre 1987)*, Paris, Méridiens-Klincksieck; André Tosel, P.-F. Moreau, Jean Salem (dir.) 2008, *Spinoza au XIX^e siècle. Actes des journées d'études organisées à la Sorbonne (9 et 16 mars, 23 et 30 novembre 1997)*, Paris, Publications de la Sorbonne; Olivier Bloch, avec Pierre Macherey, Hélène Politis, Jean Salem (dir.) 1993, *Spinoza au XX^e siècle. Actes des Journées d'études organisées à la Sorbonne (les 14 et 21 janvier, 11 et 18 mars 1990)*, Paris, PUF.

⁶ Cfr. in particolare l'approccio 'enciclopedico' di Harry A. Wolfson 1934, *The philosophy of Spinoza. Unfolding the latent process of his reasoning*, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 2 voll., e Stanislaus von Dunin-Borkowski 1910, *Der junge De Spinoza. Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie*, Münster, Druck und Verlag- der Aschendorffschen Buchhandlung; ID. 1933-1936, *Spinoza*, Münster, Aschendorff, 4 voll. I due studi degli anni trenta sono una miniera inesauribile di fonti, ma proprio a causa di questa ricchezza si tende a tralasciare una ricostruzione ragionata e selettiva dei problemi e dei dibattiti con i quali il filosofo si confrontava. L'interna struttura del sistema spinoziano è oggetto della lettura di Guérout 1968-1974 e soprattutto di quella di Alexandre Matheron 1969 (1988²), *Individu et communauté*

metafisica hegeliana, così influente fino alla prima metà del Novecento, ha ceduto parzialmente il passo a una riflessione complessiva sul ruolo dell'immaginazione e dell'individuo, nelle componenti etiche e politiche, in relazione e non in opposizione alla metafisica e alla fisica. Quanto appare più singolare nell'indagine contemporanea è la modalità di appropriazione e recupero dello spinozismo, che si esercita su diverse aree del sapere e che entra a far parte di una interrogazione più ampia, sulla messa in discussione del discorso relativo alle origini della nostra modernità.

Il pensiero di Spinoza produce dunque effetti ancora oggi⁷. Dalla metà del Seicento, lungo una storia tortuosa di condanne, manifeste riprovazioni, oblii, diffusioni prima sotterranee, *clandestine*, e poi finalmente esplicite della sua filosofia, è ora il nostro tempo a restituirci un'immagine estremamente complessa del significato e dell'impatto sul tessuto culturale moderno e contemporaneo delle idee del mercante, educatore, filosofo, molitore di lenti vissuto nel cosiddetto Secolo d'oro olandese⁸.

chez Spinoza, Paris, Minuit, che propone un'analisi architettonica dei concetti senza rinchiuderli in un sistema chiuso, spostando il baricentro delle indagini dalla metafisica e gnoseologia alla teoria delle passioni, l'etica e la politica.

⁷ Cfr. la bella immagine sulla produttività delle tesi spinoziane che Chantal Jaquet offre all'inizio del suo saggio *La référence à la conception spinoziste des rapports du corps et de l'esprit dans l'ouvrage de Paul Ricoeur et Jean-Pierre Changeux «Ce qui nous fait penser. La nature et la règle»*, in Claude Cohen-Boulakia, Mireille Delbraccio, P.-F. Moreau 2012 (dir.), *Lectures contemporaines de Spinoza. Actes de la Décade «Spinoza aujourd'hui» à Cerisy-la-Salle (20-30 juillet 2002)*, Paris, PUPS, p. 35: «Si pour Spinoza, chaque chose s'efforce autant qu'il est en elle, de persévérer dans son être, alors il faut admettre en toute logique qu'un texte en tant que mode de l'attribut étendue et de l'attribut pensée possède lui aussi un *conatus*, une puissance propre. Il persévère dans son être et produit des effets plus ou moins adéquats selon les rencontres avec les lecteurs».

⁸ Aggiungere l'attività di educatore a quelle esercitate da Spinoza e rese note dalla tradizione potrebbe apparire una scelta poco usuale. Pensiamo comunque che sia corretto parlare di un'attività educativa del filosofo non solo per ragioni interne ed esterne ai testi, senza contare gli intenti pedagogici e didattici di almeno due dei testi del filosofo (*PPC-CM* e *CGE*), ma anche per una ipotesi di recente avanzata dalla critica. Nel 2007 Jonathan Israel, basandosi sulla testimonianza del 1680 di Cornelius Bontekoe, un medico cartesiano ostile al filosofo, ha sostenuto la tesi che Johannes Casarius non fosse l'unico giovane dell'Università di Leyde a prendere lezioni da Spinoza, ma che diversi studenti gli facessero abitualmente visita nel vicino villaggio di Rijnsburg, per apprendere nozioni di geometria e fisica cartesiana, nel periodo in cui la filosofia di Descartes era osteggiata a Leyde – nello stesso anno in cui Spinoza è espulso dalla comunità ebraica, l'esercizio del pensiero cartesiano è vietato nell'università – cfr. J. Israel 2007, *Spinoza as an Expounder, Critique, and 'Reformer', of Descartes*, «Intellectual History Review», XVII, 1, pp. 59-78. *The continuum companion to Spinoza* del 2011, però, non prende in considerazione la lettera di Bontekoe

Le prime edizioni critiche delle opere di Spinoza a partire dalla fine dell'Ottocento e gli studi coevi e successivi sulla recezione dello 'spinozismo' nel corso delle diverse epoche hanno consegnato al Novecento l'abbozzo di un ritratto del filosofo e del suo pensiero che si è fatto via via più definito, arricchendosi nei tratti, acquisendo chiaro scuri prima impensabili, grazie all'incremento quasi progressivo delle ricerche e delle indagini su vita, testi e sistema di pensiero, relazioni con altre tradizioni intellettuali, contesto scientifico e socio-culturale dell'Olanda e dell'Europa del Seicento.

Particolari condizioni storiche e istituzionali, con specificità relative alle singole realtà nazionali e internazionali, hanno condotto all'attuale ri-considerazione della filosofia di Spinoza nel dibattito contemporaneo, per lo più accademico, che coinvolge sia le scienze 'naturali', sia quelle 'umane' e 'sociali'. L'ampiezza di un simile dibattito trae in realtà nutrimento dai micro-cosmi interni a ciascuna delle discipline interessate, che entrano in dialogo tra di loro sintonizzandosi su alcuni aspetti comuni, rinvenibili alle *tangenti* delle loro 'frontiere'. Nel caso del pensiero di Spinoza, che si delinea, tra l'altro, in un'epoca che precede la separazione e la differenziazione dei settori disciplinari, questi aspetti comuni, o meglio generali, sono riconducibili ad almeno tre macro-aree, tra loro correlate: il «monismo» e il problema del rapporto tra mente e corpo; il «determinismo» e il «naturalismo»; la natura processuale del reale.

1.1. L'uso delle categorie storiografiche

Come il suffisso -ismo/i sta ad indicare, «monismo», «determinismo» e «naturalismo» sono termini e categorie storiografiche che implicano un insieme di interpretazioni e tradizioni filosofiche piuttosto variegata, appartenenti a secoli anche

indirizzata a Helvetius e riporta solo quanto già si conosce da tempo su Casarius e sulla riscrittura dei *Principia* di Descartes, menzionando unicamente il documento-denuncia di Niels Stensen, scoperto nel 2000, come testimonianza della frequentazione di Spinoza presso l'università di Leyde (cfr. Wiep van Bunge, Henri Krop, Piet Steenbakkens, Jeroen van de Ven 2011, *The continuum companion to Spinoza*, London-New York, Continuum e Pina Totaro 2000, *Documenti su Spinoza nell'Archivio del Sant'Uffizio dell'Inquisizione*, «Nouvelles de la République des Lettres», 19-20, 1, pp. 95-128).

molto distanti tra di loro. Solo l'utilizzo del lemma «naturalista» è coevo all'opera di Spinoza e, sebbene sia utilizzato anche in senso letterale – identificando lo ‘scenziato’ –, compare in un contesto polemico più che storiografico: in lingua inglese e francese, la parola è attestata nel Seicento come sinonimo di ateo ed eretico, e *naturalismus* è il lemma neo-latino scelto dal teologo luterano Johannes Diecmann per confutare nel 1683 l'opera attribuita a Jean Bodin, *Colloquium heptaplomeres*, apparsa manoscritta nel 1587 e pubblicata solo nel 1837⁹. La famiglia di termini legata a ‘natura’ è la sede di un conflitto tra scienza, filosofia, politica e teologia: un esempio è l'utilizzo di «lume naturale» da parte di Giordano Bruno, Galileo Galilei, René Descartes, Benedictus Spinoza, con un significato che, pur preservando affinità con lo stesso lemma della tradizione tomistica – «lumen rationis naturalis» –, è calato in un sistema di pensiero completamente differente¹⁰. È sufficiente qui citare, per quanto concerne Spinoza, l'opposizione presente nel *TTP* tra *lumen* naturale e *lumen* profetico o tra lume naturale e lume sovranaturale, opposizione che presenta delle implicazioni concettuali inaccettabili per le religioni confessionali ufficialmente stabilite¹¹. Anche nei secoli successivi è mantenuta la portata per lo più polemica dell'imputazione di ‘naturalismo’ e, similmente, termini come ‘materialismo’ (prima ancora ‘materialista’, con Robert Boyle), ‘panteismo’ (usato in relazione a Spinoza da Joseph Raphson nel 1697 e contro John Toland, autoproclamatisi ‘panteista’ nel 1705, dall'avversario Jacques de La

⁹ Johannes Diecmann 1683, *De naturalismo cum aliorum, tum maxime Joannis Bodini, ex opere ejus manuscripto anekdoto de abditis rerum sublimium arcanis, schediasma inaugurale*, Kilonii, Reumann, ristampato nel 1700 a Jena con il testo di Adam Tribbechov, *Historia naturalismi: a prima sua origine ad nostra usque tempora per suas classes deducta*, Jenae, Krebsil, si vedano le prime pagine dell'incipit indirizzato ai lettori, che indicano nel naturalismo una corruzione della natura. Per notizie su Diecmann e Tribbechov, cfr. Louis-Gabriel Michaud 1814, *Biographie universelle, ancienne et moderne*, vol. 11, Paris, Michaud, 85 voll., p. 333. Per ‘naturalista’ si intende anche chi segue l'istinto naturale (OED). Si è ipotizzato che Spinoza possa aver conosciuto il testo di Bodin, cfr. Richard H. Popkin 1986, *Could Spinoza have known Bodin's colloquium heptaplomares?*, «Philosophia», 16 (3-4), pp. 307-314.

¹⁰ Cfr. Tommaso d'Aquino, soprattutto in riferimento all'*Epistula ad Romanos* di Paolo di Tarso, in *Summa Theologiae* 1-2 qu. 91 artt. 2-3; Giordano Bruno (*De la causa, principio et uno*), Galileo Galilei (*Dialoghi delle Nuove Scienze*), René Descartes (*Meditationes de prima philosophia*), Benedictus Spinoza (*Tractatus theologico-politicus*).

¹¹ Cfr. *TTP*. P.-F. Moreau, *Problèmes du spinozisme*, cit., pp. 137-157, analizza l'uso che di *lumen naturalis* fanno Spinoza, Tommaso d'Aquino e Paracelsus.

Faye), ‘determinismo’ (definito da Immanuel Kant nel 1794 in *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*) acquisiscono nuovi significati e contrastanti accezioni in relazione alle situazioni e controversie in gioco o all’espressione di tendenze e orientamenti di segno diverso¹². È possibile dunque considerare queste categorie come strumenti ermeneutici, non solo perché raccolgono sotto un unico segnaposto tradizioni filosofiche lontane nel tempo, indicando una problematica comune seppure diversificata, ma anche perché variano a seconda del campo concettuale in esame, permettendoci di comprendere meglio sia la trasmissione delle dottrine coinvolte, sia le pratiche che hanno condotto alla loro attuazione. La disputa su panteismo e spinozismo in Germania tra XVIII e XIX secolo ha il merito di cambiare di segno la recezione delle idee di Spinoza, affrontando nel contempo la contrapposizione tra ragione e fede. Nel 1827, un teologo, August Hahn, discute polemicamente di varie forme di naturalismo, misticismo, panteismo, ateismo e razionalismo, associandovi sette ed eresie¹³. Nella filosofia francese della prima metà del XIX secolo razionalismo, spinozismo e ateismo sono termini spesso connessi l’uno con l’altro, e l’associazione tra panteismo e ateismo contraddistingue giudizi di condanna verso le idee spinoziane non solo in Francia, ma anche in altri paesi. Nel 1843 L.A. Feuerbach, identificando panteismo e ateismo ‘teologico’, riconosce al filosofo di origine ebraica il merito di

¹² Joseph Raphson 1697, *De spatio reali, seu ente infinito conamen mathematico-metaphysicum*, Londini, Thomas Braddyll, pp. 20-21; John Toland 1705, *Socinianism truly stated; being an example of fair dealing in all theological controversys. To which is prefixt, indifference in disputes: recommended by a pantheist to an orthodox friend*, London; Jacques de La Faye 1709, *Defensio religionis necnon Mosis et gentis Judaicae contra duas dissertationes Joh. Tolandi, quarum una unscibitur Adeisidaemon, altera vero Antiquitates Judaicae*, Ultrajecti, apud G. Broedelet, p. 44: «pantheïstae vel spinosistae». Immanuel Kant 1793, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, KönigsberG Nicolovius, distingue tra ‘determinismo’ e ‘predeterminismo’. Su ‘materialista’ in «the materialists, without at all excepting the chemists» cfr. Robert Boyle 1686, *A free enquiry into the vulgarly received notion of Nature: Sections II, IV*, in Micheal A. Stewart 1991 (a cura di), *Selected philosophical papers of Robert Boyle*, Indianapolis, Hackett, p. 185. Sulle costruzioni di categorie dello spinozismo in Francia, cfr. Yves Citton 2006, *L’Envers de la liberté. L’invention d’un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*, Paris, Éditions Amsterdam.

¹³ August Hahn 1827, *De rationalismi qui dicitur vera indole et qua cum naturalismo contineatur ratione: commentationis historico-theologicae particula prior*, Lipsiae, Vogelius. Hahn riprende le definizioni di naturalismo e materialismo fornite dal deista G.L.A. Wegscheider in *Institutiones theologicae dogmaticae*.

aver reso la materia un predicato di Dio¹⁴. Che il pensiero di Spinoza si dipinga come materialista o idealista, o che si neghi il valore di etichette quali fatalismo o panteismo¹⁵, la ricchezza concettuale dei problemi filosofici celati in queste attribuzioni talvolta opposte è stata certamente di stimolo per la riscoperta e lo studio critico dei testi del filosofo intrapresi in Europa nella seconda metà dell'Ottocento.

1.2. Cosa significa «Spinoza oggi»?

Cosa significa, allora, oggi, fare riferimento a categorie come monismo, naturalismo, determinismo, materialismo, in rapporto alla filosofia di Spinoza? La discussione sul monismo quale cifra concettuale della produzione intellettuale di Spinoza – tralasciando la coniazione successiva al 1677 del termine ‘monismo’¹⁶ – ha prodotto diverse ipotesi interpretative (indicate dalle espressioni: «monismo non riduzionista», «monismo del doppio aspetto», «monismo duale», «pluralismo monistico», «ontologia monistica del multiplo», «monismo dell’esistenza», «monismo della sostanza», «monismo metafisico» o anche «monismo idealistico» e «monismo materialistico») volte principalmente a inquadrare da un punto di vista ontologico il problema della relazione

¹⁴ Ludwig Feuerbach 1843, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Zürich und Winterthur, Verlag des literarischen Comptoirs, cap. 15.

¹⁵ Come fa Antonio Labriola al termine della “Prefazione” di *Origine e natura delle passioni secondo l’Etica di Spinoza* (1867), a cura di Marzio Zanantoni 2004, Milano, Mimesis, p. 18: «Le ovvie parole, di fatalismo, di panteismo, e così via, con le quali si suole ordinariamente caratterizzare una filosofia per tante ragioni poco intelligibile, non son certo le più atte a designare l’intimo valore di un sistema straordinario, e direi quasi unico, qual è quello di Spinoza». Vedi anche Bertrando Spaventa, *Principi della filosofia pratica di Giordano Bruno* (1851), in ID., *Rinascimento, riforma e controriforma* (1928), Venezia, La Nuova Italia, p. 154: «Io so che si è gridato contro questa dottrina l’accusa di fatalismo e peggio. Ma io credo che ormai noi italiani abbiamo il diritto di stimare una dottrina per quel che vale in se stessa e non giudicarla con una parola», citato in Cristina Santinelli 1983, *Spinoza in Italia. Bibliografia degli scritti italiani su Spinoza dal 1675 al 1982*, Urbino, Quattroventi, p. 17.

¹⁶ Christian Wolff 1734, *Psychologia rationalis methodo scientifica pertractata*, Frankfurt und Leipzig, p. 24: «Monistae dicuntur philosophi, qui unum tantummodo substantiae genus admittunt». Cfr. Horst Hillermann 1976, *Zur Begriffsgeschichte von Monismus*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 20 (1), pp. 214-235.

tra mente e corpo. Le preoccupazioni degli studi a cavallo tra XIX e XX secolo per il rapporto tra la sostanza e gli attributi di pensiero ed estensione sono state in gran misura sostituite dall'interesse verso una rappresentazione monistica del reale che ha la peculiarità di sottendere una visione scientifica dell'esistente¹⁷. L'identità di mente e corpo ha reso Spinoza un punto di riferimento per la neurobiologia di Antonio Damasio e ha richiamato l'attenzione degli studiosi dei diversi campi disciplinari. Parte di quest'attrazione è il frutto di un lungo lavoro di scavo degli interpreti, che si sono confrontati con i testi del filosofo, operando un progressivo 'svecchiamento' dell'immagine invalsa fino alla metà del secolo scorso, quella di una filosofia della sostanza statica e immota o di un razionalismo assoluto che non lascia spazio all'esperienza. Il dinamismo della *Substantia sive Deus* si è reso esplicito nell'analisi dei concetti ontologici e del lessico «minore» spinoziano in relazione ad uno sviluppo complessivo della conoscenza del pensiero seicentesco, esplorato nel suo tessuto connettivo e in larga parte determinato dagli esiti della coeva rivoluzione scientifica.

Se oggi è possibile considerare il naturalismo e il determinismo spinoziani alla base di un cantiere di lavoro sulle scienze sociali contemporanee, come propone Frédéric Lordon, lo dobbiamo senza dubbio a condizioni storiche mutate e a un rapporto tra filosofia e scienza che lo spinozismo contribuisce ancora oggi a ri-pensare. Nell'orizzonte degli studi contemporanei, le categorie storiografiche che abbiamo fin qui menzionato sono ridefinite in senso operativo, in rapporto al problema concettuale affrontato. Il monismo spinoziano che Henri Atlan propone come soluzione originale al

¹⁷ Già nella nascente psicologia sperimentale di fine Ottocento è possibile riconoscere un impatto delle tesi spinoziane, in particolare del cosiddetto 'parallelismo' di mente e corpo, attraverso le letture post-wolffiane e post-kantiane, mediate da Johann F. Herbart e Friedrich W.J. Schelling; cfr. Giacotti 1985, *op. cit.*, pp. 140-141; secondo Ernest Bovet 1922, *Die Physiker Einstein und Weyl. Antworten auf eine metaphysische Frage*, «Wissen und Leben» 15 (19), pp. 901-906: 902, Albert Einstein si era così pronunciato su Fechner e Spinoza: «Zur Vermeidung einer Kollision der verschiedenen Sorten von 'Realitäten', von denen Physik und Psychologie handeln, hat Spinoza bzw. Fechner die Lehre des psychophysischen Parallelismus erfunden, welche mich offen gestanden völlig befriedigt». Sulla connessione tra razionalismo e progetto scientifico, cfr. Gaston Bachelard 1933, *Physique et Métaphysique*, «Septimana Spinozana», The Hague, Martinus Nijhoff, pp. 74-84. Sul monismo 'metodologico' o della 'sostanza auto-attiva spinoziana' nel rapporto con la scienza, cfr. Marx Wartofsky 1973, *Action and Passion: Spinoza's Construction of a Scientific Psychology*, in Marjorie Grene (ed.), *Spinoza. A collection of critical essays*, New York, Anchor, pp. 329-353.

problema mente-corpo non è né materialistico né idealistico, di un materialismo o idealismo ‘riduzionista’, ma un monismo ontologico ‘radicale’ espresso da un dualismo concettuale, nel quale pensiero ed estensione non sono altro che due espressioni differenti della stessa sostanza, e mente e corpo una sola cosa vista sotto due diversi aspetti, senza che intervenga alcun rapporto, reciproco o meno, di causalità. Riprendendo un esempio proposto da Hilary Putnam, quello dell’identità sintetica delle proprietà nel caso delle grandezze fisiche, Atlan contrasta l’interpretazione interazionista che Donald Davidson offre del monismo di Spinoza, con l’aiuto dei concetti espressi nell’ontologia, nella fisica e nella psicologia dei primi tre libri dell’*Ethica* (*causa sui* e *conatus*, l’identità di ordine e connessione tra cose e idee, il principio: «né il corpo può determinare la mente a pensare, né la mente può determinare il corpo al moto o alla quiete [...]»)¹⁸. Per Davidson, che distingue tra relazione e spiegazione causale, ammettendo leggi fisiche meno cogenti per il mentale, l’assenza d’interazione causale tra mente e corpo dipenderebbe unicamente da una mancanza di conoscenza adeguata. Secondo Atlan, invece, la spiegazione dell’identità psicofisica come identità sintetica e non analitica tra uno stato mentale e uno stato corporeo, insieme all’identità di volizione o decisione e intellesione, permettono di conservare la peculiare concezione della causalità spinoziana e conducono le tesi del filosofo a un accordo con quei modelli scientifici che escludono una determinazione della mente o della volontà sulle azioni del corpo¹⁹. L’illusione del libero arbitrio è anche uno dei

¹⁸ H. Putnam 1981, *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 84-85. Cfr. *Eth* I, def. 1 (G II, 45); *Eth* III pr. 7 (G II, 146); *Eth* II, pr. 7 (G II, 89); *Eth* III, pr. 2 (G II, 141).

¹⁹ Atlan propone, in diverse opere, un modello meccanico e non mentalista dell’intenzionalità che spiegherebbe l’emergenza di fini e la creazione di significati all’interno di un sistema (complesso) auto-organizzato. L’esempio ripreso da Putnam e applicato a Spinoza mostra che è inesatto parlare di ‘isonomia’, poiché mente e corpo sono espressioni parimenti necessarie che possiedono proprietà diverse. Per la teoria dell’azione di Davidson applicata a Spinoza cfr. D. Davidson 1999, *Spinoza’s causal theory of the affects*, in Yirmiyau Yovel (ed.), *Ethica III: Desire and affect. Spinoza as psychologist*, New York, Little Room Press, pp. 95-117: 102-103; già in precedenza Davidson riconosceva delle similarità tra il suo monismo ‘anomalo’ e quello spinoziano, mentre sulla risposta di Atlan cfr. 1998, *Immanent causality: a Spinozist viewpoint on evolution and theory of action*, in Gertrudis Van de Vijver et al. (eds.), *Evolutionary Systems. Biological and Epistemological Perspectives on Selection and Self-Organization*, Dordrecht, Springer, pp. 215-231; ID. 2003, *Les étincelles de hasard, II: Athéisme de l’Écriture*, Paris, Le Seuil e ID. 2012, *Un point de vue spinoziste sur*

principali obiettivi d'indagine del progetto di ripensamento delle scienze sociali proposto da Lordon, che si avvale di una prospettiva di anti-umanismo teorico, di ascendenza althusseriana, per analizzare l'uomo e le sue produzioni²⁰. La credenza nel libero arbitrio o nel libero decreto della mente è per Spinoza un *pregiudizio innato* a tutti gli uomini da cui non ci si libera facilmente «*præjudicium omnibus hominibus innatum est, non ita facile eodem liberantur*» e rappresenta la forma coscienziale delle nostre azioni accompagnata dall'ignoranza delle cause che le determinano²¹. Per Lordon e Atlan «*hoc præjudicium*» diviene un ostacolo epistemologico all'avanzamento delle scienze, perché astrae l'uomo dalla rete di condizionamenti che lo costituiscono, separandolo anche dal resto della natura. Il naturalismo e il determinismo spinoziani avocati da Lordon nel territorio delle scienze sociali richiamano le tesi dell'intelligibilità del reale e della sua infinita produttività, secondo un ordine di produzione degli effetti di cui il ricercatore che s'interessa a ciò che comune e sociale – *aliquid commune*²² – ritiene la seguente idea: l'esistenza di leggi e regole che si accordano con l'oggetto d'indagine e s'integrano, a un livello differente, con più generali leggi della natura.

Sia Lordon che Atlan, pur occupandosi di ambiti eterogenei, identificano nell'illusione del libero arbitrio e nella correlata credenza in un io autonomo e sovrano uno dei principali limiti attuali della ricerca nel campo delle scienze umane. Heidi Ravven rinviene il cosiddetto 'mito della libera volontà' alla base delle assunzioni

l'évolution et la théorie de l'action: de la philosophie analytique à Spinoza, in C. Cohen-Boulakia, M. Delbraccio, P.-F. Moreau 2012, *op. cit.*

²⁰ Cfr. Yves Citton, Frédéric Lordon 2008, *Un devenir spinoziste des sciences sociales?*, in ID., *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris, Éditions Amsterdam; F. Lordon 2003, *Revenir à Spinoza dans la conjoncture intellectuelle présente*, «L'Année de la régulation», 7, Presses de Sciences-Po, pp. 147-166 e anche, nello stesso numero cfr. ID., *Conatus et institutions: pour un structuralisme énergétique* cit., pp. 111-146.

²¹ *Ep* 58 a Schuller (G IV, 266); *Eth* III, pr. 2 schol. (G II, 143) e i numerosi richiami all'essere consci delle proprie azioni, volizioni, appetiti senza conoscere le cause, alle quali non pensiamo neanche per sogno «*nec per somnium cogitant*» e dalle quali siamo disposti ad agire, volere, appetire, cfr. *Eth* I, app. (G II, 78); *Eth* II, pr. 35 schol. (G II, 117); *Eth* IV, præf. (G II, 207).

²² *TIE* 110; *Eth* II, 18 schol.; *Eth* IV, 29 schol.

storico-culturali sulla natura del bene e del male, sui comportamenti che devono essere premiati o biasimati per educare alla moralità, dimostrando, con una serie di situazioni, esempi, esperimenti tratti dalla psicologia sociale, che azioni completamente libere, razionali, scaturite dall'interno e indipendenti dall'esterno, prese per principio o 'per salvaguardare la virtù', sono rare. Alla tradizione del libero arbitrio e della facoltà morale che è fatta risalire nel mondo latino ad Agostino di Ippona, Ravven contrappone la comprensione naturalista e razionalista dell'essere umano che appartiene alla Grecia classica ed è sviluppata, attraverso la filosofia islamica medievale, dagli ebrei Maïmonide, Gersonide e Spinoza. L'etica volutaristica di Descartes è sostituita da un'etica naturalizzata, che riconosce la centralità del desiderio per la questione antropologica. Nell'azione e nel giudizio morale di un individuo partecipano un complesso di condizionamenti culturali e sociali, motivazioni passionali e ideologiche la cui conoscenza contribuisce alla produzione di un agire libero e attivo²³. La filosofia di Spinoza è meglio descritta, da Lordon e Ravven, come un tentativo di individuare quali sono, o almeno con quali modalità identificare, i processi che, senza sfuggire alle premesse deterministiche, possono produrre degli effetti emancipatori per i due termini del polo «individuo-società», sotto condizioni da analizzare ed esplicitare.

È possibile, dunque, parlare di auto-nomia o auto-determinazione degli individui (umani) nella filosofia spinoziana della determinazione e della necessità assoluta? La sostanza 'in se' e 'causa sui' significa indipendenza ma il modo è costitutivamente dipendente: in quale misura, allora, il bisogno e la necessità sono positivamente iscritti nella natura dell'uomo, cui non pertiene l'essere della sostanza? Quale ruolo educazione e dispositivi istituzionali possono giocare in funzione dell'accrescimento della potenza causale (capacità di patire/essere affetto/sentire – *patil'affici/sentire* – e agire/percepire – *agere/percipere e disponere, muovere*) dell'uomo, inteso come: bambino, uomo, donna?

²³ Heidi M. Ravven 2013, *The self beyond itself: an alternative history of Ethics, the New Brain Sciences, and the Myth of Free Will*, New York, The New Press. Il testo di Ravven è un po' troppo generale per essere efficace, inoltre la presenza di Spinoza è limitata, ma la studiosa si è occupata largamente altrove, soprattutto in articoli, del rapporto tra Spinoza e le neuroscienze contemporanee, per quanto riguarda il ruolo delle emozioni, la natura relazionale del sé e la capacità d'azione morale.

Nella formazione dall'infanzia all'età adulta, la maggiore differenza tra gli individui risiede nella diversità delle passioni che li attraversano: è su divergenza/comunanza passionale e imitazione degli affetti che si attua il progetto etico-politico spinoziano.

L'idea che l'«individuo» sia non solo un prodotto biologico, sociale, culturale, ma anche un processo dinamico di coesione interna, che si basa sull'attività delle parti differenziate che lo costituiscono, attraverso un continuo interscambio con l'esterno, ed è capace di produrre effetti tanto più efficaci quanta più comunanza si determina tra essi e gli altri effetti con i quali interagiscono, si è affermata pienamente solo nel Novecento. Il *conatus*, espressione della potenza divina e controparte del rapporto individuante di moto e quiete, è richiamato da Lordon, Atlan, Ravven come origine dei processi corporei e mentali dell'immaginazione, della percezione, del pensiero e del sentimento. L'intenzionalità, la memoria, l'abitudine, i sentimenti, le idee-giudizi sono dunque a loro volta espressioni del *conatus* che si producono attraverso la *fabrica* del corpo.

I tre studiosi qui rapidamente introdotti non sono gli unici a esplorare la connessione e l'influenza della filosofia spinoziana con e sulle altre scienze, ma ci permettono di indicare tre direzioni di indagine nel panorama filosofico contemporaneo: le scienze cognitive, che non rifuggono la sfida di ripensare il rapporto tra il monismo e l'identità di mente e corpo, al di là delle opzioni dell'idealismo trascendentale e della filosofia analitica²⁴; la filosofia politica e la politica economica, che ereditano, e procedono oltre, la rilettura marxista del pensiero spinoziano²⁵; la filosofia morale, che riattualizza il tentativo di concepire la libertà in accordo con il determinismo, e la responsabilità e i valori morali come naturali prodotti del vivere comune, cercando di dare conto delle recenti ricerche in neuroscienza e dei dati della neurofisiologia sulle azioni volontarie, allo stesso modo in cui Spinoza ri-affermava in filosofia gli esiti della scienza galileiana

²⁴ La proposta scientifica e filosofica di Atlan si pone esattamente questo obiettivo. Sulle origini storiche del concetto di parallelismo, nozione che occlude una reale considerazione dell'identità all'opera nei rapporti mente-corpo in Spinoza, cfr. *infra*, §1.3.

²⁵ Per una politica economica di segno 'spinozista' cfr. non solo gli scritti di Frédéric Lordon, ma anche quelli di André Orléan, Étienne Balibar, Jason Read.

e dell'elaborazione cartesiana²⁶. Queste tre prospettive non esauriscono certo la presenza del filosofo nelle ricerche contemporanee: alcuni psicomotricisti francesi coniugano nella loro pratica lavorativa la fenomenologia della carne di Merleau-Ponty con la teoria 'monista' spinoziana della mente quale idea del corpo e del corpo vivente in atto²⁷; intuizioni spinoziane sono richiamate nel confronto con il pensiero psicologico e psicoanalitico, mentre l'etnopsichiatra François Laplantine accoglie suggestioni provenienti dall'*Ethica* nel proporre un'«antropologia modale»²⁸; studiosi di metafisica, soprattutto negli Stati Uniti, hanno dimostrato un forte interesse per l'ontologia dell'*Ethica*²⁹; infine, il rinnovamento degli studi sull'immaginazione e la politica nella filosofia di Spinoza ha condotto ad interrogazioni non solo sulla teoria del linguaggio e la religione, ma sulla retorica, l'estetica, le arti³⁰.

²⁶ Linee programmatiche della pubblicazione in uscita a cura di Ursula Goldenbaum e Christopher Kluz 2015, *Doing without Free Will: Spinoza and Contemporary Moral Problems*, Lanham, Lexington Books.

²⁷ Cfr. Béatrice Vandewalle, Bernard Meurin, Bruno Busschaert 2009, *L'utilisation actuelle du modèle spinoziste corps/esprit dans la pratique psychomotrice*, in Jaquet-Sévérac-Suhamy 2009, pp. 236-246. In aggiunta alle interpretazioni di Robert Misrahi e Chantal Jaquet, gioca un ruolo decisivo l'accentuazione deleuziana dell'osservazione di Spinoza *nessuno ha sinora determinato cosa possa un corpo* in *Eth* III, pr. 2 schol.: «Et enim, quid Corpus possit, nemo hucusque determinavit, hoc est, neminem hucusque experientia docuit, quid Corpus ex solis legibus naturæ, quatenus corporea tantum consideratur, possit agere, & quid non possit, nisi a Mente determinetur» (G II, 142). Un'altra area di interesse è la medicina, cfr. Rudolf Hild 2008, *Spinoza und die Medizin (mit einer Abbildung)*, «Studia Spinozana», 16, pp. 185-202; Bernard Vandewalle 2011, *Spinoza et la médecine. Ethique et thérapeutique*, Paris, L'Harmattan; Éric Delassus 2011, *De l'Éthique de Spinoza à l'éthique médicale*, Rennes, Rennes PU; ma anche, da un punto di vista storico, cfr. Raphaële Andraut 2014, *La Vie selon la raison. Physiologie et métaphysique chez Spinoza et Leibniz*, Paris, Honoré Champion.

²⁸ François Laplantine 2005, *Le social et le sensible, introduction à une anthropologie modale*, Paris, Téraèdre; l'autore, debitore dell'interpretazione deleuziana, si riferisce a Spinoza in termini di «intensità» e «processo», mettendo in discussione la divisione uomo/natura delle scienze sociali.

²⁹ Cfr. Samuel Newlands 2014, *Spinoza's relevance to contemporary metaphysics*, in Michael Della Rocca (ed.), *The Oxford Handbook of Spinoza*, Oxford, Oxford University Press, online publication; Yitzhak Melamed 2012, *Spinoza on Inherence, Causation, and Conception*, «Journal of the History of philosophy», 50 (3), pp. 365-386; John Morrison 2013, *The relation between conception and causation in Spinoza's metaphysics*, «Philosopher's Imprint», 13 (3), cfr. *infra*, Introduzione.

³⁰ Sul rinnovamento degli studi sull'immaginazione, cfr. almeno Cornelis De Deugd 1966, *The Significance of Spinoza's First Kind of Knowledge*, Assen, Van Gorcum e ID. 1984 (ed.), *Spinoza's Political and Theological Thought*, Amsterdam/Oxford/New York, North-Holland Publishing Company; su immaginazione e politica cfr. *infra*, Introduzione e §1.3.3.; su immaginazione, linguaggio, arti ed estetica ricordiamo almeno Filippo Mignini 1981, 'Ars imaginandi'. *Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Napoli, ESI; Michèle Bertrand 1983, *Spinoza et l'imaginaire*, Paris, PUF; Daniela Bostrenghi 1996, *Forme e virtù*

Non è dunque semplice orientarsi tra gli usi, le suggestioni, la ricchezza dell'attuale riferimento al pensiero spinoziano. Del resto, è naturale rinvenire la presenza di richiami in autori contemporanei, così come avviene per tutti i grandi filosofi del passato. Ma la situazione è differente se si prende in considerazione il ruolo giocato dalle tesi spinoziane nello sviluppo di movimenti, correnti, scuole di pensiero alla base della nostra contemporaneità.

1.3. Il problema del rapporto tra sostanza e modi

Abbiamo brevemente ricordato la presenza di Spinoza nelle correnti libertine e deiste, nei prodromi dei cosiddetti lumi 'radicali', e come termine di confronto 'celato', a volte rifiutato per essere in realtà accolto, da numerosi filosofi continentali e non, fino all'aperta discussione del suo pensiero e alla prima riedizione della quasi totalità delle sue opere nel 1802, in una condizione a dir poco peculiare, considerato l'uso invalso di iniziare una carriera accademica in filosofia o teologia con una dissertazione 'contro' Spinoza (o dello spinozismo 'prima' di Spinoza)³¹. Lo Spinoza ebreo e orientale di Georg W. F. Hegel si aggiunge alla tradizione dello Spinoza asiatico (o meglio, di setta maomettana, indiana, cinese brahmanica...ed eleatica) di Pierre Bayle e Nicolas

dell'immaginazione in Spinoza, Napoli, Bibliopolis; Lorenzo Vinciguerra 2005, *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, Paris, Vrin e ID. 2012, *La semiotica di Spinoza*, Pisa, ETS.

³¹ Vernière 1979, p. 35. Prima ancora, per allontanare Descartes dallo spinozismo, cfr. Christoph Wittich 1690, *Anti-Spinoza sive examen Ethices*, Amsterdam, Wolters; sullo spinozismo prima di Spinoza, cfr. Pierre Bayle 1697, *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam, Leers, e Johann Franz Budde 1701, *Dissertatio philosophica de Spinozismo ante Spinozam*, Halle, Henckel; sull'esistenza di Dio per confutazione di Epicuro e Spinoza, cfr. le dissertazioni di Isaac Jacquelot 1697, *Dissertations sur l'existence de Dieu*, La Haye, Foulques. Al 1759 risale il *Freydenker-Lexicon* di Johann Anton Trinius, che conta almeno 127 dissertazioni anti-spinoziste (*Freydenker-Lexicon oder Einleitung in die Geschichte der neuern Freygeister, ihrer Schriften und deren Widerlegungen. Nebst einem Bey- und Nachtrage zu des seligen Herrn Johann Albert Fabricius*, Leipzig).

Malebranche, mentre il problema del rapporto tra sostanza e modi diviene il problema del rapporto tra la sostanza e il pensiero, o la coscienza, finendo sia i modi che l'immaginazione nell'indistinzione della 'totalità'.

La funzione dello spinozismo nell'idealismo tedesco è complessa e si presta poco a facili semplificazioni³². L'immagine corrente dell'ateo empio e irreligioso era contrastata da quello dell'ateo virtuoso nei circoli libertini, e dopo la data simbolica del 1785, anno di pubblicazione delle lettere di Friedrich Heinrich Jacobi a Moses Mendelssohn sullo spinozismo dell'illuminista Gotthold E. Lessing, fu cura di diversi pensatori tedeschi difendere Spinoza (e se stessi) dall'accusa di ateismo e fatalismo. In una lettera di Goethe datata 9 giugno 1785 questi arriva a definirlo *theissimum* e *christianissimum* piuttosto che *atheum*³³. Già Kant era un lettore di Spinoza, come lo furono Gottfried W. Leibniz e Christian Wolff, quest'ultimo accusato di spinozismo da un suo detrattore, in accordo con quella che era ormai una pratica tra avversari filosofici, sin dalla querelle del *Cartesius eversor* oppure *architectus spinozismi*. La filosofia di Spinoza si legge alla luce di quella kantiana, come un dogmatismo contrapposto al criticismo, a causa dell'identità tra essere e pensiero nella sostanza e della mancata assunzione del soggetto all'origine del pensiero. Tra le numerose e diverse posizioni dei vari pensatori che scrissero su Spinoza, il giudizio di Hegel è quello che apparentemente produce gli effetti più duraturi e visibili, condizionando la recezione di Spinoza anche in periodi successivi a quello del *pantheismusstreit*.

In realtà, si dipanano più livelli di appropriazione dello spinozismo: il primo, dipende dalla lettura della Proposizione VII della Seconda Parte dell'*Ethica*, ossia di «*Ordo, et connexio idearum idem est, ac ordo, & connexio rerum*»³⁴. Nell'interpretazione

³² Cfr. su Spinoza e l'idealismo tedesco Manfred Walther 1991, *Spinoza und der deutsche Idealismus*, Würzburg Königshausen und Neumann; Jean-Marie Vaysse 2008, *Spinoza dans la problématique de l'idéalisme allemand. Historicité et manifestation*, pp. 65-74 e Pierre-Henri Tavoillot 2008, *Signification et enjeu du retour à Spinoza dans la querelle du panthéisme*, pp. 35-45, in André Tosel, P.-F. Moreau, Jean Salem 2008 (dir.), *Spinoza au XIX^e siècle* cit.

³³ Johann W. Goethe 1811, *Aus meinem Leben, Dichtung und Wahrheit*, in *Goethes Werke*, Hamburg Wegner 1960, lettera del 9 giugno 1785, p. 35.

³⁴ *Eth* II, pr. 7 (G II, 89).

schellinghiana-hegeliana si proietta un termine leibniziano e non spinoziano, quello di 'parallelismo', sul noto teorema, e se ne fa derivare un'identità tra idee e corpi nei termini di un'identità tra soggettivo e oggettivo, spirito e natura³⁵. Questo tipo di lettura riemerge nell'interesse che i fondatori della psicologia scientifica (e del parallelismo psico-fisico) provano nei confronti della dottrina spinoziana, individuata come una sorta di monismo dal doppio aspetto. Contro questo tipo di monismo si scaglia William James nel 1905:

Le positivisme ou agnosticisme de nos jours, qui se pique de relever des sciences naturelles, se donne volontiers, il est vrai, le nom de monisme. Mais ce n'est qu'un monisme verbal. Il pose une réalité inconnue, mais nous dit que cette réalité se présente toujours sous deux 'aspects', un côté conscience et un côté matière, et ces deux côtés demeurent aussi irréductibles que les attributs fondamentaux, étendue et pensée, du Dieu de Spinoza. Au fond, le monisme contemporain est du spinozisme pur³⁶.

Tra la *Differenzschrift* di Hegel e i primi del Novecento trascorre un secolo, in cui oltre alla riedizione delle opere latine a cura di Heinrich E.G. Paulus (1802-1803) e August F. Gfroerer (1830-1831), si scopre l'esistenza e si indaga sulla redazione dei manoscritti olandesi della *Korte Verhandeling* tra 1852 e 1862, si succedono inoltre numerosi studi filologici e riedizioni che si intensificheranno negli ultimi decenni

³⁵ Hegel 1801, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* Jena, Seidler. Cfr. Vittorio Morfino 1997, *Substantia sive organismus. Immagine e funzione teorica di Spinoza negli scritti jenesi di Hegel*, Milano, Guerini, pp. 72 sgg. Sul parallelismo, cfr. G. Leibniz 1702, *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel*, XII, *Die Philosophischen Schriften*, herausgegeben von C. I. Gerhardt, VI, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung 1965, p. 533: «J'ai établi un parallélisme parfait entre ce qui se passe dans l'âme et entre ce qui arrive dans la matière, ayant montré que l'âme avec ses fonctions est quelque chose de distinct de la matière, mais que cependant elle est toujours accompagnée des organes de la matière, et qu'aussi les fonctions de l'âme sont toujours accompagnées des fonctions des organes, qui leur doivent répondre, et que cela est réciproque et le sera toujours». Quel che è certo è solo che Schelling conosceva la teoria dell'armonia prestabilita di anima e corpo dalla *Monadologia* di Leibniz, cfr. soprattutto l'epistolario del 1797 ed. Eduard Booth O.P. 2000, *Leibniz and Schelling*, «Studia Leibnitiana», 32 (1), pp. 86-104.

³⁶ William James 1905, *La notion de conscience*, in *Essays in Radical Empiricism*, New York, Longman Green and Co (1912), pp. 206-233: 208.

dell'Ottocento fino al primo trentennio del Novecento³⁷. Prima in Inghilterra e poi negli Stati Uniti penetra il pensiero tedesco, nella forma dell' 'idealismo post-kantiano' di Friedrich W.J. Schelling, Johann G. Fichte e Hegel, e il 'neo-idealismo' anglosassone di Francis H. Bradley, critico della visione 'positivista', è oggetto degli attacchi di William James. Insieme a James, e su posizioni differenti, si esprimono Bertrand Russell, Charles Peirce, John Dewey sul monismo, il panteismo (e lo 'spinozismo') di fine Ottocento e inizio Novecento. È un periodo estremamente ricco dal punto di vista culturale e scientifico, e la sola enumerazione delle correnti di pensiero che si avvicendano, e dei cambiamenti strutturali, economici e sociali che si attestano, intorno al 1900, ci allontanerebbe dal tentativo di mostrare una presenza costante dello spinozismo.

Vogliamo però individuare il reiterarsi di almeno uno schema di interpretazione della filosofia di Spinoza, che si estende dal Seicento all'arco contemporaneo, attraverso il rafforzamento e le modificazioni che subisce in particolare con il pensiero hegeliano, ma senza limitarsi ad esso. Intendiamo, inoltre, evitare di problematizzare i concetti di trasmissione delle dottrine filosofiche, al di là di quanto finora rapidamente indicato, poiché il nostro obiettivo in questo capitolo è quello di ripercorrere una linea di indagine, verificandone la presenza nell'attuale e ricco panorama degli studi spinoziani, attraverso un uso cauto delle categorie della storiografia – secondo le ragioni accennate nel primo paragrafo. Lo schema di interpretazione più volte reiterato è infatti riconducibile ad una presa in considerazione dell'uno o dell'altro termine della metafisica spinoziana, sostanza e modo, senza riuscire a pensarli insieme, nel movimento comune della causalità-potenza, perdendo così le condizioni di possibilità

³⁷ Solo contando le edizioni, da quella di H.E.G. Paulus del 1802-1803 e di A.F. Gfroerer del 1830, tra gli anni quaranta e ottanta le opere di Spinoza sono ripubblicate almeno quattro volte, a Lipsia, Amsterdam, Leipzig. Anche le edizioni alle quali oggi si fa ancora riferimento compaiono prima della seconda guerra mondiale: Johannes van Vloten e Jan P.N. Land (Hagae Comitum, 1882-1883; 1895; 1914) e Carl Gebhardt (HeidelberG 1925). Sulla *Korte Verhandeling* cfr. Filippo Mignini 2009, *Introduction au Court Traité*, in Baruch Spinoza, *Œuvres I*, Paris, Puf, pp. 159-164 e l'Introduzione del 1986 alla *Korte Verhandeling / Breve trattato*, edizione critica, trad. it. e apparati a cura di Filippo Mignini, L'Aquila, Japadre.

dello stesso progetto etico-politico, come proposto da Benedictus, il Maledictus della tradizione.

Una facile obiezione, considerata la natura delle teorie che si rifanno al filosofo olandese come a un modello o precursore, può essere la seguente: quale importanza può avere insistere su particolari o sulla logica di un sistema risalente al Seicento, quando ci si appropria solo di alcuni concetti nella costituzione di un pensiero che ha, invece, riferimenti nella contemporaneità? Antonio Damasio, per esempio, nel suo libro sullo ‘Spinoza precursore della neurobiologia’, ammette di non essere interessato a indagarne o ricostruirne la filosofia, non facendo lo storico di mestiere. Nella contrapposizione tra Descartes e Spinoza che lo scienziato contribuisce ad accrescere (con i suoi libri del 1994 e del 2003) si perpetua però, nel campo delle scienze cognitive, una ripetizione di motivi che non arricchisce il dibattito, nel tentativo di sostituire un paradigma, quello del dualismo cartesiano, con un altro, il ‘monismo’ e il ‘parallelismo’ di corpo e pensiero attribuibili a Spinoza³⁸. Partendo nelle proprie analisi dallo scontro tra i due paradigmi si sceglie un punto iniziale falsato, che nasconde il rapporto, i debiti, le continuità e le discontinuità tra i due autori. Ora, come già segnalato, non si intende discutere del senso della trasmissione di dottrine, ma neanche nascondere le difficoltà di una lettura del rapporto tra più autori secondo la griglia ‘didattica’ di figure quali ‘predecessore’ o ‘anticipatore’³⁹. Nell’indicare in Spinoza un precursore, in rottura con

³⁸ Antonio Damasio 1994, *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, New York, Avon Books/Putnam e 2003, *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*, Orlando, Harcourt. Contro l’idea di parallelismo in Spinoza, cfr. Chantal Jaquet 2004, *L’unité du corps et de l’esprit. Affects, actions, passions chez Spinoza*, Paris, Puf e Massimo Rovere 2009, *La tentation du parallélisme: un fantasme géométrique dans l’histoire du spinozisme*, in Chantal Jaquet, Pascal Sévérac, Ariel Suhamy 2009 (dir.), *La théorie spinoziste des rapports corps/esprit et ses usages actuels*, Paris, Hermann, pp. 49-70. Una discussione critica dell’attribuzione di ‘monismo’ alla filosofia di Spinoza in Mogens Laerke 2012, *Spinoza's monism? What monism?*, in Philip Goff (ed.), *Spinoza on Monism*, Hampshire, Palgrave Macmillan, pp. 244-261.

³⁹ Cfr. Pierre-François Moreau 1975, *Spinoza*, Paris, Seuil, cap. Jugements: stratégie, pp 173 e sgg.; Paolo Cristofolini 1990, *L’essenza umana come desiderio*, in Filippo Mignini 1990 (a cura di), *Dio, l’uomo, la libertà. Studi sul “Breve Trattato” di Spinoza*, L’Aquila, Japadre, p. 303: «ci pare non produttiva l’adozione di un canone, abbastanza corrente nella pratica storico-filosofica, consistente nel ripercorrere itinerari di affrancamento di certi grandi autori da certi grandi antecessori (Aristotele che si rende progressivamente autonomo da Platone, Marx da Hegel, ecc.) [...] La forza sistematica di Spinoza mal sopporta l’incapsulamento entro il canone dell’affrancamento progressivo da Descartes, o da altri [...]».

la teoria cartesiana delle due sostanze, l'anima o sostanza pensante e il corpo o sostanza estesa, si disconoscono relazioni che possono invece complicare positivamente il confronto, come la neurofisiologia cartesiana ripresa da Spinoza proprio in funzione anti-cartesiana, difendendo la necessità, l'inevitabilità dell'errore e proponendo un'antropologia che si nutre di esigenze metafisiche differenti da quelle dell'antico 'maestro'⁴⁰.

1.3.1. La sostanza indifferenziata e l'assolutizzazione del finito

Non può neanche essere la positiva opera di 'riscoperta' di Damasio dell'importanza degli affetti, dei sentimenti, degli appetiti, delle pulsioni nella dottrina di Spinoza l'obiettivo di una critica storico-filosofica. L'attribuzione di 'monismo' e 'parallelismo' ha una storia ed è necessario conoscerla per essere in grado di utilizzare gli stessi termini e riformularli nelle attuali condizioni, senza ricadere nelle precedenti presupposizioni.

In effetti, l'attribuzione del 'parallelismo psicofisico' a Spinoza va di pari passo con quella del 'monismo', e disconosce essenzialmente il carattere derivato dell'unicità della sostanza. Per il filosofo olandese, infatti, l'unicità di Dio è dimostrata a partire dall'esistenza necessaria posta dalla natura divina ed è tale esistenza necessaria, identificata con la *potentia*, a costituire l'essenza di Dio (*Eth* I, pr. 34: «*Potentia Dei est ipsa ipsius essentia*»), mentre *unum* o *unicum* possono essere assimilati ai *propria* della tradizione teologica, predicati che possono indicare un'aspetto della cosa definita, ma

⁴⁰ Sulla neurofisiologia tra Descartes e Spinoza cfr. Denis Kambouchner 2009, *L'erreur de Damasio: la transition Descartes-Spinoza en psychophysiologie*, in Jaquet-Sévérac-Suhamy 2009, pp. 199-215 e soprattutto Emanuela Scribano 2015, *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Roma, Carocci. Il libro è uscito quando questo lavoro era ormai definito e non abbiamo potuto tenerne conto, ma su Spinoza e l'errore abbiamo utilmente consultato della stessa autrice la prima versione del capitolo V ("Da Cartesio contro Cartesio. Spinoza e l'errore") dal titolo *Spinoza sull'errore e sulla verità*, in Giuseppe D'Anna, Vittorio Morfino 2012 (a cura di), *Ontologia e temporalità. Spinoza e i suoi lettori contemporanei*, Milano, Mimesis, pp. 15-36. Pur non avendo potuto utilizzare le tesi dell'autrice nella composizione dei capitoli, ne riferiamo, all'occorrenza, in nota.

non ne costituiscono l'essenza o la definizione⁴¹. Lo stesso 'monismo', se utilizzato per segnalare la sola qualificazione numerica, esprime tanto poco le proprietà di Dio – dal quale dipende l'esistenza e l'essenza di qualsiasi essere, per *Eth* I, pr. 16: «Ex necessitate divina natura, infinita infinitis modis [...] sequi debent» – quanto il significato complessivo della de-sostanzializzazione del reale nella filosofia di Spinoza, la cui unica sostanza corrisponde al processo infinito di produzione di individui connessi l'uno con l'altro, integrati e al contempo differenziati, secondo leggi comuni⁴².

Per l'Hegel delle *Lezioni sulla logica e metafisica* del 1817 e delle *Lezioni sulla logica* del 1831, invece, Spinoza ha compreso l'assoluto come assoluta sostanza e quest'unica sostanza è l'affermativo che rimane identico a sé, mentre «tutte le figurazioni sono determinatezze, negazioni, che si dileguano»⁴³. La *causa sui*, che pure è considerato il concetto più importante della metafisica spinoziana e il concetto fondamentale di ogni speculazione, non è svolto nella sua interezza e particolarità dal filosofo olandese, al cui sistema manca dunque il dinamismo, lo sviluppo della dialettica contenuta in germe. Di conseguenza, l'«assoluta sostanza» è immobile, inerte, priva di vita⁴⁴. Il principio mai espresso da Spinoza dell'*omnis determinatio est negatio* giustifica la concezione hegeliana di un'individualità mancante e la celebre definizione di acosmismo, in cui le determinazioni intese come totalità delle cose del mondo e l'individuo singolo svaniscono, l'individuo stesso privato di sostanzialità, né soggetto né spirito⁴⁵. Hegel conosce e cita la lettera a Jarig Jelles, che contiene anche il

⁴¹ *Eth* I, pr. 34; Deleuze, che fa un uso cauto del termine 'parallelismo', in rapporto a Leibniz, cfr. ID. 1968, *op. cit.* : «L'immanence implique pour son compte une pure ontologie, une théorie de l'Etre où l'Un n'est que la propriété de la substance et de ce qui est», p. 157.

⁴² Cfr. cap. 2.

⁴³ Hegel, *Vorlesungen über die Logik*, dagli appunti del figlio Karl Hegel, decimo volume delle *Vorlesungen*, Hamburg 2001, p. 168. Cfr. Micheli 2004, in particolare il capitolo "Il ruolo di Spinoza nelle «Logik-Vorlesungen» (1817-1831)", pp. 173-183.

⁴⁴ Cfr. G.W.F. Hegel [1973], *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. di Ernesto Codignola e Giovanni Sanna, Firenze, La Nuova Italia, III, p. 109; «pietrificazione/*Versteinerung*» della sostanza, mentre nella *Scienza della logica* del 1832 si parla di 'rigidezza', cfr. Franco Biasutti 2007, p. 50.

⁴⁵ Cfr. *Scienza della logica* 1832, trad. it. 1968, p. 108. È noto come l'*omnis determinatio est negatio*, che in Spinoza è in realtà privo della particella *omnis* ed è riferito piuttosto alla figura che all'essenza della cosa finita (*Epistola* 50 a Jarig Jelles del 2 giugno 1674; G IV, 240), sia stato prima riformulato da Jacobi in

riferimento ai *CM* sulla maniera impropria in cui Dio può essere chiamato uno o unico, e sulla concezione della figura come «negazione e non già qualcosa di positivo»; conosce, inoltre, la cosiddetta ‘Lettera sull’infinito’, sulla quale si basa per affermare l’annullamento del singolo individuo; ciò che però Spinoza sta considerando non sono gli individui, ma i *modi cogitandi*, gli *entia rationis*, tra i quali la figura, il numero, il tempo, necessari per pensare la singolarità, come vedremo in cap. 2⁴⁶. La distinzione tra essenza ed esistenza, supportata dalla considerazione di nozioni – durata, tempo, misura, figura – legate alla sola esistenza, non esclude una forma, *sub specie aeternitatis*, di identità tra Dio, in cui essenza ed esistenza coincidono, e il modo, che invece dipende sia per l’essenza che per l’esistenza da Dio: le cose singolari, infatti, possono essere concepite «come enti reali» mediante l’essenza di Dio, ossia «in quanto, mediante l’essenza di Dio, implicano l’esistenza»⁴⁷.

Nel sistema hegeliano, però, l’immaginazione spinoziana, che subisce lo stesso trattamento degli *entia rationis*, ossia quello di non arrivare all’essenza, rimane dal lato della cattiva infinità e non presenta alcuna positività, dileguandosi nell’eterna simultaneità dell’assoluto⁴⁸. Tra l’interpretazione acosmistica resa celebre da Hegel, che accentua la posizione della sostanza *absolute* infinita, rendendo mera apparenza il modo che di questa è espressione necessaria, e la tesi ‘opposta’, che assolutizza il finito e i prodotti dell’immaginazione, prendendo come punto di partenza il *conatus*, ciò che a

termini di cose particolari quali *non entia* nel testo sulla dottrina di Spinoza del 1785, cfr. Paul W. Franks 2005, *All or Nothing: Systematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in German Idealism*, Cambridge, MA, Harvard University Press. Prima di Hegel, già Salomon Maimon si era pronunciato sull’‘acosmismo’ di Spinoza (e per l’idea stessa di acosmismo è possibile risalire più indietro nel tempo), cfr. Francesca Micheli 2004, *Sostanza e assoluto. La funzione di Spinoza nella «Scienza della logica» di Hegel*, Bologna, EDB, pp. 65 e sgg. Contro l’*omnis determinatio est negatio* e, in genere, contro l’interpretazione ‘idealista’ di Spinoza cfr. Guérout 1968, p. 466 nota 7 e Pierre Macherey 1979, *Hegel ou Spinoza*, Paris, François Maspero (Éditions La Découverte, 1990), soprattutto il quarto capitolo (“*Omnis determinatio est negatio*”).

⁴⁶ *Ep* 50; *Ep* 12; *Ep* 83 a Tschirnhaus: «in merito a quanto aggiungi, che noi possiamo dedurre dalla definizione di una cosa qualsiasi, in sé considerata, soltanto un’unica proprietà, ciò vale forse le cose semplicissime, gli enti di ragione (ai quali riferisco anche le figure), ma non per gli enti reali».

⁴⁷ *Eth* V, 30 dem.

⁴⁸ Cfr. Morfino 1997, pp. 137 e sgg. e Micheli 2004, pp. 82 e sgg. Si rimanda alla bibliografia dei due testi per avere notizia degli studi che si sono interamente o parzialmente occupati del rapporto Hegel-Spinoza.

lungo è stato difficile da pensare è un polo individuale di attività, che esprime in un certo e determinato modo la potenza causale dell'attività produttrice della sostanza, ed è concepito, senza contraddizione alcuna, sotto l'aspetto del tempo e, insieme, sotto quello dell'eternità.

La tesi 'opposta' è quella che Pierre Macherey, in maniera esplicita, e Alexandre Matheron, in maniera implicita, ascrivono ad alcuni passaggi dell'impresa filosofica di Antonio Negri in *L'anomalia selvaggia. Potere e potenza in Baruch Spinoza* (1981). La filosofia politica che si rifà a Spinoza si oppone alla cosiddetta tesi dell'acosmismo e, in effetti, alcuni dei libri più importanti, e tra i primi che hanno portato alla cosiddetta riscoperta dello 'Spinoza politico', propongono una teoria dell'individuazione attraverso l'analisi puntuale dei testi. A questa teoria dell'individuazione non sfugge la sostanza, 'individuata' anch'essa secondo la logica spinoziana nelle analisi di Guérout (1968), Matheron (1969), Deleuze (1968)⁴⁹. Del resto, l'identificazione tra Dio e la sostanza non avviene che nella proposizione 11 della Prima Parte dell'*Ethica*⁵⁰, mentre la nota formula *Deus sive Natura* non compare mai in questi termini nei testi, ma è tratta dalla Prefazione e dalla dimostrazione della proposizione 4 della Quarta Parte⁵¹. Inoltre, la proprietà dell'unicità di Dio o della sostanza 'una' assolutamente infinita è

⁴⁹ Matheron dedica solo il primo breve capitolo alla sostanza, mentre Guérout e Deleuze mettono maggiormente a tema 'l'individuazione' della stessa: dalla sostanza a un attributo del primo alla contrapposizione tra distinzione numerica/reale e alla separazione tra 'attributi' e 'propri', sottolineate da entrambi. Sui cambiamenti che subiscono i concetti di «sostanza», «attributa», «propria» dalle prime elaborazioni della filosofia spinoziana all'*Ethica* cfr. Giuseppa Saccaro Del Buffa 2004, *Alle origini del panteismo di Spinoza. Genesi dell'Ethica di Spinoza e delle sue forme di argomentazione*, Milano, Franco Angeli e ID. 2005, *Attributi teologici e attributi spinoziani*, «Isonomia. Online philosophical journal of the University of Urbino "Carlo Bo"».

⁵⁰ *Eth* I, pr. 11 «*Deus, sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque æternam, & infinitam essentiam exprimit, necessario existit*» (G II, 52).

⁵¹ *Eth* IV, præf., invece del *sive* compare la particella *seu*: «*Ostendimus enim in Primæ Partis Appendice Naturam propter finem non agere; æternum namque illud, & infinitum Ens, quod Deum, seu Naturam appellamus, eadem, qua existit, necessitate agit*» e «*Ratio igitur, seu causa, cur Deus, seu Natura agit, & cur existit, una, eademque est*» (G II, 206-207); *Eth* IV, pr. 4 dem: «*Potentia, qua res singulares, & consequenter homo suum esse conservat, est ipsa Dei, sive Naturæ potentia (per Eth I, pr. 24 cor.), non quatenus infinita est, sed quatenus per humanam actualem essentiam explicari potest (per Eth. III, pr. 7). Potentia itaque hominis, quatenus per ipsius actualem essentiam explicatur, pars est infinitæ Dei, seu Naturæ potentiæ, hoc est (per Eth I, pr. 34), essentiæ*» (G II, 213).

dedotta solo nel corollario della proposizione 14⁵². La logica spinoziana è connessa alla concezione della causalità e del comune, secondo gli assiomi della Prima Parte dell'*Ethica* (ax. 3 e 4 sulla causalità, ax. 5 su ciò che comune)⁵³ e la teoria della definizione dei primi scritti: una cosa deve essere definita tramite la sua sola essenza o per la sua causa prossima, a seconda che sia in sé, ossia causa di sé, o non lo sia e abbia quindi bisogno di una causa per esistere⁵⁴. Si tratta della logica dell'*in se, per se* e dell'*in alio, per aliud* (ax. 1 e 2)⁵⁵ che Spinoza tende a distinguere nettamente da quella della filosofia tradizionale, poiché quest'ultima considera gli universali e gli enti di ragione adatti a classificare ma non a conoscere le cose, mentre la «vera Logica» e le regole della definizione devono essere elaborate in conformità alle divisioni della Natura⁵⁶. In Natura non si danno altre cose che la sostanza assolutamente infinita, che

⁵² «[...] Deum esse unicum, hoc est (*per def. 6.*) in rerum natura non, nisi unam substantiam, dari, eamque absolute infinitam esse [...]» (G II, 56).

⁵³ *Eth I*, ax. 3: «Ex data causa determinata necessario sequitur effectus, & contra, si nulla detur determinata causa, impossibile est, ut effectus sequatur»; ax. 4: «Effectus cognitio a cognitione causæ dependet, & eandem involvit»; ax. 5: «Quæ nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit» (G II, 46).

⁵⁴ *TIE 92*: «Scilicet si res sit in se, sive, ut vulgo dicitur, causa sui, tum per solam suam essentiam debet intelligi; si vero res non sit in se, sed requirat causam, ut existat, tum per proximam suam causam debet intelligi» (G II, 34).

⁵⁵ Non ci riferiamo all'assioma 2 («Id, quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet») in quanto corrispettivo concettuale delle partizioni del reale – sostanza-modo (def. 3: «Per substantiam intelligo id, quod in se est, & per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat» e 5: «Per modum intelligo substantiæ affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur»), *in se-in alio* (ax. 1: «Omnia, quæ sunt, vel in se, vel in alio sunt») – ma con il *per se concipi* dell'ax. 2 è il ruolo dell'attributo ad essere indicato, e con il *per aliud concipi* il riferimento è all'individuazione del modo attraverso l'attributo (G II, 45-46). Omero Proietti mostra l'identificazione dell'attributo con il *per se* della sostanza attraverso un'analisi di *Eth I*, pr. 10 dem. («Attributum enim est id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejus essentiam constituens – *per def. 4* –, adeoque – *per def. 3* – per se concipi debet», G II, 51), e propone di sostituire, nella dimostrazione, il rinvio alla definizione 3 con il rinvio all'assioma 2, ma anche l'*Ep 2* è d'aiuto, illustrando le prime fasi della costruzione di definizioni, assiomi e proposizioni, con una formulazione del concetto di attributo-sostanza: «[per attributum intelligo] omne id, quod concipitur per se, & in se; adeo ut ipsius conceptus non involvat conceptum alterius rei» (G IV, 7). Sull'*Ep 2* cfr. Del Buffa 2004; sull'assioma 2, cfr. Omero Proietti 1983, *Sul problema di un assioma inutile in Spinoza*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 75 (2), pp. 223-242.

⁵⁶ *Eth I*, ax. 1 e 2 (G II, 46) e KV I, 7: «dobbiamo stabilire secondo la vera logica altre regole di definizione, conformemente alla divisione che facciamo nella natura (zoo zullen wy volgens de waare Logicam, andere wetten van beschryvinge voortbrengen, te weten volgens de schiftinge die wy van de Natuur maaken)» (G I, 46).

consta di infiniti attributi e gli accidenti o i modi, *substantiae affectiones* (def. 3 e def. 5)⁵⁷. Questo tipo di logica non rimane identica tra i primi e gli ultimi scritti di Spinoza o, per esprimerci più correttamente, acquisisce nuove connotazioni con lo sviluppo del pensiero ontologico, come vedremo in cap. 2, ed è in parte a causa di questa differenziazione che è stato possibile proporre delle letture divergenti, eppure vicine nel paradossale risultato. Da un lato, la riduzione del complesso del pensiero spinoziano a pochi principi metafisici che convertono la sostanza *absolute* infinita in una fase incompleta dell'ordine processuale del reale, dall'altro, il superamento della logica sostanza-attributo-modo nella seconda fondazione politica, immaginativa, conativa, che rappresenta invece una dialettica compiuta. Per Negri, la *Natura naturata* acquisirebbe un'egemonia totale sulla *Natura naturans* nella seconda riscrittura dell'*Ethica*, successiva al *Tractatus theologico-politicus*, tra il 1670 e il 1675. È in relazione a questo secondo momento che l'interprete italiano definisce la metafisica come la vera politica di Spinoza. Macherey, che emblematicamente sostiene di trovare più dialettica in Spinoza che in Hegel, identifica il dispositivo hegeliano del cominciamento in questa seconda fondazione invocata da Negri:

En adoptant la thèse de la « seconde fondation », Negri se range apparemment du côté de cette seconde hypothèse, qui fait de la pratique humaine comme telle le fondement d'une nouvelle construction théorique, et non plus seulement le prolongement, effet ou résultat, d'un développement causal dont les conditions avaient été posées antérieurement à son intervention. Mais cela ne revient-il pas à inverser les enseignements dégagés de l'analyse du *conatus* à partir d'une lecture de la troisième partie de l'*Éthique* ? Si la pratique humaine, comme pratique subjective, est au centre ou au fondement d'une éthique de la libération qui révèle au monde lui-même sa nature essentielle, ne prend-elle pas la valeur d'une sorte de commencement absolu, et ne s'isole-t-elle pas ainsi de la réalité sur laquelle agit ?⁵⁸

⁵⁷ *Eth* I, def. 3 e 5 (G II, 45).

⁵⁸ Pierre Macherey, *Negri: de la médiation à la constitution (description d'un parcours spéculatif)*, «Cahiers Spinoza», 4, 1982-1983; anche in ID., *Avec Spinoza, études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, Paris, PUF, 1992, p. 263. Cfr. anche Myriam Revault d'Allonnes, *Hannah Arendt et Spinoza: le politique sans la domination*, in *Spinoza au XXe siècle*, cit., p. 384.

Il ‘declassamento’ della Prima e della Quinta Parte dell’*Ethica* (per Negri anche la Seconda), ricondotti ad un progetto di metafisica classica e interpretabili all’interno di un orizzonte di panteismo e misticismo, rispecchia un’operazione simile, in un ambito completamente differente, presentata ad esempio da Changeux. Nel dialogo tra il neuroscienziato e Paul Ricoeur, il primo propone entusiasticamente al secondo: *Récrivons ensemble l’Éthique pour l’an 2500!* – un’*Ethica*, però, priva della Prima e della Quinta Parte⁵⁹. Il rilievo di ordine metodologico – suivre l’*ordre des raisons*, ossia la logica interna, nel senso del lavoro di Guérault *Descartes selon l’ordre des raisons* (1953)⁶⁰ – che Matheron fa a Negri si può applicare benissimo anche a Changeux:

Je pense, avec Negri, que l’ontologie concrète commence avec la théorie du *conatus*; mais la doctrine de la substance et des attributs est destinée à démontrer cette théorie: à démontrer que la nature tout entière, pensante et étendue à la fois, est infiniment et inépuisablement productrice et auto productrice; et pour le démontrer, il fallait reconstituer génétiquement la structure concrète du réel en *commençant* par isoler par abstraction l’activité productrice sous ses différentes formes – qui sont précisément les attributs intégrés en une seule substance. [...] Mais il est vrai que, si l’on choisit de tenir l’ordre des raisons pour essentiel, on est amené à attacher plus d’importance que ne le fait Negri à ce qu’on appelle improprement, faute d’avoir pu trouver un terme plus adéquat, le « parallélisme » de la pensée et de l’étendue; [...] c’est la théorie des attributs, comprise comme Spinoza a voulu qu’elle fût comprise, qui fonde, me semble-t-il, la « seconde fondation » elle-même. Moyennant quoi la « vie éternelle » du livre V, tout en étant exactement ce qu’en dit Negri, peut apparaître en même temps, et sans « catharsis » aucune, comme *éternelle* au sens strict⁶¹.

⁵⁹ Jean-Pierre Changeux, Paul Ricoeur 1998, *Ce qui nous fait penser, la nature et la règle*, Paris, Odile Jacob, p. 41. Cfr. Jaquet 2012.

⁶⁰ Paris, Aubier, 2 voll.

⁶¹ Alexandre Matheron, *L’anomalie sauvage d’Antonio Negri*, «Cahiers Spinoza», 4, 1982-1983, p. 48; trad. it. di Ilaria Bussoni in Antonio Negri, *Spinoza (L’anomalia selvaggia. Potere e potenza in Baruch Spinoza 1981, Spinoza sovversivo 1992, Democrazia ed eternità in Spinoza 1995)*, Roma, DeriveApprodi, 2006² (1998), pp. 17-18.

Anche Schelling si riproponeva di scrivere un'etica à la Spinoza, salvo applicarvi delle categorie non presenti nelle opere del suo 'ispiratore', come quelle di Io e non-Io, soggettivo e oggettivo⁶². Ritorniamo qui al tema dell'appropriazione di tesi e concetti spinoziani in relazione al contesto di appartenenza. Negri, attraverso la rilettura dell'*Ethica* e dei trattati politici, si serve dei concetti spinoziani di *multitudo*, *potestas* e *potentia*, per costruire un pensiero del potere costituente in ambito politico, come *imperium democraticum*, non slegato dall'attività militante. La potenza della 'moltitudine' ha un carattere di eccesso sulle condizioni storiche e richiama in questo aspetto i concetti di «univocità», «immanenza», «potenza» ed «espressione» di Deleuze, anch'essi tratti dalla filosofia di Spinoza. Negri si pone in continuità con le letture degli anni sessanta prima e degli anni ottanta poi, ritrovando in esse uno spinozismo politico, etico, infine antropologico, e una descrizione del potere, con Machiavelli e Marx, alternativa alla «linea sovrana Hobbes, Rousseau, Hegel». In opposizione alle «filosofie del Post-moderno», e di contro lo Spinoza del «romanticismo tedesco» e dell'«a-cosmistica metafisica», raccontata da Hegel, le interpretazioni di Matheron e Deleuze ci mostrano «la consistenza ontologica degli individui e della moltitudine»⁶³.

Tra l'epoca convenzionalmente indicata dei Lumi e dello Sturm und Drang e gli anni sessanta del novecento ci sarebbe dunque una sorta di stravolgimento: la sostanza infinita e indeterminata, in cui le cose finite si annullano, perde il suo carattere astratto ed è identificata con la potenza o attività-produttività, mentre le idee e i corpi sono due prodotti e aspetti reali, non soggettivi, della potenza infinita che si esprime in ogni cosa, secondo le forme comuni degli attributi. Dagli anni sessanta, inoltre, si creano i presupposti per quelle tre ontologie tra loro correlate, riferite al pensiero di Spinoza, che

⁶² Cfr. la lettera di Schelling a Hegel del 1785, in G.W.F. Hegel, *Epistolario 1785-1808*, vol. I, a cura di Paolo Manganaro, Napoli, Guida, 1983, p. 107. Cfr. Hegel 1801.

⁶³ Antonio Negri 1998, *E per concludere: Spinoza e i post-moderni*, postfazione a ID., *Spinoza* cit. (2006²: pp. 392-396).

diventeranno esplicite nei decenni successivi: «ontologia della potenza»⁶⁴ – contrapposta ad una «ontologia del potere antropocentrico», dell'attività o delle attività⁶⁵, della relazione o «teoria generale della comunicazione»⁶⁶.

Sostenere che la potenza produttiva della sostanza sia un'acquisizione degli anni sessanta non sarebbe però del tutto corretto. È lo stesso Alexandre Matheron nel 1969, come farà in seguito François Zourabichvili nel 2002, a richiamare l'opera del 'grande idealista' Pierre Lachièze-Rey per aver proposto una concezione della sostanza come attività pura e dell'estensione positivamente infinita, e non indefinita, attiva e 'naturante' – l'unità di un atto che non si può suddividere ma solo sviluppare attraverso le sue infinite modalità, senza che vi sia rottura alcuna, poiché la «coupure» di un atto è impossibile⁶⁷. Lachièze-Rey, in *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza* del 1932, conclude, però, che l'estensione così concepita non può che essere di essenza spirituale, alla maniera hegeliana, e sull'aspetto dinamico dell'estensione rimanda a Léon Brunschvicg⁶⁸.

Sebbene il giudizio hegeliano si diffonda in altri paesi europei, Italia compresa, e sia ripreso acriticamente anche da Bertrand Russell in *A History of Western Philosophy and Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the*

⁶⁴ Alexandre Matheron 1991, *Physique et ontologie chez Spinoza : l'énigmatique réponse à Tschirnhaus*, in «Cahiers de Spinoza», 6, p. 87; Myriam Revault d'Allonnes, Hadi Rizk 1994 (dir.), *Puissance et ontologie*, cit.

⁶⁵ Lia Levy 2000, *L'automate spirituel. La naissance de la subjectivité moderne d'après l'Éthique de Spinoza*, Assen, Van Gorcum.

⁶⁶ Balibar 1996, 1997, 2002, nel 1990: «l'objet de l'ontologie spinoziste est l'individuation, ou la différence de l'activité e de la passivité comme telle».

⁶⁷ P. Lachièze-Rey 1932, Paris, Alcan, p. 127 e p. 128 «chez l'auteur de l'*Éthique*, l'étendue est naturante, c'est-à-dire, en dernière analyse, principe immanent de sa propre réalisation comme nature»; cfr. A. Matheron 1988² (1969), pp. 12-13, e P.-F. Moreau, L. Bove, *À propos de Spinoza. Entretien avec Alexandre Matheron (20 juin 1997)*, «Multitudes» 2000/3, pp. 169-200: 172. Cfr. anche François Zourabichvili 2002A, *Spinoza. Une physique de la pensée*, Paris, PUF.

⁶⁸ Lachièze-Rey 1932, p. 128 e nota 4 (L. Brunschvicg 1923, *Spinoza et ses contemporaines*, Paris, Alcan), pp. 128-129 «or l'étendue ainsi conçue ne peut être que d'essence spirituelle». Per il carattere attivo e fecondo dell'estensione, Lachièze-Rey p. 127 rimanda in nota anche a Gabriel Huan 1914, *Le Dieu de Spinoza*, Paris, Alcan, pp. 235-236. G.W.F. Hegel [1973], *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. di Ernesto Codignola e Giovanni Sanna, Firenze, La Nuova Italia, III p. 109.

Present Day del 1946-1948, diverse letture tra metà Ottocento e inizio Novecento schiacciano la filosofia spinoziana, così come appresa in quel periodo, su quella hegeliana, e viceversa, sotto la comune accusa di un razionalismo-panteismo in cui l'esperienza soggettiva non ha alcun ruolo⁶⁹. Anche il Dewey di *The pantheism of Spinoza* considera il Dio-sostanza l'assoluto e «Nature and Self [...] his manifestations», giudicando fallaci il metodo e le deduzioni spinoziane, che non spiegano il finito⁷⁰. La *querelle du panthéisme* spinge Émile Saisset a tradurre nel 1844 le opere di Spinoza in Francia, a cui aggiunge nella seconda edizione del 1861 il *Tractatus politicus* – ma continuano a mancare i manoscritti nederlandesi, la *Korte Verhandeling* e i due testi sul calcolo, pubblicati nel 1862 da Van Vloten, il *Compendium grammatices linguae hebraeae*, ma soprattutto i *Principia philosophiae*, considerati una semplice esposizione della dottrina cartesiana. Del resto, la maggioranza delle ricerche e studi filologici su Spinoza in quegli anni si hanno principalmente in area tedesca e olandese, di cui si evidenzia una «nuova sensibilità storico-critica»⁷¹, che conduce alla vera e propria nascita della *Spinozaskritik* in senso moderno, alimentata dai problemi concettuali del *pantheismusstreit* e da quelli esegetici dovuti alla scoperta della cosiddetta 'Etica nederlandese'. Nell'avant-propos all'edizione del 1861, Saisset riafferma la preoccupazione per il progresso del panteismo, che è il 'nemico' da combattere, mentre Victor Cousin affida

⁶⁹ Cfr. Bertrand Russell 1947 (Allen and Unwin): «The metaphysical system of Spinoza is of the type inaugurated by Parmenides. There is only one substance, "God or Nature"; nothing finite is self-subsistent. [...] Individual souls and separate pieces of matter are, for Spinoza, adjectival; they are not things, but merely aspects of the divine Being. [...] Finite things are defined by their boundaries, physical or logical, that is to say, by what they are not: "all determination is negation". There can be only one Being who is wholly positive, and He must be absolutely infinite. Hence Spinoza is led to a complete and undiluted pantheism», p. 594. Cfr. Schelling 1834, *Prefazione a uno scritto filosofico del signor Victor Cousin*, in cui Schelling concordava con Cousin sull'importanza del 'vero soggetto empirico' nel filosofare, al posto del concetto hegeliano (*Sämmtliche Werke*, X, Stuttgart-Augsburg pp. 201-224, citato in Michelini 2004, pp. 30-31). Sulla *querelle du panthéisme* cfr. P.-F. Moreau 1985, *Spinozisme et panthéisme*, pp. 207-213 e Pierre Macherey 1985, *Leroux dans la querelle du panthéisme*, pp. 215-221, in *Spinoza entre Lumières et Romantisme*, cit. In Italia Rosmini, nel libro V della *Teosofia*, pubblicato postumo nel 1874, critica Hegel e Spinoza, attribuendo al filosofo olandese l'*omnis determinatio est negatio*.

⁷⁰ J. Dewey 1882, *The pantheism of Spinoza*, «Journal of Speculative Philosophy», 16 (3), pp. 249-257.

⁷¹ Cfr. F. Mignini 2009, *Introduction au Court Traité*, cit., p. 160.

all'accentuazione dell'ebraismo di Spinoza la funzione di separare quest'ultimo dalla scienza cartesiana⁷². In Italia, invece, pur nelle polemiche tra 'cartesianismo', 'marranesimo' e 'ateismo' del filosofo olandese, l'eco del dibattito dei 'nuovi panteisti alemanni' offre all'hegeliano napoletano Bertrando Spaventa l'occasione di interpretare la dottrina spinoziana in continuità con un pensiero europeo e con una storia del panteismo, che avrebbe origine nel Rinascimento italiano⁷³. In contemporanea con i rivolgimenti nazionali otto-novecenteschi, nei paesi anglosassoni Spinoza si legge attraverso Hobbes, in Francia attraverso Descartes, in Italia attraverso Bruno, Campanella, Vico. Paolo Mattia Doria nel Settecento aveva espresso un'ipotesi vicina a quella che sarà poi la tesi acosmistica di Hegel, in un'Italia fortemente influenzata dal giudizio di Niels Stensen – e anche di Albert Burgh – su Spinoza. Nell'Italia dell'Ottocento, però, da una fase di opposizione allo spinozismo si passa a una di confronto⁷⁴, all'interno della quale Antonio Labriola esprime quello che sarà poi il filo comune delle ricerche tra Novecento e contemporaneità, accentuando il ruolo degli affetti, del determinismo, della critica della volontà e del finalismo. Sono le dottrine scientifiche o pseudo-tali che pongono positivamente l'accento sul determinismo di Spinoza, mentre diverse correnti interpretative (in Francia, tra xix e xx secolo, da Émile Saisset a Octave Hamelin e a Ferdinand Alquié) si oppongono alla mancanza di soggettività e volontà, all'azione di un'estensione che non sia invece movimento dello spirito, a un pensiero che non esalta la coscienza. Rispetto le letture 'spiritualistiche' che celebrano la Prima e la Quinta Parte, ritrovando in esse uno svelamento del ruolo dell'intuizione e del misticismo, negli studi di Labriola non è quasi mai presente il libro

⁷² Cfr. Émile Saisset 1861² (1844), *Œuvres de Spinoza*, Paris, Charpentier; su Victor Cousin, cfr. P.-F. Moreau 1996, *Spinoza reception and influence* (traduzione dal francese di Roger Ariew), in Don Garrett 1996 (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 408-433 e ID. 2006, *La réception du spinozisme aux XIX^{ème} et XX^{ème} siècles*, in P.-F. Moreau et Charles Ramond (dir.), *Lectures de Spinoza*, Paris, Ellipses.

⁷³ Bertrando Spaventa 1908 (1862 e 1886, con diverso titolo), *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, nuova edizione a cura di Giovanni Gentile, Bari, Laterza.

⁷⁴ Emilia Giacotti, *Spinoza en Italie entre Lumières et Romantisme : de l'opposition à la confrontation*, in «Cahiers de Fontenay. Spinoza entre Lumières et Romantisme», 36-38, Fontenay-aux-Roses, E.N.S., pp. 267-278.

conclusivo dell'*Ethica*. Si avverte, però, un'attenzione per la definizione di «modo» come «ciò che è in altro, per mezzo del quale anche è concepito» (*Eth*, I, def. 5), da cui si rende possibile cogliere la molteplicità all'interno della sostanza, nella quale invece Spaventa restava più incline a leggere l'identità che la differenziazione⁷⁵.

1.3.2. Tra dogmatismo e criticismo

La filosofia spinoziana, tra l'epoca convenzionalmente indicata dei Lumi e quella dello Sturm und Drang, è al centro di polemiche che investono il ruolo della ragione nei confronti della fede, i rapporti tra 'dogmatismo' e 'criticismo', la costruzione di una filosofia articolata e autonoma come quella hegeliana; si tratta in effetti del periodo che più le vale, nella storia, l'attribuzione di categorie che ne testimoniamo l'impatto e l'influenza sul tessuto culturale moderno e contemporaneo, come abbiamo appena visto nell'opposizione icastica tra due interpreti, ad un secolo e mezzo di distanza.

Per quanto riguarda il rapporto tra fede e ragione, le critiche di Jacobi a Lessing e Mendelssohn implicano una condanna per un sistema filosofico che concepisce la ragione al di sopra di ogni altra cosa e, in particolare, della credenza religiosa, identificando tale sistema con il panteismo. In seguito, il soggetto fichtiano diviene bersaglio di questa diatriba della 'ragione'. La stessa critica della ragion pura di Kant sembra erigere limiti all'oltrepasamento 'entusiasta' di una razionalità in cerca di

⁷⁵ Cfr. l'introduzione di Marzio Zanantoni del 2004 all'edizione Mimesis del libro di Antonio Labriola, *Origine e natura delle passioni secondo l'Etica di Spinoza* (1867) e Alessandro Savorelli 2008, *Bertrando Spaventa: Spinoza entre Bruno et Hegel* (traduzione di Egidio Festa), pp. 321-329, in in André Tosel, P.-F. Moreau, Jean Salem (dir.) 2008, *Spinoza au XIX^e siècle* cit. Su Spaventa e Labriola cfr. Francesco Cerrato, *Spinoza nel percorso intellettuale del giovane Labriola*, pp. 25-36, in Alberto Burgio 2005 (a cura di), *Antonio Labriola nella storia e nella cultura della nuova Italia*, Macerata, Quodlibet.

assoluto⁷⁶. Sebbene il pensiero politico di Spinoza fosse relativamente conosciuto, rimane però sotterraneo e a margine nel dibattito, mentre la metafisica è ricondotta al tentativo di superare l'interdizione kantiana di unificare essere e pensare. La cautela terminologica è d'obbligo: il termine monismo, attribuito da Christian Wolff ai filosofi che ammettono un solo genere di sostanza, è ripreso da Karl F. Göschel negli anni trenta per definire l'idealismo hegeliano⁷⁷. Il parallelismo, invece, è frutto di una sovrapposizione della teoria leibniziana su quella spinoziana ed è talvolta concepito in maniera interazionista⁷⁸. Al monismo 'logico' di Hegel e Spinoza⁷⁹, si affiancano il monismo e il parallelismo divenuti termini frequenti nella scienza e nella psicologia di metà Ottocento, al punto da giustificare il giudizio di William James sul positivismo coevo. Ciò che fa problema, è il rapporto tra pensiero e materia, coscienza e materia, declinato in più modi; la natura dell'identità tra idee e cose è dibattuta, mentre il parallelismo finisce per essere assunto come una forma di materialismo o idealismo,

⁷⁶ Cfr. Reiner Wiehl 1991, *Von der Teleologie zur Theologie. Sackgasse oder Weg? Zur Auseinandersetzung Kants mit Spinoza*, pp. 15-41, in Manfred Walther 1991.

⁷⁷ Karl F. Göschel 1832, *Der Monismus des Gedankens. Zur Apologie der gegenwärtigen Philosophie am Grabe ihres Stifters*, NaumberG Zimmerman. Un monismo 'naturalista', 'evoluzionista', 'materialista' viene più tardi attribuito a Ernst Haeckel, attraverso la recezione della dottrina di Darwin, e lo stesso scienziato aveva utilizzato il termine in *The riddle of the universe* (1899).

⁷⁸ Mendelssohn in diversi scritti presenta Spinoza come un inadeguato precursore di Leibniz e Wolff oppure adegua lo spinozismo alle istanze filosofiche dei due pensatori tedeschi, cfr. Frederik C. Beiser 1987, *The Fate of Reason. German philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Harvard University Press. Su Leibniz e Spinoza, e sul significato dell'alternativa tra i due nella storia delle recezioni, le posizioni più aggiornate sono contenute in Vittorio Morfino 1994 (a cura di), *Spinoza contra Leibniz. Documenti di uno scontro intellettuale (1676-1678)*, Prefazione di Etienne Balibar, Milano, Unicopli; Mogens Laerke 2008, *Leibniz lecteur de Spinoza. La genèse d'une opposition complexe*, Paris, Honoré Champion; ID. 2014, *Leibniz's Encounter with Spinoza's Monism, October 1675 to February 1678*, in Michael Della Rocca (ed.), *The Oxford Handbook of Spinoza*, Oxford, Oxford University Press, online publication; Raphaële Andraut, Mogens Laerke, Pierre-François Moreau 2014 (dir.), *Spinoza/Leibniz. Rencontres, controverses, réceptions*, Paris, PUPS. Sul parallelismo psicofisico cfr. la traduzione a cura di Cynthia Klohr dell'opera di Michael Heidelberger 2004 (1993), *Nature from Within: Gustav Theodor Fechner and His Psychophysical Worldview*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.

⁷⁹ Cfr. il testo più tardo di Leonid Jakovlevič Gančikov 1933, *Aporie del panlogismo (Spinoza e Hegel)*, in *Spinoza nel terzo centenario della sua nascita* (supplemento speciale alla «Rivista di filosofia neo-scolastica», 25), pp. 85-98.

idee e cose come fatti psichici e processi cerebrali⁸⁰. Astraendo coscienza e idee dal determinismo, il richiamo a una identica e ‘ineluttabile’ legalità per le idee e le cose viene paradossalmente letto come l’esposizione di una mera dipendenza del fatto psichico da quello fisico. La situazione è espressa da Charles S. Peirce, in *Lessons from the history of philosophy* del 1903: «the new invention of Monism enables a man to be perfectly materialist in substance, and as idealistic as he likes in words»⁸¹.

Al ‘monismo’ di Spinoza si è interessato anche il socialismo, con Plekhanov, e tra 1890 e 1914 si è discusso del tipo di materialismo spinoziano – meccanicista o organicista – della concezione della libertà come necessità, e di quale fosse la filosofia marxista. Nella seconda internazionale, allo Spinoza monista di Plekhanov si oppone lo Spinoza critico delle superstizioni e delle illusioni di Labriola. Il monismo materialista che il russo Plekhanov attribuisce a Spinoza è identificato con il principio della mancanza di trascendenza e con la riducibilità dello spirito alla materia⁸². Sono gli anni in cui l’esigenza di sapere cosa avesse ‘veramente’ detto Spinoza si esprimeva in studi filologici, soprattutto in Germania. A dispetto dell’ambiguità di giudizio di Marx nei

⁸⁰ Tra le voci che più discordavano con la ‘moda’ del parallelismo psicofisico, vi era Carl Stumpf, autore dei *Spinozastudien* (1919), che proponeva un’interpretazione del parallelismo di idee e cose come relazione intenzionale di atto e contenuto, eredità della dottrina scolastica dell’intenzionalità, riprendendo lo studio di Jacob Freudenthal, *Spinoza und die Scholastik* (1887), cfr. Heidelberger 2004 (1993), p. 70 e pp. 179 sgg. Stumpf oppone il parallelismo ‘intenzionale’ di Spinoza a quello ‘psicofisico’ di Fechner, parallelismo ‘immanente’ vs parallelismo ‘trascendente’, cfr. Riccardo Martinelli 2001, *Intenzionalità della sostanza: Carl Stumpf interprete di Spinoza*, «Discipline filosofiche», 12 (2), numero monografico a cura di Stefano Besoli e Riccardo Martinelli, pp. 399-426.

⁸¹ In Charles Hartshorne, Paul Weiss 1974 (1931) (ed.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Volume I: *Principles of Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, p. 5. Sull’interesse che Peirce nutriva per Spinoza cfr. l’articolo informativo di Shannon Dea 2014, *Peirce and Spinoza’s Pragmaticist Metaphysics*, «Cognitio. Revista de Filosofía», 15 (1), pp. 25-35 e Ramon Rodriguez Aguilera 2008, *Spinoza en Peirce*, pp. 461-478, in Julián Carvajal, María Luisa de la Cámara 2008 (a cura di), *Spinoza, de la física a la historia*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha. Peirce non nutriva simpatie per il ‘monismo’ di Haeckel, cfr. *Herbert Spencer’s Philosophy* (1890) in *Writings of Charles S. Peirce*, Vol 6: 1886-1890, Indiana University Press, p. 404.

⁸² Cfr. George L. Kline 1952 (ed.), *Spinoza in Soviet Philosophy*, a series of essays selected and translated with an introduction by George L. Kline, New York, Humanities Press; Jean Salem 2008, *Georges Plekhanov, lecteur de Spinoza*, pp. 149-160 e André Tosel 2008, *Pour une étude systématique du rapport de Marx à Spinoza. Remarques et hypothèses*, pp. 127-147, come anche Vladimir Metlov, *Spinoza dans la philosophie russe*, pp. 377-386, in André Tosel, P.-F. Moreau, Jean Salem (dir.) 2008, *Spinoza au XIX^e siècle* cit.

confronti del ‘filosofo ebreo’, di cui però interi passaggi del *Tractatus theologico-politicus* sono stati ricomposti nel 1841 – similmente alla maniera in cui Labriola lavorerà sull’*Ethica* e la «teorica delle passioni» venti anni dopo –, lo spinozismo è una costante della storia del marxismo, e il richiamo ad un rinnovamento del marxismo che passa attraverso Spinoza e a un rinnovamento dello spinozismo che passa attraverso Marx è il segno di numerosi studi che non hanno cessato di prodursi dagli anni cinquanta ad oggi⁸³. Dal *Tractatus theologico-politicus*, seppure non apertamente tematizzato ma soverchiato dall’egida dell’esigenza metafisica, si dipanano gli interessi sia di Hegel che di Marx, ed è al destino delle due dialettiche che Spinoza rimane legato⁸⁴.

1.3.3. La metodologia e i termini del problema

Abbiamo dunque delle categorie fortemente equivoche, che hanno ricevuto opposte significazioni nel corso della storia. Negli usi che ne fanno Atlan e Lordon si avverte una cautela terminologica che conduce a una riformulazione in senso operativo dei concetti. Entrambi hanno una formazione filosofica e si basano sulle ricerche storiche di una scuola francese sempre più internazionalizzata, che ha incrementato enormemente i suoi studi su Spinoza, quest’ultimo divenuto da epigono di Descartes a centro delle indagini di numerosi ricercatori delle scienze umane. Nei programmi d’esame dell’agrégation non è più presente soltanto il *Tractatus de intellectus emendatione*, testo di confronto con la riflessione di Descartes. La notorietà e l’influenza di Gilles Deleuze e Louis Althusser in ampie aree della ricerca filosofica e scientifica hanno favorito il propagarsi di interpretazioni spinoziane anche al di fuori del campo strettamente

⁸³ André Tosel 2000, *La philosophie politique au miroir de Spinoza* », «Actuel Marx», 28, pp. 115-135.

⁸⁴ Da Louis Althusser che ha cercato in Spinoza un’alternativa alla dialettica hegeliana (da *Pour Marx* agli ultimi scritti) a Pierre Macherey che individua un ‘più di dialettica’ in Spinoza rispetto a Hegel (cfr. la discussione al testo in Olivier Bloch 1993) all’interpretazione di Simon Duffy della filosofia di Gilles Deleuze come creazione di una filosofia della differenza e dell’espressione attraverso Spinoza e il suo pensiero, resistente agli effetti totalizzanti della dialettica hegeliana (cfr. 2006, *The Logic of Expression: Quality, Quantity and Intensity in Spinoza, Hegel and Deleuze*, Aldershot, Ashgate).

storico-filosofico. I collaboratori di Althusser ai testi su Marx e al gruppo di lettura su Spinoza proseguono le ricerche in ambito storico e politico, applicando alle problematiche attuali i dispositivi concettuali tematizzati dal filosofo olandese. Analisi sistematiche e autonome sul pensiero politico di Spinoza sono iniziate a fine Ottocento e inizio Novecento dagli studi di Adolf Menzel⁸⁵ e Carl Gebhardt in Germania, Louis Adelphe in Francia, Willem Meijer in Olanda, Frederik Pollock in Inghilterra e proseguite soprattutto negli anni sessanta in relazione alla contingenza storico-sociale del Seicento nelle Province Unite. Antonio Negri, Étienne Balibar, Pierre Macherey e André Tosel hanno il merito, secondo Stefano Visentin, di aver contribuito a far notare:

– seppure da prospettive differenti, e con diversi esiti – il radicamento del progetto politico spinoziano nella struttura metafisica del suo pensiero, al punto che è ormai impossibile riconoscere i tratti peculiari del primo senza operare dei precisi riferimenti alla seconda. Ma da questi studi è emersa, sebbene in misura meno evidente, anche un'ulteriore consapevolezza a proposito del nesso esistente tra politica e ontologia, la quale non si limita a rintracciare i fondamenti dell'una nell'altra, bensì evidenzia come l'apertura alla dimensione storica costituisca l'esito necessario dell'impianto metafisico spinoziano. Di conseguenza, l'attenzione del filosofo di Amsterdam nei confronti delle trasformazioni sociali e dello scontro ideologico che avvengono nelle Province Unite, la sua volontà di intervenire nel dibattito teologico-politico come la ricerca di alleanze con i settori più avanzati del patriziato cittadino olandese, in breve, la sua partecipazione agli avvenimenti del suo paese e dell'intera Europa (e basterebbe leggere il suo epistolario per rendersi conto che l'immagine di uno Spinoza isolato nel suo laboratorio ottico è una figura mitologica) derivano necessariamente dall'orientamento della sua ricerca filosofica, e costituiscono un momento essenziale della costruzione del suo sistema.

Il carattere pratico della filosofia di Spinoza è ricondotto al principio metafisico della potenza infinita o infinita attività causale della natura, che determina l'essenza dei

⁸⁵ Cfr. Manfred Walther 2008, *La doctrine politique de Spinoza. La (re)découverte de la philosophie politique de Spinoza par Adolf Menzel*, pp. 455-472, in André Tosel, P.-F. Moreau, Jean Salem (dir.) 2008, *Spinoza au XIX^e siècle* cit.

singoli individui secondo una prospettiva dinamica e produttiva, che è possibile definire ‘etica’ nel caso dell’essere umano⁸⁶. La concezione produttiva della sostanza si determina non solo nella Prima Parte dell’*Ethica*, ma anche nelle restanti parti e nel *Tractatus politicus*, avendo però inizio con i primi scritti di Spinoza, con la descrizione del metodo e i prodromi teorici della definizione genetica nel *Tractatus de intellectus emendatione*. Gli studi condotti da Filippo Mignini tra il 1979 e il 2009, che, nel trarre profitto dalle ricerche filologiche tra fine Ottocento e inizio Novecento hanno contribuito a una loro continuazione, mostrano l’importanza di una considerazione diacronica dell’evoluzione del pensiero di Spinoza⁸⁷. La necessità di reperire i singoli punti di svolta, i nodi problematici, permette infatti di distinguere nella loro specificità i diversi testi⁸⁸. Alexandre Matheron e Pierre-François Moreau hanno aggiunto, alle acquisizioni di Mignini sulla datazione delle opere, una contestualizzazione dei rimaneggiamenti di Spinoza sui manoscritti: la *Korte Verhandeling* è stata arricchita di annotazioni in momenti successivi alla prima stesura e la stessa cosa è avvenuta con il *Tractatus de intellectus emendatione*, opera incompiuta come il più tardo *Tractatus politicus*, la cui interruzione è dovuta però alla circostanza della morte del filosofo⁸⁹.

Dal discorso di Ernst Renan del 1877, sulla figura morale e virtuosa di Spinoza, alla rivista *Chronicon spinozanum* (1921-1927) e agli atti del convegno del tricentenario dalla nascita, con la *Settimana Spinozana* nel 1933, l’epoca iniziale della *Spinozakritik*

⁸⁶ Stefano Visentin 2001, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, Pisa, ETS, pp. 9-12.

⁸⁷ Cfr. Mignini 1979, *Per la datazione e l’interpretazione del «Tractatus de intellectus emendatione» di Spinoza*, «La Cultura», 17 (1/2), pp. 87-160; 1980, *Un documento trascurato della revisione spinoziana del «Breve Trattato»*, «La Cultura», 18 (2/3), pp. 227-273; 1984, *Korte Verhandeling / Breve trattato*, edizione critica, trad. it. e apparati a cura di Filippo Mignini, L’Aquila, Japadre; 1988a, *La cronologia e l’interpretazione delle opere di Spinoza*, «La Cultura», 26 (2), pp. 339-360; con Omero Proietti 2007, 2009³ (a cura di), *Spinoza. Opere*, Milano, Mondadori; 2009, *Spinoza. Œuvres I, Premiers écrits*, texte établi par Filippo Mignini, Paris, PUF.

⁸⁸ Ha recentemente insistito su questo punto Andrea Sangiacomo 2013, *L’essenza del corpo. Spinoza e la scienza delle composizioni*, Hildesheim, Olms.

⁸⁹ Cfr. A. Matheron 1983, *Les travaux de Mignini*, «Bulletin de la Société des Amis de Spinoza», 10, pp. 9-12 e P.-F. Moreau 1994, *Spinoza. L’expérience et l’éternité*, Paris, Puf, p. 262. Cfr. i contributi (tra i quali Mignini, Matheron, Moreau) in *Les premiers écrits de Spinoza* (1987), «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 71.

moderna è più ricca di quanto oggi sia d'uso ricordare. La 'scoperta' dello Spinoza 'politico' e della filosofia spinoziana come 'sistema' negli anni sessanta ha condotto a un incremento degli studi e all'elaborazione di una nuova edizione delle opere di Spinoza, da quella di Carl Gebhardt del 1925, arricchita da confronti tra l'*Editio princeps* (OP), i *Nagelate schriften* (NS), le diverse edizioni moderne, il manoscritto dell'*Ethica* di recente ritrovato tra gli archivi vaticani, le ricerche aggiornate sulla biografia e sui testi, le interpretazioni, la metodologia di indagine condotta secondo la 'materialità delle parole'. La fedeltà testuale ha contemporaneamente animato studi filologici ed ermeneutici, dimostrando l'ancoraggio della parola ai testi, il legame tra l'unicità dell'autore e l'unicità del contesto sociale di cui quel linguaggio è pratica. La corporeità delle parole e la materialità dei testi hanno costituito l'oggetto del *Lexicon spinozanum* di Emilia Giancotti nel 1970, il cui commentario dell'*Ethica*, apparso nel 1988, prosegue l'opera rigorosa di Giovanni Gentile del 1915, abbandonandone però gli accenti neoplatonici e spiritualistici⁹⁰. Nel 1964 è Giuseppe Semerari a raccogliere, in un testo dal titolo *L'ambiguità di Spinoza*⁹¹ le due principali direttrici interpretative sul pensiero del filosofo olandese dagli inizi alla metà del xx secolo: filosofia antidogmatica in forma dogmatica (Althusser si pronuncerà similmente in *L'unique tradition materialiste*)⁹², compresenza di antico e moderno, di negazione e affermazione, della qualità e della quantità (i due aspetti saranno esaminati da Deleuze prima e da Ramond poi, con esiti differenti)⁹³, dell'ordine oggettivo ed esistenziale.

Sono alcuni studi del 1958, degli anni sessanta e in particolare del biennio 1968-1969 a definire una vera e propria metodologia di ricerca atta a favorire l'interpretazione delle opere di Spinoza, che risente, però, di un certo dualismo ermeneutico, come dal

⁹⁰ Cfr. Cristina Santinelli 2012, *À partir de Spinoza in Italia. Quelques notes historico-critiques et quelques remarques de méthode*, pp. 23-45, in Moreau, Jaquet (dir.), *Spinoza transalpin. Les interprétations actuelles en Italie*, Paris, Publications de la Sorbonne.

⁹¹ Giuseppe Semerari 1964, *L'ambiguità di Spinoza*, «Giornale critico della Filosofia», 3, pp. 428-438.

⁹² Louis Althusser 1993 (1985), *L'unique tradition matérialiste*, «Lignes», 18, pp. 71-119: 76.

⁹³ Gilles Deleuze 1968 e Charles Ramond 1995, *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, Paris, PUF. Una discussione di entrambe le posizioni si trova in Simon Duffy 2006.

testo di Semerari, in particolare per quanto riguarda il rapporto tra il sistematico e il problematico, l'ordine oggettivo ed esistenziale. Dagli anni settanta ai nostri giorni sono messi a punto ulteriori criteri di ricerca, e precisazioni, che si giovano di un incremento degli studi e di una maggiore internazionalizzazione, supportata da numerosi convegni, indici, bibliografie, associazioni spinoziane nazionali, le riviste *Cahiers Spinoza* (1977-1991), gli *Studia spinozana* (1985-2008), il quarto fascicolo annuale di *Les archives de philosophie*, fino ad arrivare agli strumenti on-line che donano una diversa materialità e agilità all'indagine sulle parole e i testi, come il progetto di bibliografia online a cura di Manfred Walther e attivo dal 2006, per l'associazione spinoziana tedesca⁹⁴.

Tra la *Spinozakritik* che precede quella degli anni sessanta e quella successiva, la cui data emblematica è il '68, si individua, specialmente in Francia, ma non solo, una sorta di 'rottura' o 'prima tappa di una doppia rivoluzione spinozista': in questa prima fase, la lettura sistematica dell'opera di Spinoza nella sua specificità e rigore all'interno del quadro filosofico, insieme ad un rinnovato impulso agli studi provocato dai lavori di Sylvain Zac, Bernard Rousset, Martial Guérout, Alexandre Matheron, Gilles Deleuze, Hubertus Hubbeling, Manfred Walther, Wolfgang Bartuschat, Edwin Curley⁹⁵, implicherebbero un movimento di restituzione della complessità del pensiero alla sua singolarità, meglio compresa e affrancata da interpretazioni precedenti. Una seconda fase, che avrebbe inizio tra gli ottanta e novanta, persegue l'opera di rottura e di approfondimento saggiando l'impresa spinoziana a confronto con lo sviluppo contemporaneo delle scienze umane e sociali. Dalla separazione tra scienze sociali e filosofia nel processo di autonomizzazione degli ambiti disciplinari si arriverebbe dunque a un recupero della seconda, nel caso specifico, del pensiero spinoziano, come

⁹⁴ Moreau 1975, 1989, 1994, 2001, 2003, 2005, 2006 e, in aggiunta, l'avvio delle rilevanti ricerche testuali di Akkerman e Steenbakkens, mentre in Italia gli studi di Cristofolini, Giancotti, Mignini (che nel 1989 fondarono l'*Associazione Italiana degli Amici di Spinoza*) dettero impulso ad un'ampia discussione del pensiero del filosofo, cui furono dedicati importanti Convegni internazionali (1982, 1987, 1988); il *Bulletin* degli anni ottanta con indicazioni sulle ricerche spinoziste in altri paesi.

⁹⁵ Cfr. *Lectures contemporaines*, p. 9 ; *infra*, Introduzione.

boîte à outils concettuale, previa epurazione di una «metafisica» considerata «dogmatica»⁹⁶.

Tra queste due ‘rivoluzioni’ degli studi è rintracciabile e rimane, però, sia una tendenza all’interpretazione della filosofia di Spinoza secondo uno dei due ‘poli’, quali, semplificando, «sostanza e individuo», sia l’applicazione di categorie storiografiche non adeguate – o non rese tali – all’epoca del Seicento olandese. L’analisi strutturale condotta da Martial Guérout nel 1968 e da Alexandre Matheron nel 1969 nasce in uno specifico contesto della filosofia francese che andremo rapidamente a rintracciare, poiché le indagini contemporanee hanno tratto giovamento dalle analisi della struttura del pensiero di Spinoza e del suo *ordre des raisons*, soprattutto quanto queste indagini sono state applicate agli altri concetti del sistema e si sono fatte ‘micro-analisi’: i passaggi meno frequentati e il lessico cosiddetto minore hanno mostrato altre ‘logiche’ all’opera nei testi che hanno di converso maggiormente chiarito il rapporto ‘sostanza-modo’ e ‘sostanza-individuo’, da punti di vista diversi del ‘sistema’. ‘Genesi’ e ‘sistema’ non sono termini contrapposti, ma è anzi dal loro connubio che è necessario partire. La persistenza del richiamo a Spinoza nella storia della recezione ha il duplice valore di indicare i punti che resistono all’appropriazione e le modalità per mezzo delle quali la trasformazione delle tesi riconducibili al filosofo olandese sono diventate il segno della loro fecondità.

1.4. La ragione. Oggettivo e soggettivo

Tra le indagini degli anni cinquanta e sessanta, riveste un particolare interesse quella di Jean-Toussaint Desanti, nell’*Introduction à l’histoire de la philosophie* del 1956⁹⁷. Al di là della terminologia legata alla particolare congiuntura storico-politica di un appartenente al partito comunista francese che pubblica il suo libro alla vigilia del rapporto segreto di Khrushchev, l’opera ha un indubbio valore metodologico e precede

⁹⁶ Céline Spector 2007, *Le spinozisme politique aujourd’hui*, «Esprit», 77 (5), pp. 27-45: 27.

⁹⁷ Desanti 2006 (1956), Paris, PUF.

quella di Negri nel tentativo di chiarire le contraddizioni presenti nel pensiero spinoziano attraverso l'analisi del tessuto sociale dell'Olanda del Seicento. Laddove, però, Negri vede un'anomalia, Desanti rinviene un modello che catalizza istanze divergenti.

Bersagli di un certo modo di concepire la filosofia e la sua storia sono Bertrand Russell – che manifesta «l'essenza borghese della storiografia borghese» – poi Octave Hamelin, (allievo di Charles B. Renouvier) e Brunschvicg: il primo costruisce un'immagine 'personalista' (di filosofo della relazione, filosofo del soggetto) di Descartes, l'altro ne fa un pensatore dell' 'interiorità'⁹⁸. Il monismo di Descartes, nell'opera di Hamelin del 1921, è 'spiritualista' e rompe con il monismo 'materialista' di Aristotele, mentre il materialismo dei corpi si oppone all'idealismo delle idee⁹⁹. È un'interpretazione della filosofia che è detta 'soggettivista' e 'arbitraria' da Jean-Toussaint Desanti, il quale sottopone a critica la riduzione della coscienza filosofica a dimensione soggettiva, nella quale la verità è stabilita attraverso le questioni via via poste dallo sguardo particolare dello studioso, e la storia – genetica, materiale e sociale – è messa tra parentesi. Il Descartes di Husserl, quello di Karl Jaspers, di Jean-Paul Sartre e di Ferdinand Alquié sono altrettante figure arbitrarie, manifestazioni di una tendenza idealista che si manifesta sia nel concepire sistemi filosofici come totalità a sé, che nell'idea di uno sviluppo progressivo e di una conquista di intellegibilità della storia del pensiero.

Da Victor Delbos a Martial Guéroult, quest'ultimo ha il pregio di esporre un metodo necessario nella storia della filosofia, quello che consiste nell'evidenziare la logica

⁹⁸ Desanti 2006, pp. 31-32.

⁹⁹ Hamelin 1921, *Le Système de Descartes*, Paris, Alcan, p. 272 «Le spiritualisme de Descartes est donc une spiritualisme philosophique fondé sur ce fait que la pensée est quelque chose d'original, d'irréductible et de suffisant. [...] Mais il n'en est pas moins vrai que le monisme, rétabli par Leibniz, reposera sur la base préparée par le spiritualisme cartésien. Au lieu que, chez Aristote, le monisme était encore matérialiste à quelque degré puisque l'âme et la forme, sans être corporelles, étaient pourtant quelque chose du corps, [...] avec Leibniz le corps n'est plus qu'une représentation dans la monade. Et c'est Descartes qui a ruiné le matérialisme d'Aristote et révélé à la pensée sa suffisance: voilà ce qui fait l'intérêt de la distinction cartésienne de l'âme et du corps», *corsivo nostro*.

interna, l'«ordre des raisons» di un'opera attraverso l'analisi testuale. In secondo luogo, però, alla critica interna deve essere accompagnata una ricerca genetica dei problemi e dei concetti elaborati. In terzo luogo, la filosofia è interpretata come un'attività sociale, di cui si indagano le condizioni e i modi specifici di sviluppo all'interno della società di appartenenza.

Una storia della filosofia deve seguire dunque questi tre criteri: l'«analisi interna della dottrina» e la «determinazione letterale della sua architettura concettuale»; una descrizione genealogica dei concetti, nella loro costituzione passata e presente in seno alle pratiche sociali; l'analisi della società nella quale la dottrina filosofica si sviluppa¹⁰⁰. Sebbene l'opera di Desanti sia legata alla terminologia del partito di quegli anni, con conseguenti categorie ormai intenibili e da cui lo stesso autore ha preso in seguito le distanze, fornisce quantomeno un quadro attendibile sia della metodologia in seguito sviluppata in rapporto agli studi su Spinoza, sia della lettura prodotta poi in particolare da Negri, sulle contraddizioni teoriche espresse alla luce dell'analisi contestuale di forme produttive economiche e sociali, laddove si confrontano, nell'«anomalia» olandese del Seicento, due ideologie contrastanti: la teologia di un'era feudale in disfacimento e la scienza di un capitalismo nascente¹⁰¹.

Possiamo trarre, inoltre, elementi utili dal radicamento di questa opera di Desanti nella filosofia francese del Novecento e in rapporto all'interpretazione di Spinoza. Come per i tanti interpreti che lavorano sui concetti dell'*Ethica* nel primo cinquantennio del secolo – ma anche successivamente –, emergono dai testi soprattutto le aporie teoriche. Numerosi sono coloro che rilevano l'oscurità del metodo geometrico e della terminologia matematica nell'*Ethica*, difficilmente inquadrabili nella geometria sintetica di Euclide o in quella analitica di Descartes. Per Desanti la contraddizione è

¹⁰⁰ Desanti 2006, p. 92.

¹⁰¹ Per Giorgio Cremaschi l'opera di Spinoza è ricca di contraddizioni e incoerenze, nella «commistione di medioevo e modernità» che le è peculiare (p. 39), Cremaschi contrappone una metafisica «vitalista» e una cosmologia «meccanicista», cfr. 1979, *L'automa spirituale. La teoria della mente e delle passioni*, Milano, Vita e pensiero, e Pina Totaro 2009, *Instrumenta mentis. Contributi al lessico filosofico di Spinoza*, Firenze, Leo Olschki.

all'interno della teoria dell'essere, tra i concetti, «essenziali allo spinozismo», di infinito e individuo. La scienza intuitiva della Quinta Parte fa svanire il carattere razionale della filosofia di Spinoza nel vuoto dell'intuizione «la plus vide», portando con sé nell'abisso non solo l'individuo, ma la natura tutta intera¹⁰².

Sull'esempio di Spinoza, considerato una sorta di catalizzatore dei tratti dominanti della cultura del suo tempo, s'innesta un'analisi marxista che rimane incompiuta, mancando il secondo libro di confronto tra i concetti contraddittori dell'*Ethica* e le 'aporie' della società in cui tali contraddizioni hanno avuto luogo. Pur nell'insufficienza dell'analisi storica e nella problematicità della linea d'indagine, che tende a riconoscere una relazione contrastante e oppositiva tra due poli, uno materialista e uno idealista, emerge l'articolazione di una serie di questioni che possono aver effettivamente interrogato il pensiero di Spinoza¹⁰³.

Desanti analizza le condizioni oggettive di sviluppo delle formazioni economiche, sociali e scientifiche e le chiama 'razionalità'. La 'razionalità' vissuta del mercato in espansione e la 'razionalità' che esprimeva la nuova fisica si scontrano con una 'razionalità' della filosofia che non può però pienamente esprimersi in quanto tale e ricade quindi nel polo 'mistico-religioso' di origine. La ragione filosofica che si fondava su una nuova fisica del movimento dei corpi, una meccanica preannunciata dai 'grandi italiani' del Rinascimento, unità di matematica ed esperienza – esperienza nelle vesti dell'esperimento – e che, nelle condizioni socio-economiche di sviluppo, esigeva un nuovo quadro dell'essere, rinuncia all'ordine di questa stessa fisica naturale per reinstallare una forma di religione: una *scientia intuitiva* il cui oggetto è la legge dell'essere, deprivata però del suo contenuto, nell'immediatezza dell'*intuitus*¹⁰⁴.

Le origini di questa nuova razionalità scientifica e filosofica sono fatte risalire ai cambiamenti che, tra 1550 e 1630, costituiscono le condizioni di conoscibilità della meccanica dei movimenti della natura, all'interno di un sistema accessibile al calcolo

¹⁰² Desanti 2006, p. 119.

¹⁰³ Si tratta anche dell'opinione di Alexandre Matheron in *À propos de Spinoza* cit., pp. 173-174.

¹⁰⁴ Cfr. Desanti 2006, pp. 119-120.

cui non sfuggono neanche i dati della percezione. Il concetto dell'essere si articola secondo un nodo 'razionale', 'immanente', contrapposto a quello 'mistico' e 'trascendente'; il primo nucleo corrisponde all'idea di una necessità assoluta che deve *contenere* in sé la ragione della necessità meccanica *contenuta* nella natura, di cui anche l'uomo è parte, sottoposto alle medesime leggi. Già Galileo Galilei fondava sul concetto dell'intendimento infinito di un Dio matematico la verità della fisica¹⁰⁵. Di contro la pietra impedita nel suo movimento naturale verso il basso dal movimento intenzionale della mano, prodotta dall'uomo – motore vivente –, di contro il movimento forzato del proiettile, dunque, Galileo consente di produrre una scienza delle composizioni:

connaître le mouvement par son concept, c'est maintenant connaître la loi propre à chaque espèce de mouvement et la connexion réelle de ces mouvements dans la nature, connexion qui doit respecter la loi de chacun des mouvements composants. Connaître un objet par son concept, ce n'est plus maintenant seulement savoir quelle est sa place dans la nature, ni être simplement capable d'énoncer les propriétés que cet objet possède en commun avec ce qui appartiennent à la même classe que lui. C'est, bien davantage, connaître sa loi interne de composition, le rapport interne des éléments qui les constituent [...] ¹⁰⁶.

Che la filosofia di Spinoza dia conto dei cambiamenti scientifici in atto è un dato più volte ricordato negli studi contemporanei, dalle indagini su Galileo e Spinoza, agli accenni di Julien Busse in *Le problème de l'essence de l'homme chez Spinoza* (2009), riprendendo le analisi di Ernst Cassirer in *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (1927). Secondo Busse, la condanna galileiana della ricerca delle essenze che aveva contraddistinto gran parte della Scolastica marca la nascita della «scienza moderna» e dalla «ricerca di leggi naturali, insieme di rapporti invarianti tra variabili, determinate attraverso parametri precisi, in quanto misurabili e

¹⁰⁵ Desanti 2006, p. 202 e p. 187.

¹⁰⁶ Desanti 2006, p. 167.

quantificabili»¹⁰⁷ emerge e interviene un nuovo paradigma filosofico, assunto da Descartes ed esteso da Spinoza alla totalità del reale, in cui è compreso l'uomo composto di mente e di corpo. Una ricerca sull'«essenza dell'uomo» non può trascurare o sottrarsi a questo dato¹⁰⁸.

È in relazione a questi aspetti che rinveniamo il rapporto di *Introduction à l'histoire de la philosophie* con la coeva interpretazione dei testi e con la metodologia di ricerca su Spinoza che si svilupperà una decina di anni dopo. In primo luogo, l'armatura programmatica, apparentemente teleologica, dello studio di Desanti sarà messa in discussione all'interno dello stesso marxismo, dopo la grande crisi successiva al 1956, anche tramite un allievo dello stesso Desanti, Louis Althusser. Inoltre, è interessante notare come, nel tentativo di dar senso di un pensiero filosofico nelle sue condizioni storiche – un pensiero filosofico determinato, quale quello spinoziano – il meccanicismo non è da Desanti considerato 'passivo', poiché tutto ciò che è contingente non è espressione inattiva di leggi, ma partecipa attivamente a esse o alla «relazione reciproca degli esseri», né la determinazione può essere lineare, ma complessa¹⁰⁹. Sebbene Althusser abbia scritto poco su Spinoza, si riconduce abitualmente a lui e al suo gruppo di lavoro l'importanza che il filosofo olandese assume nel rinnovo del marxismo, all'interno di una filosofia senza soggetto, nella figura del primo pensatore ad aver teorizzato una totalità senza chiusura e una causalità plurale¹¹⁰. Althusser, nella sua lettura di Spinoza, interviene in un quadro storico in cui

¹⁰⁷ Cfr. anche Étienne Balibar *Individualità, causalità, sostanza* (1990), in ID. 2002, *Spinoza. Il transindividuale*, Milano, Mimesis, pp. 73-102.

¹⁰⁸ Julien Busse 2009, *Le problème de l'essence de l'homme chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, p. 97. Cfr. Desanti 2006, p. 202: «Comment penser le mouvement dans la nature? Si tout mouvement est de nature mécanique, qu'est-ce que l'homme? Qu'est-ce que sa pensée? Qu'est-ce que cette vérité que l'homme dit sur la nature mécanique?».

¹⁰⁹ Cfr. Desanti 2006, pp. 260-270 e Moreau 2006, *Postface à l'Introduction à l'histoire de la philosophie, de Jean-Toussaint Desanti*, p. 306.

¹¹⁰ Cfr. Althusser 1974, *Eléments d'autocritique*, Paris, Hachette, p. 81. Ci sono più fasi del richiamo di Althusser a Spinoza, in aggiunta alla cesura tra l'interpretazione di Marx prima e dopo gli anni ottanta, cfr. Vittorio Morfino 2002, *Incursioni spinoziste*, Mimesis, Milano; Katja Diefenbach, Sara Ferris, Gal Kirn, Peter D. Thomas 2013, *Encountering Althusser. Politics and materialism in contemporary radical thought*, London, Bloomsbury.

c'è un incremento degli studi hegeliani, soprattutto a partire dagli anni anni trenta e nel peculiare hegelismo di Kojève, mentre la crisi del partito comunista richiedeva di elaborare il pensiero marxista su posizioni diverse da quelle precedentemente accolte. Ecco, allora, che in *Pour Marx* (1965) il predecessore storico di Marx 'deve' essere Spinoza e non Hegel, poiché il primo non ha identificato realtà e razionalità come il secondo, né ha risposto alla sostanziale unità di un processo teleologico in cui la forma ultima del processo è la verità della precedente. La spinoziana intellegibilità del reale non è dunque la razionalità dello stesso, il reale come processo conoscibile nelle sue leggi non è teso a realizzare dei fini¹¹¹.

Esistevano già testi che analizzavano la maniera in cui Hegel aveva letto Spinoza, ma dagli anni sessanta in poi gli studi si moltiplicano. Da Chiereghin a Biasutti a Macherey l'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia di Hegel è stata e continua a essere esplicitata secondo i vari momenti di costituzione del sistema¹¹².

Dal lato del 'sistema Spinoza', Martial Guérout nel suo studio del 1968 dedicato alla Prima Parte dell'*Ethica* si era espresso in termini negativi sull'interpretazione hegeliana e, in generale, quella 'idealista' dei commentatori, delineandone le appropriazioni, i controsensi, i pregiudizi, criticando la nozione della sostanza che assorbe il finito come fosse un nulla da Hegel a Erdmann a Lachièze-Rey¹¹³.

Quando Desanti condanna una lettura 'soggettivista', 'arbitraria', 'intimista' di Descartes in *Introduction* e analizza Spinoza come esempio di una storia della filosofia marxista, attenta alle formazioni storico-sociali del periodo in cui il filosofo olandese

¹¹¹ Paris, Maspéro, cap. 2, nota 40. Cfr. anche Louis Althusser 1996³, *L'objet du «Capital»*, in AA.VV., *Lire Le Capital* (1965), Paris, Puf; trad. it. di Maria Turchetto, Mimesis, Milano 2006.

¹¹² Franco Chiereghin 1961, *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*, Padova, CEDAM; Franco Biasutti 1973, *Lo spinozismo in Hegel: l'assoluto e l'individuale*, «Verifiche», 2, pp. 19-41; Macherey 1979.

¹¹³ Guérout 1968, pp. 428 e sgg, e in particolare l'appendice 3, sull'interpretazione che Guérout definisce 'formalista', 'idealista', o 'soggettivista', dell'attributo come dipendente dall'intelletto umano o dalla ragione umana e non quale essenza costitutiva della sostanza, da *Eth* I, def. 4: «Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens». Guérout critica anche Kuno Fischer che pure propone un'interpretazione realista dei modi e degli attributi, in opposizione a Johann E. Erdmann. Il disaccordo tra Guérout e Fischer è sul 'razionalismo' di Spinoza, che è ancora intrecciato in *Geschichte der neuern Philosophie* all'alternativa tra dogmatismo e criticismo.

visse e delle condizioni che consentirono lo sviluppo dello spinozismo in Olanda sembra adombrare la cosiddetta *querelle* cartesiana che coinvolgeva Ferdinand Alquié e Martial Guérout negli anni cinquanta, in relazione alla modalità stessa di fare filosofia e di concepire la storia della filosofia. Nel 1950 Alquié pubblicava una tesi su Descartes, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*¹¹⁴, in cui «l'expérience de l'homme», nelle sue forme più 'personalizzate', è il filo conduttore che lega la proposta di leggere il testo in prima persona – senza adottare lo sguardo 'scientifico' supposto oggettivo e neutrale – alla scelta di privilegiare la genesi e l'evoluzione del pensiero sulla riduzione di questo a 'struttura' e 'sistema' da analizzare, ossia a combinazione 'astratta' e 'a-storica' delle idee. La risposta di Martial Guérout non si fa attendere, con *Descartes selon l'ordre des raisons* del 1953, attraverso una lettura ragionata e rigorosa delle *Méditations Métaphysiques*, in opposizione ad una storia della filosofia 'romanzata', nemesi dell'analisi delle strutture e dell'ordine argomentativo, poiché quest'ultimo conduce, invece, per Guérout, alla «verità» di Descartes¹¹⁵.

Nel criticare le letture soggettiviste, arbitrarie alla maniera di Heidegger, intimiste alla maniera di Brunschvicg, Desanti sta dunque indicando quell'insieme di studi che legge Descartes in termini, per l'appunto, soggettivistici e organicistici, facendo leva su quei punti della dottrina che rendevano più agevole un'appropriazione nei termini delle correnti filosofiche maggiormente influenti in Francia. Contro le letture esistenzialiste, 'manicheiste' e idealiste di un Descartes 'solitario' in cui scienza e filosofia si trovano separate – è questo il punto che unirebbe Descartes a Hegel – il pensiero di uno Spinoza 'socievole' riveste interesse in quanto catalizzatore di esigenze scientifiche, religiose, filosofiche e oggetto di interpretazioni contraddittorie: dall'acosmismo hegeliano

¹¹⁴ L'altra tesi, sempre del 1950, si intitola *La nostalgie de l'Être*, Paris, PUF.

¹¹⁵ Macherey ritiene di rinvenire in Alquié, nell'Avant propos, l'obiettivo implicito della critica a un certo modo di fare filosofia, cfr. Macherey 2014, *Querelles cartésiennes*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, p. 14.

all'interiorità di Brunschvicg, dal misticismo di Lagneau al materialismo ateo degli enciclopedisti¹¹⁶.

L'appartenenza alla filosofia francese del tempo risiede in questa opposizione metodologico-storica, che si può far in parte risalire all'opposizione Alquié-Guéroult. In parte, poiché l'indagine di Desanti conserva delle peculiarità, accettando la dualità del polo soggettivo-oggettivo, pur imputando a Spinoza un superamento dello stesso, e tendendo a leggere la storia della filosofia secondo la dualità del polo materialismo-idealismo. Sebbene si distanzi dal modello esistenzialista di fare la storia della filosofia di Alquié, Desanti finisce per non realizzare, come il primo, lo spazio dato all'esperienza in Spinoza, perché questa è pensata, sia da Alquié che ne difende l'idea, sia da Desanti che invece la critica, in relazione a un soggetto quale punto di partenza del reale e del filosofare¹¹⁷. Nell'*Introduction* non compare l'aspetto genetico dello sviluppo dei concetti, nella necessaria divisione tra testi anteriori e posteriori di Spinoza, o all'interno della stessa *Ethica*, aspetto metodologico esplorato in larga parte in studi spinozisti successivi. Nel commentare lo scolio della proposizione 17 della Prima Parte colpisce la mancanza dell'analisi del 1950 di Alexandre Koyré, la cui presa in considerazione avrebbe in parte inficiato lo schematismo dell'antitesi tra corrente materialista e idealista. Koyré, infatti, dimostra l'aspetto polemico e critico dell'intero scolio, che intraprende una dimostrazione per assurdo e non confonde il pensiero, quale attributo, dall'intelletto, quale modo. L'anteriorità dell'intelletto sulla natura, dunque, non c'è. L'analisi strutturale di Guéroult è considerata necessaria da Desanti ma insufficiente, perché priva del momento storico-genetico¹¹⁸. Il metodo diacronico di

¹¹⁶ Desanti 2006, p. 93.

¹¹⁷ Cfr. Alquié 1981, *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, Puf. Nell'introduzione riemerge il dissenso con Guéroult, perché è in discussione il razionalismo assoluto che questi attribuisce a Spinoza, nel quale manca quella esperienza di pensiero e consapevolezza della condizione umana che invece è, per Alquié, ciò che contraddistingue la filosofia di Descartes. Gli elementi che, senza essere logicamente contraddittori, sono però incompatibili per la «coscienza umana» sono la «conoscenza di terzo genere», che intende riunire sostanza unica e particolarità del modo, e Dio pensato come Natura (p. 15).

¹¹⁸ Desanti 2006, a pp. 43-44 il giudizio sulla metodologia di Guéroult, a pp. 115-116 la rapida analisi di *Eth* 1, pr. 17 schol.; cfr. Alexandre Koyré 1950, *Le chien, constellation céleste, et le chien, animal aboyant*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 55 (1), pp. 50-59.

Alquié, però, non è neanche preso in considerazione: la sua maniera di fare la storia della filosofia è esplicitamente improntata all'*ego cogito* cartesiano, come Alquié stesso dichiara anche nell'opera dedicata a Spinoza, *Le rationalisme de Spinoza* (1981).

Dal secondo dopoguerra alla *renaissance* degli studi spinozisti, che si attua nella lettura di sistema, nell'ampliamento delle conoscenze sull'intreccio tra tradizione e nuove correnti filosofiche del Seicento, nonché nella 'riscoperta' politica degli anni sessanta, vi è una sorta di *querelle* più generale che informa il dibattito filosofico francese, espressa dalla formula di Jean Cavailles, poi ripresa da Canguilhem e infine da Foucault, con qualche variazione: filosofia della coscienza *contra* filosofia del concetto. Oppure, all'interno della nostra analisi, filosofia del soggetto *contra* filosofia dell'oggetto, Descartes *contra* Spinoza. Oppure, ancora, filosofia dell'esperienza vissuta e della metafisica a essa correlata, contro una filosofia del sistema e dell'epistemologia.

In Desanti, il dispositivo ermeneutico dell'opposizione tra materialismo e idealismo in Spinoza si sovrappone ad un'altra opposizione, quella tra Prima e Seconda Parte dell'*Ethica* con la Quinta, tra letture epistemologiche e altre invece misticistiche, facendo collassare un polo sull'altro, in una riattualizzazione dell'immagine hegeliana della perdita di mondo. Tra le intuizioni e le inadeguatezze del testo, da cui peraltro 'Touki' si è gradualmente allontanato, il dato della non impossibilità di una coscienza data e di un'esperienza percepita, di un'ontologia senza soggetto e di un'ontologia dell'attività, della potenza, e infine della 'comunicazione' è assunto e problematizzato contestualmente e successivamente a quel periodo della filosofia francese che si attesta sul polo dell'oggetto invece che su quello della coscienza (strutturalismo *contra* esistenzialismo?) – senza uscire dai termini della questione posta¹¹⁹.

¹¹⁹ Gilles Deleuze 1972, *À quoi reconnaît-on le structuralisme?*, in François Châtelet 1972 (dir.), *Histoire de la philosophie*, VIII. Le XXe siècle, cap. 7, Paris, Hachette; trad. it. 2004 (ristampa dalla *Storia della filosofia* del 1976 per Rizzoli), *Lo strutturalismo*, Milano, SE. Deleuze inizia il suo saggio richiamando il periodo in cui scrive, 1967, e la domanda che ha preceduto quella sullo strutturalismo: «che cos'è l'esistenzialismo?». Nelle opposizioni che abbiamo richiamato parafrasiamo il titolo di un lavoro (e il titolo di un paragrafo:

Non è sorprendente che l'idea di un'attività produttrice della natura, del carattere attivo e fecondo dell'estensione, sia stata comune a Brunschvicg, Huan e Lachièze-Rey, non solo basandosi sulla lettera del testo spinoziano, ma anche in funzione di una filosofia dell'azione, tra l'idealismo tedesco e lo spiritualismo e poi il personalismo francese. Allo stesso modo, non sorprende che l'idea di una produttività senza soggetto abbia permeato la riflessione di un pensiero che cercava di liberarsi di un certo 'umanesimo', di una 'filosofia della soggettività e della coscienza'. L'interesse predominante per l'esperienza del soggetto, in un caso, o per l'epistemologia – senza soggetto –, in un altro caso, ha però avuto degli effetti simili: uno Spinoza letto in maniera contraddittoria e conflittuale, alla luce di un rapporto lineare oppure oppositivo, tra Prima e Quinta parte; uno Spinoza catalizzatore di forme pratiche, economiche, sociali, scientifiche religiose nel Seicento olandese che pure è stato letto nell'ottica di un'unica formula, quel *Deus sive Natura*, che non è nemmeno presente, alla lettera, nei testi.

“Spinoza contra Descartes”) pubblicato di recente da Knox Peden 2014, *Spinoza contra phenomenology. French rationalism from Cavaillès to Deleuze*, Stanford, Stanford University Press. Peden si inserisce negli studi che indagano l'impatto avuto dalla fenomenologia sulla filosofia francese, rappresentando il ruolo che il richiamo al pensiero spinoziano ha avuto per alcuni pensatori nel riconfigurare una forma di 'razionalismo' contro «la denigrazione fenomenologica», nel combattere l'influenza della fenomenologia sulla filosofia della scienza e la storia della filosofia (i 'campioni' della resistenza 'razionalista' sono Jean Cavaillès, Martial Guérout, Jean-Toussaint Desanti, Louis Althusser e, seppure in maniera 'anfibia', Gilles Deleuze). La storia raccontata da Peden, si intreccia ad un'altra, sebbene non approfondita, quella dei rapporti tra fenomenologia e marxismo (da Cavaillès a Desanti a Althusser). Non possiamo naturalmente proseguire oltre su questi aspetti, perché non sono tanto le modalità in cui il razionalismo contemporaneo è discusso, ma è il 'razionalismo' che è attribuito all'impresa filosofica di Spinoza a essere qui in gioco.

2. INDIVIDUO E RELAZIONE

le modèle qui permet de déchiffrer la nécessité paradoxale du contingent,
c'est le statut de mode chez Spinoza: irréductible dans sa singularité,
mais porteur d'une puissance qui l'inscrit dans des lois universelles.

Pierre-François Moreau, *Philosophie et singularité*.

Postface à l'Introduction à l'histoire de la philosophie, de Jean-Toussaint Desanti 2006

L'individualité alors n'est plus qu'une certaine façon de conjuguer,
d'actualiser les lois d'essence. L'individu se définit, en dernière instance,
par la proportion selon laquelle ces lois se mélangent.
Mais elles s'articulent en lui d'une façon irréductible.

Pierre-François Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité* 1996¹

Il problema principale nella recezione dello spinozismo sembra dunque porsi continuamente nei termini del rapporto tra una sostanza *absolute* infinita e i modi finiti, gli individui e le cose singolari. Dalla contraddizione di *individuum* e *infinitum* di Jean-Toussaint Desanti, e dalla contrapposizione di *substantia* e *individuum* di Antonio Negri, la reciprocità dei concetti è messa alla prova dal continuo svuotarsi di uno dei due termini, in un rapporto o distanza che il *modus*, come *in alio esse*, e l'*individuum*, come sua articolazione complessa, non riescono né a esaurire né a colmare. In particolare, il problema del rapporto tra *substantia-attributa-modi* è continuamente riformulato secondo esigenze funzionali a correnti di pensiero che acquisiscono i concetti spinoziani senza considerarli all'interno di un sistema autonomo e coerente. Il grande progresso delle ricerche dalla fine dell'Ottocento ad oggi, sebbene non porti a risoluzione le contraddizioni che sono il segno della recezione dello spinozismo, ha comportato però un ri-esame della metafisica e del sistema spinoziano, esponendone i costitutivi legami con la politica, l'etica, la fisica. Interrogarsi dunque sulla logica

¹ Pierre-François Moreau 2006, *Philosophie et singularité. Postface à l'Introduction à l'histoire de la philosophie*, de Jean-Toussaint Desanti, in Desanti 2006 (1956), Paris, PUF, pp. 301-307: 306; ID. 1996, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, p. 383.

all'opera nel sistema spinoziano, attraverso quel «lessico minore» che è entrato nella prassi ermeneutica degli ultimi anni, ci sembra la maniera migliore per verificare una tale coerenza in rapporto alle diverse ramificazioni della filosofia spinoziana, la cui consistenza è ora una volta di più sotto esame. Il *conatus* della Parte Terza dell'*Ethica*, il cosiddetto 'parallelismo' di mente e corpo della Parte Seconda, l'*individuum* assente nei primi scritti e definito nell'*Ethica*, la *multitudo* – da *modus cogitandi*² a soggetto politico «collettivo», «attraversato dagli affetti»³ – sono nozioni che, sostenute da una recezione in campo scientifico e politico, hanno un utilizzo fecondo nelle discipline filosofiche e nelle altre scienze. Seppure il tessuto metafisico che sostiene tali concetti – in particolare, il rapporto tra *substantia*, *attributa*, *modi* e il rapporto tra *infinitum*, *finitum* – abbia in effetti contribuito a generare tante contraddizioni e polemiche nel corso dei secoli, rileggerlo alla luce dell'introduzione di *individuum* e del ripensamento degli *entia rationis*, tra cui le nozioni di «relazione», frutto di una comparazione o operazione del pensiero, permette di sostenere un ulteriore sondaggio sulla maniera in cui la strumentazione logico-concettuale del filosofo si costituisce insieme a quella ontologica, connotata in senso fisico, etico e politico. Dalle contraddizioni rinvenute nel primo capitolo alle difficoltà dei contemporanei nell'accogliere la novità del pensiero spinoziano, l'oggetto del contendere rimane duplice: la de-sostanzializzazione del finito e una concezione dell'uomo che, da «sostanza» a «modo» della sostanza, pare perdere di individualità, mentre, correlativamente, il *Deus sive substantia* sembrerebbe annullarsi nella sua assolutezza e distinzione, acquisendo i caratteri – passione, divisione – tipici dell'uomo e del corpo, quest'ultimo tradizionalmente separato, in ragione della corruttibilità, dall'anima immortale e individuante.

Se nel passaggio tra primo e secondo capitolo del nostro lavoro ci spostiamo allora dalla storia della recezione all'analisi testuale, l'occasione è offerta dallo studio dei

² *CM I 4 e 6 (G II, 244-247).*

³ Daniela Bostrenghi 2007, *Varium multitudinis ingenium: pratica politica e pratica delle passioni in Spinoza*, in Riccardo Caporali, Vittorio Morfino, Stefano Visentin (a cura di), *Individuo e moltitudine*, Cesena, Il Ponte Vecchio, pp. 61-78: 61.

concetti di 'individualità' e di 'relazione', prima nella loro mutua esclusione, e poi nella loro successiva reciprocità. Negli ultimi decenni, la ricerca ha prodotto edizioni critiche e nuovi studi testuali delle opere del filosofo, insieme ad analisi della consistenza e della coerenza dei concetti sia all'interno del sistema spinoziano che in relazione al pensiero della prima età moderna; in particolar modo, si è dimostrato un forte interesse per l'esplorazione e la collocazione delle idee in prospettiva storica e a confronto con i principali temi della filosofia contemporanea⁴.

In linea con le più recenti tendenze interpretative, dunque, che coniugano esigenze ricostruttive storiche e teoretiche, ci si propone di indagare il legame tra i concetti di «individuo» e «relazione» nei testi spinoziani, rintracciando una teoria dell'individuazione metafisica ed epistemologica, che risulta dalla logica del pensiero del filosofo e che occorre in un preciso milieu materiale e intellettuale, quello degli anni centrali del secolo d'oro olandese.

Adottando il procedimento della micro-analisi del testo intendiamo dare conto, inizialmente, di uno specifico problema dell'individuazione in Spinoza; in seguito, della maniera in cui il ripensamento del lessico della seconda scolastica si coniuga all'introduzione del concetto di *individuum* e al conseguente riposizionamento dell'uomo all'interno di un nuovo rapporto – *substantia-individuum, pars-totum* – di identità e differenza con gli altri uomini e con il *Deus* spinoziano.

⁴ Oltre agli studi consacrati alle singole opere o ai concetti, diversi contributi hanno indagato il rapporto tra la riflessione spinoziana e quella coeva; inoltre, negli ultimi decenni le tesi del filosofo olandese sono state spesso utilizzate a sostegno di teorie contemporanee nell'ambito sia delle scienze naturali che delle scienze umane e sociali. Una ricognizione della letteratura secondaria richiederebbe naturalmente un'attenzione specifica e ci limitiamo qui a rimandare, tra gli altri, a: Simon Duffy 2009, *Spinoza Today. The Current State of Spinoza Scholarship*, «Intellectual History Review», 19 (1), pp. 111-132; Pierre-François Moreau, Claude Cohen-Boulakia, Mireille Delbraccio 2012 (dir.), *Lectures contemporaines de Spinoza*, Paris, PUPS (Groupe de Recherches Spinozistes, «Travaux et documents», n. 14); Chantal Jaquet, Pierre-François Moreau 2012 (dir.), *Spinoza transalpin. Les interprétations actuelles en Italie*, Paris, Publications de la Sorbonne.

2.1. *Principium individuationis?*

Negli anni sessanta, sulla base delle ricerche già effettuate e sull'onda dello Spinoza 'politico', si è iniziato a ricucire, con prospettive differenti ed esiti alterni, la Prima e Quinta Parte con il resto dell'*Ethica*, a mostrare come al progetto etico e politico di Spinoza una realtà dell'individuo fosse necessaria e mai in discussione, a interrogarsi quindi sul perché la singolarità e l'individualità siano rimaste il punto cieco di tante interpretazioni. Come abbiamo visto con la polemica Alquié-Guérout e attraverso la chiave di lettura di Desanti (§1.4.), ciò che fa problema, a livello concettuale, è la mancanza apparente della nozione di soggetto o almeno di una certa concezione di soggettività: se, nella lettura di Hegel la sostanza spinoziana non perviene al concetto, o ad essere soggetto⁵, la difficoltà di attribuire 'predicati' o 'accidenti' – così come il concetto di 'modo' è stato spesso inteso – a una sostanza 'assoluta' e infinita è quantomeno evidente, e lo era anche per Pierre Bayle, nel *Dictionnaire historique et critique*, per Gottfried Leibniz nelle note del 1678 sull'*Ethica* di Spinoza, per Christian Wolff, in *Theologia rationalis*, per l'*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* di Denis Diderot e Jean Le Rond d'Alembert. In aggiunta, per Hegel, la filosofia spinoziana ricorrerebbe a un pensiero dell'identità e del medesimo di matrice parmenidea, con la conseguenza di sopprimere il «principio della soggettività, dell'individualità, della personalità» e, infine, di annullare il momento dell'«autocoscienza nell'essenza»⁶. In opposizione alle parole di Hegel, si articola il programma di un articolo recente di Filippo Mignini, che sottolinea quello che può essere indicato tanto un problema di terminologia quanto un problema di concetto:

⁵ G.W.F. Hegel [1973], *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. di Ernesto Codignola e Giovanni Sanna, Firenze, La Nuova Italia, III e Louis Althusser 1974, *Eléments d'autocritique*, Paris, Hachette.

⁶ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., pp. 109-141.

cercherò di mostrare che queste proprietà [soggettività, individualità, personalità, autocoscienza], in Spinoza, sono possibili anche con un soggetto concepito non come sostanza, ma come modo. In particolare, cercherò di mostrare che, diversamente da quel che Hegel ha creduto, in Spinoza esiste una dottrina della soggettività, malgrado l'assenza del termine e la critica della sostanzialità del finito; esiste un principio di individualità; esiste una precisa dottrina dell'autocoscienza; esiste una dimensione della libertà. In altra occasione mostrerò che esiste anche una dimensione della personalità⁷.

Un'indicazione della mancata comprensione dell'individualità in Spinoza, senza entrare nel merito delle motivazioni interne all'esegesi fornita da Hegel, risiede dunque nell'equivocità dei termini. Una prima resistenza alla comprensione del rapporto tra «sostanza» e «modo», «affezione», «individuo», «cosa singolare» può essere individuata nella variazione d'uso del lessico rispetto quello invalso nella tradizione, un aspetto sottolineato da molti commentatori e che ha a che fare con la sovradeterminazione di significato dei concetti utilizzati. Gottfried Leibniz nel 1678 e Pierre Bayle nel 1697 descrivono la relazione tra sostanza (per *Eth* I, def. 3, «quod in se est, et per se concipitur») e modo (per *Eth* I, def. 5, «substantiæ affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur») come quella che sussiste tra un soggetto e un suo predicato. Nelle note agli *Opera Posthuma*, Leibniz riformula la definizione della sostanza con queste parole: «Substantia est *id quod in se est*, seu quod non est in alio velut in subjecto», mentre l'attributo diventa: «Attributum est praedicatum essenziale, seu necessarium» e il modo: «Modus est praedicatum non necessarium, seu mutabile»⁸. Leibniz applica dunque alle definizioni di Spinoza lo schema, in esse assente nell'*Ethica*⁹, *subjectum-praedicatum*. Quando Bayle descrive nel *Dictionnaire* la maniera di intendere il rapporto tra sostanza e modificazioni, in un passaggio

⁷ Filippo Mignini 2007, «Soggetto» e «individuo» in *Spinoza*, UnoMolti, 1, pp. 27-42: 28.

⁸ G.W. Leibniz 1678, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlin, Akademie Verlag, VI, IV, p. 1706.

⁹ Ma latamente presente nella *Korte Verhandeling* nella misura in cui il lessico della seconda scolastica è adottato da Spinoza cfr. Filippo Mignini 2003, *Die theologische terminologie in Spinozas «Korte Verhandeling»*, «Studia Spinozana», 14, pp. 137-157.

divenuto celebre, ritroviamo implicitamente sia lo schema logico *subjectum-
praedicatum* sia la contrapposizione, anch'essa logica ma che richiama la divisibilità
dell'estensione o materia, tra distinzione della parte e indivisibilità della sostanza:

dans le système de Spinoza, tous ceux qui disent *les Allemands ont tué dix mille
Turcs*, parlent mal et fausement, à moins qu'ils n'entendent, *Dieu modifié en
Allemands a tué Dieu modifié en dix mille Turcs*; et ainsi toutes les phrases par
lesquelles on exprime ce que font les hommes les uns contre les autres n'ont
point d'autre sens véritable que celui-ci, *Dieu se hait lui même; il se demande
des grâces à lui-même, et se les refuse; il se persécute, il se tue, il se mange [n.
101: La fable de Saturne dévorant ses propres enfants est infiniment moins
déraisonnable que ce qu'assure Spinoza], il se calomnie, il s'envoie sur
l'échafaud, etc.* Cela serait moins inconcevable si Spinoza s'était représenté
Dieu comme un assemblage de plusieurs parties distinctes, mais il l'a réduit à la
plus parfaite simplicité, à l'unité de substance, à l'indivisibilité¹⁰.

La sostanza i cui *propria* sono la semplicità, l'unità, l'indivisibilità, ossia i caratteri
teologici tradizionali del *Deus*, appare incompatibile con una rappresentazione quasi
corporea del rapporto *Deus-modus*, assimilabile ad un «assemblage de plusieurs parties
distinctes». Nelle parole di Nicolas Malebranche ricompare la figura del 'Dio-
assemblaggio' e l'attribuzione all'«essere infinitamente perfetto» dell'odio, dell'amore,
dell'empietà delle sue «parti o modificazioni»:

comment aurait-il pu croire que tous les êtres créés ne sont que des parties ou
des modifications de la Divinité? Est-ce une perfection que d'être injuste dans
ses parties, malheureux dans ses modifications, ignorant, insensé, impie? [...] en
un mot, un Être infiniment parfait, composé néanmoins de tous les désordres
de l'univers¹¹.

«Distinzione» e «divisione», «parti» e «modificazioni» sono termini non sinonimici
e anche polisemici nelle opere di Spinoza, ma la loro equivocità dipende ancora una
volta sia dall'uso invalso nella tradizione aristotelico-scolastica sia dalle appropriazioni

¹⁰ Pierre Bayle 1697, *Dictionnaire Historique et Critique*, article: Spinoza.

¹¹ *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* (1688) di Malebranche, pp. 195-196.

e variazioni nei confronti di chi già si muoveva all'interno della tradizione mutandola, come René Descartes.

Descartes, che rinnova la concezione dell'estensione o della materia, attraverso le ricerche sulle leggi del moto, sugli urti o le collisioni tra i corpi, presta attenzione, nelle *Meditationes*, a separare la fisica dalla fondazione di una scienza della natura in un contesto nel quale, per dimostrare l'indipendenza della mente dal corpo, la definizione di quest'ultimo, come *corpus humanum*, è considerata inadeguata, un'espressione di quanto lo stesso Descartes credeva di sapere prima di intraprendere la propria ricerca, segnata dal dubbio 'iperbolico' e dalla metodica sospensione delle precedenti convinzioni¹². Per il Cartesio della *Seconda Meditazione*, infatti:

Nempe occurebat primo me habere vultum, manus, brachia, *totamque hanc membrorum machinam*, qualis etiam in cadavere cemitur, et quam corporis nomine designabam. [...] non sum *compages illa membrorum*, quae corpus humanum appellatur¹³.

Lo stesso passo, nella traduzione del duc de Luynes:

Je me considérais, premièrement, comme ayant un visage, des mains, des bras, et *toute cette machine composée* d'os et de chair, telle qu'elle paraît en un cadavre, laquelle je désignais par le nom de corps. [...] Je ne suis point *cet assemblage de membres*, que l'on appelle le corps humain¹⁴.

La macchina composta, l'assemblaggio di membra, sono descrizioni del corpo che vengono implicitamente attribuite al *Deus* spinoziano, sulla scorta dell'inclusione dell'estensione tra gli attributi costituenti l'essenza divina e sull'identificazione del rapporto *substantia-modus* con quello tra *subjectum* e *praedicatum*.

Un Dio 'esteso' è lo 'scandalo' che provocò a Spinoza l'accusa di ateismo e di empietà da parte dei contemporanei, i quali considerano una tale concezione così

¹² Cfr. Francesco Toto 2011, *L'individualità dei corpi. Descartes e Hobbes*, «Consecutio temporum», 1.

¹³ *Corsivo nostro*.

¹⁴ *Corsivo nostro*.

lontana da quella tradizionale da essere sospettata di negare la stessa natura di Dio. Si forma in effetti nella prima recezione di Spinoza l'immagine di un «Dio-assemblaggio» come «subjectum» contraddittorio delle modificazioni e come giustapposizione di oggetti discreti. In aggiunta, la de-sostanzializzazione dell'individualità, nella forma del «modo», rende, secondo la riformulazione proposta da Leibniz, gli individui stessi accidenti non necessari. L'estensione infine risulta una massa inerte, priva di moto, come l'immagine della macchina del corpo umano associata ad un cadavere, o assemblaggio di membra, nelle parole di Descartes. Spinoza era consapevole delle accuse che gli sarebbero state rivolte sulla confusione tra Dio e natura, includendo l'estensione tra gli attributi divini, come segnalò allo stesso Henry Oldenburg e nella *Korte Verhandeling*: «da tutto ciò che abbiamo detto fin qui appare chiaramente che noi poniamo l'estensione come attributo di Dio, mentre sembra che essa non possa assolutamente trovarsi in un essere perfetto» (KV I, 2, § 18). Al corrispondente:

affinché tu sappia cosa ci sia in questa mia opera che possa irritare i predicatori, ebbene, dico che molti attributi che essi e tutti gli altri (almeno quelli a me noti) attribuiscono a Dio, io li considero come creature di Dio; e invece, altre cose che essi considerano creature a causa dei loro pregiudizi, io li rivendico come attributi di Dio, per di più mal compresi da loro. Inoltre, non separo Dio dalla natura, come fanno tutti quelli di cui ho notizia (*Ep* 6; G II, 36).

Non solo l'estensione divina non può avere gli stessi caratteri dei corpi, ma anche le cose materiali non possono essere né sostanze in sé, né modi di una sostanza in sé distinta ed esterna alla natura divina.

Dalle parole di Malebranche, ciò che è divisibile è dell'ordine del patire: se l'estensione implica la divisibilità, e la divisibilità a sua volta è indice di passività, l'estensione non può essere un carattere della natura divina. «La divisibilità mette in discussione l'unicità di Dio, cioè il suo essere assoluta e unica realtà di tutto l'Essere.

La passività, invece, mette in discussione *la sostanzialità* stessa di Dio, cioè il fondamento primo della sua natura e di tutta l'ontologia spinoziana»¹⁵.

Spinoza non nega l'implicazione di divisibilità e patire, che anzi discute in particolare nello scolio della proposizione 15 della Prima Parte dell'*Ethica*, ma quanto afferma è in realtà una duplicità dei concetti di «patire» e di «parte», come vedremo in §2.4.2. Nell'*Ethica*, in particolare, oltre a proporre una definizione della sostanza che non presenta alcun carattere di finitezza, stabilisce una nozione di modo finito che sfugge all'idea di una determinatezza intesa unicamente come limite. Anche nella *Korte Verhandeling*, però, Spinoza non si sottrae alla sfida di rideterminare l'individuazione della sostanza e dei suoi modi.

2.1.1. Logica e fisica dell'individuazione

Il cosiddetto principio di individuazione riveste un ruolo di primaria importanza nel corso della storia della metafisica occidentale e sono principalmente i cambiamenti culturali dovuti alla rivoluzione scientifica a determinarne la nuova funzione in seno alla fisica di inizio Seicento, come è esemplificato dal dibattito sulle forme sostanziali tra il teologo Gisbertus Voetius e il professore di medicina Henricus Regius, vicino alla filosofia cartesiana¹⁶.

¹⁵ Cfr. Andrea Sangiacomo 2013, *L'essenza del corpo. Spinoza e la scienza delle composizioni*, Hildesheim, Olms, p. 41.

¹⁶ Sulla controversia tra Voetius, Regius e Descartes cfr. Theo Verbeek 1988 (ed.), *La querelle d'Utrecht: René Descartes et Martin Schoock*, textes établis, traduits et annotés par Theo Verbeek; préface de Jean-Luc Marion, Paris, Les impressions nouvelles e anche Han J. A. Van Ruler 1995, *The Crisis of Causality. Voetius and Descartes on God, Nature, and Change*, Leiden, Brill; sul carteggio Descartes-Regius cfr. René Descartes [2005], *Tutte le lettere*, a cura di Giulia Belgioioso, Milano, Bompiani; sulla risposta di Regius alle accuse di Voetius contro la 'nuova filosofia', risposta mediata da Descartes cfr. Henricus Regius 1642, *Responsio, sive Notae in Appendicem ad Corollaria Theologico-Philosophica Viri Reverendi et Celeberrimi D. Gisberti Voetii*, Utrecht, J. van Doorn.

La polemica si innesta sulla locuzione «ente per accidente» e l'asserzione «*quod homo sit ens per accidens*»¹⁷, ossia sul lessico delle scuole: la mente deve essere unita al corpo «realmente» e «sostanzialmente», «per vera unione», come sostenuto da Voetius, mentre per Descartes:

quegli enti innocui chiamati forme sostanziali e qualità reali (*formas substantiales et qualitates reales vocant*) non debbono essere sbrigativamente cacciati dai loro antichi domini. [...] [C]i limitiamo a riconoscere che non abbiamo bisogno di essi per rendere ragione delle cause delle cose naturali e reputiamo che i nostri argomenti siano da raccomandare soprattutto perché non dipendono affatto da assunzioni incerte ed oscure di questa sorta¹⁸.

Come chiarisce un passo della *Lettera a Mesland* del 9 febbraio 1645 il concetto del corpo umano può essere distinto da quello di un qualunque altro corpo solo poiché con esso «non intendiamo una parte determinata della materia, né una parte di grandezza, ma soltanto [...] tutta la materia che è insieme unita con l'anima di questo uomo», e la materia non è numericamente la medesima se non poiché 'informata' dalla stessa anima o 'unita' «alla stessa anima»¹⁹.

Per Spinoza, invece, già nella *Korte Verhandeling*, il problema del corpo e della mente rientra all'interno di una rielaborazione del rapporto tra *Deus, substantia* e *attributa*:

se il corpo fosse una cosa esistente per sé e non avesse altre proprietà che la lunghezza, la larghezza e la profondità, allora, quando fosse in riposo, non vi sarebbe in lui causa alcuna che potesse portarlo al movimento; ma, siccome noi

¹⁷ A Regius 1642, [2005], *Tutte le lettere*, a cura di Giulia Belgioioso, Milano, Bompiani, pp. 1588-1589.

¹⁸ A Regius, *ivi*, p. 1595.

¹⁹ Cfr. R. Descartes, *Tutte le lettere*, cit., p. 1965, AT IV, 166-167. Martial Guéroult sottolinea l'eccezione che il corpo umano rappresenta all'interno della natura, poiché è l'unità sostanziale del corpo e dell'anima umani a spiegare la finalità e l'organizzazione che il corpo umano presenta, distinguendolo dal corpo dell'animale e da qualunque altro corpo, ID. 1953, *Descartes selon l'ordre des raisons.*, vol. 2, cap. 17; cfr. Francesco Toto, *L'individualità dei corpi. Percorsi nell'Etica di Spinoza*, Milano, Mimesis, pp. 44-45.

abbiamo precedentemente detto che *la natura è un essere cui appartengono tutti gli attributi*, niente le può mancare per produrre tutto ciò che è da produrre. Dopo aver discusso dell'essenza di Dio, non abbiamo che da dire brevemente dei suoi attributi, cioè di quelli che ci sono noti e sono in numero di due, pensiero ed estensione, giacché qui parliamo solo degli attributi che si possono veramente chiamare attributi di Dio e per i quali noi lo conosciamo in se stesso, e non quale agisce fuori di sé. Tutto ciò che gli uomini attribuiscono ancora a Dio al di fuori di questi due attributi e che a lui effettivamente si addice deve essere una denominazione estrinseca, per esempio: egli esiste per se stesso, è unico, eterno, immutabile ecc.; o in rapporto alle sue azioni, per esempio: egli è causa, predestinatore, regolatore di tutte le cose. Tutto ciò, in verità, è del tutto proprio di Dio, ma non fa conoscere che cosa egli sia (KV I, 2, §27-29).

Per Kenneth F. Barber, curatore insieme a Jorge J.E. Gracia di una raccolta di saggi, *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy*, nella filosofia della prima età moderna il tema dell'individuazione perde la preminenza accordatole in epoca medioevale, escludendo il caso di filosofi quali Leibniz e Wolff; le motivazioni di questo cambiamento vengono fatte risalire alla svolta epistemologica legata all'emergenza della «nuova scienza» e alle connesse alterazioni del tradizionale ruolo 'individuante' svolto in precedenza dalla sostanza e dall'anima²⁰. Sebbene la *substantia* sia un termine fondamentale dell'ontologia spinoziana, la de-sostanzializzazione del finito, l'impossibilità quindi dell'esistenza di 'sostanze' finite²¹, insieme alla specifica articolazione e caratterizzazione immanente del rapporto tra la *substantia* e le sue *affectiones*, i *modi*, accentuano la distanza con le antecedenti filosofie dell'essere e invitano ad una attenta considerazione della teoria dell'individualità che ne consegue²².

²⁰ Kenneth Barber, Jorge Gracia 1994 (eds.), *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy. Descartes to Kant*, Albany New York, SUNY Press, pp. XIV-XV.

²¹ KV I, 2.

²² Sui concetti della Scolastica moderna ripresi da Spinoza cfr. Piero Di Vona 1960-1969, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, Firenze, La Nuova Italia, 2 voll.; cfr. anche Harry A. Wolfson 1934, *The philosophy of Spinoza. Unfolding the latent process of his reasoning*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 2 voll.; per un articolo piuttosto recente sulla strategia spinoziana dell'utilizzo di concetti ereditati dalla tradizione metafisica, dalla teologia e dalla Scolastica, ma svuotati dei significati progressi e inseriti nel proprio sistema di pensiero, cfr. Augusto Illuminati, *Spinoza e l'arte del subvertising. Per la genealogia di*

L'unicità della sostanza è un carattere che deriva dalla sua essenza, in una costruzione concettuale che si delinea con chiarezza nella Prima Parte dell'*Ethica*, ma che ha i suoi presupposti metodologici nelle opere precedenti, in particolare nella *Korte Verhandeling* e nei *Cogitata Metaphysica*, posti in appendice dei *Principia philosophiae cartesianae*. I *Cogitata*, pubblicati nel 1663 quando Spinoza già lavorava alla redazione dell'*Ethica*, convogliano una critica alla metafisica della tradizione peripatetico-scolastica, seguita soprattutto dai luterani e dai cattolici, attraverso un'analisi che è in parte debitrice dei manuali di logica in uso nel tempo, come quelli dei calvinisti Heereboord, Burgersdijk e Keckerman, intrisi di ramismo²³. In questo testo, l'«Uno», tra i termini comunemente (*vulgo*) detti trascendentali o «affezioni dell'ente», si predica delle cose soltanto in maniera impropria²⁴. Per Spinoza, infatti, l'*ens rationis* è «un modo di pensare, che serve a ricordare, spiegare e immaginare più facilmente le cose conosciute» ed è quindi necessario far attenzione, nell'indagine della realtà, per non confondere gli enti reali con gli enti di ragione, poiché «altro è [...] cercare nelle cose, altro nei modi con i quali percepiamo le cose»²⁵.

Sin dai primi scritti, dunque, Spinoza entra a pieno titolo nel dibattito seicentesco intorno alla 'nuova filosofia della natura', sottoponendo a critica le «nozioni seconde» della Scolastica e riformulando le regole della definizione secondo le partizioni della «vera Logica»²⁶. Anche nel *Tractatus de intellectus emendatione* si dedica ampio spazio alla maniera di procedere correttamente sulla via della conoscenza vera, evitando di

alcuni termini di Ethica V, in Daniela Bostrenghi et al. 2012 (a cura di), *Spinoza. La potenza del comune*, Hildesheim, Olms, pp. 115-125.

²³ Cfr. Piero Di Vona, *op. cit.*, I, pp. 237 e sgg.; Franco Biasutti 1979, *La dottrina della scienza in Spinoza*, Bologna, Pàtron, pp. 90-94.

²⁴ Su *vulgo* si veda l'*incipit* della *Pars I* dei *Cogitata Metaphysica* (G I, 233), mentre sulle «affezioni dell'ente» cfr. *CM I*, 6 («De Uno, Vero, et Bono»; G I, 245-249). Cfr. Sandra Manzi-Manzi 2012, *Spinoza e la relazione*, in Daniela Bostrenghi et al., *Spinoza. La potenza del comune*, Hildesheim, Olms, pp. 189-198: 190.

²⁵ *CM I*, 1 (G I, 233 e 236; trad. it. in Baruch Spinoza [2009³], *Opere*, a cura e con un saggio introduttivo di F. Mignini, traduzioni e note di F. Mignini e O. Proietti, Milano, Mondadori, pp. 344 e 346). Cfr. Sandra Manzi-Manzi 2012, *ibidem*.

²⁶ *KV I*, 7 (G I, 46-47; trad. it. p. 126).

dedurre un universale da una cosa reale o viceversa e di assumere, nella definizione di un ente, una proprietà al posto dell'essenza²⁷. Nella *Korte Verhandeling*, in particolare, vi è sia il problema della distinzione tra «attributo» e «sostanza», che quello della separazione tra «attributo», «proprio» e «proprietà»²⁸. L'*uytwendige benaming* o *denominatio extrinseca* nella *Korte Verhandeling*²⁹ coinvolge, infatti, la caratterizzazione dei *propria* e la differenziazione tra *attributa* e *propria* in senso spinoziano, argomenti che sono stati oggetto di ampi e importanti studi. I nuclei teorici sottesi sono, in fondo, la classificazione di sostanza e accidente e la distinzione tra essenza ed esistenza, cui è conferita un'originale trattazione, pervenendo segnatamente nell'*Ethica* alla radicale trasformazione del problema dell'essere in quello della *potentia*. Il centro dell'interesse speculativo di Spinoza è il legame necessario tra Dio e gli enti finiti, insieme al metodo, alla logica e all'esame delle forme del pensiero e del linguaggio che determinano e vincolano la conoscenza e il tipo di conoscenza delle cose e di Dio. Il contenuto della teoria è costituito dalle finalità pratiche, etiche e politiche, ma la strumentazione è logica e metafisica, elaborata e precisata dal filosofo lungo tutto il percorso della sua scrittura³⁰. La strumentazione logico-concettuale che risulta dalla rielaborazione di *substantia*, *attributa* e *propria* è infatti funzionale a quella che sarà l'individuazione metafisica della sostanza, nella Prima Parte dell'*Ethica*, e a quella dei corpi e delle idee, nella Seconda Parte. La rilevanza della critica dei *propria* e degli *attributa* teologici si profila nelle considerazioni alla base del *Tractatus theologico-politicus*, sulla necessità di interpretare correttamente la Scrittura, secondo un principio legale della natura da cui dipende la tesi della omogeneità metodologica tra la scienza

²⁷ L'indagine sull'essere deve essere ben distinta dai processi immaginativi e dagli infingimenti delle parole che hanno fatto cadere in errore molti filosofi, portando a confondere gli universali con le cose singole, come Spinoza esplicita in *Eth* II, pr. 47, schol. con queste parole: «et profecto plerique errores in hoc solo consistunt, quod scilicet nomina rebus non recte applicamus» (G II, 128). Temi ricorrenti: cfr. ad es. *TIE* § 88 (G II, 33); *CM* I, 1 (G I, 235-236); *KV* I, 6 e 7 (G I, 42-47); *Eth* II, pr. 49, schol. (G II, 135); *Eth* IV, præf. (G II, 205-209). Cfr. Sandra Manzi-Manzi 2012, *art. cit.*, pp. 190-191.

²⁸ Cfr. *Ep* 4 (G IV, 14), con riferimento all'*Abbozzo* del 1661, e cfr. Giuseppa Saccaro Del Buffa 2005, *Attributi teologici e attributi spinoziani*, «Isonomia».

²⁹ Ossia la «denominazione estrinseca» di cui *KVI*, 2, 29 (G I, 27).

³⁰ Cfr. Sandra Manzi-Manzi 2012, *Spinoza e la relazione*, *cit.*, pp. 189-190.

fisica e l'ermeneutica biblica, principio che sancisce la preminenza dell'ontologia e che è espresso con grande chiarezza nella Prefazione della Terza Parte dell'*Ethica*:

la natura, infatti, è sempre la stessa e la sua virtù o potenza di agire è ovunque una e identica, cioè le leggi e le regole della natura secondo le quali tutte le cose avvengono e si mutano da una forma ad un'altra sono ovunque sempre le stesse, e perciò uno e identico deve anche essere il metodo [*ratio*] per intendere la natura di qualunque cosa, e cioè per mezzo delle leggi e regole universali della natura³¹.

La dottrina del metodo, la riforma della logica e l'analisi filosofica del linguaggio procedono di pari passo alla costruzione di un'onto-fisica che sia fondamento dell'intelligibilità della Natura e delle forme di vita, che siano ad un tempo etiche e politiche³². Come afferma Pierre-François Moreau, nello spinozismo sviluppato la metafisica è il metodo³³. La critica degli universali è dunque preliminare alla costituzione di una nuova logica, sulla quale innestare l'antico programma scientifico dello *scire per causas*. Nel 1663 Spinoza riecheggia nei *Cogitata metaphysica* la nota querelle d'Utrecht affermando che le «forme sostanziali» e gli «accidenti reali» sono del tutto inutili ad identificare alcunché, e nella Lettera XIII rivolta a Henry Oldenburg e Robert Boyle definisce puerile la dottrina *de Formis Substantialibus, Qualitatibus, etc.*³⁴. Spinoza prosegue la via intrapresa da Descartes sulle partizioni del reale, ma modifica la concettualizzazione di sostanza, attributo e modo, mediante un percorso e un lavoro intellettuale di cui gli interpreti hanno sottolineato:

³¹ *Eth* III, præf. (G II, 138; trad. it. in Emilia Giancotti 1988, p. 172).

³² Cfr. Sandra Manzi-Manzi, *art. cit.*, p. 194.

³³ Pierre-François Moreau 1989, *Métaphysique de la substance et métaphysique des formes*, in Groupe de Recherches Spinozistes, *Méthode et Métaphysique*, «Travaux et documents», 2, Paris, PUPS, p. 9.

³⁴ *Ep* 13 (G IV, 64).

A. l'importanza dell'eliminazione della distinzione numerica, che è all'origine dell'individuazione della sostanza nelle Prima Parte dell'*Ethica* e a cui è strettamente connessa la nozione di modo, che da Suárez e tramite Descartes perviene a Spinoza³⁵;

B. il passaggio dalla cartesiana idea chiara e distinta all'idea adeguata, che meglio risponde alla concezione spinoziana dell'intellegibilità del reale e di quello che proponiamo di chiamare, come vedremo in §2.3.1., *commercium* delle idee e dei corpi³⁶.

Parlando di teoria dell'individuazione e di indagine lessicale non si può tralasciare il semplice dato dell'assenza del termine latino *individuatio* nei testi, sia per Spinoza che per Descartes; a questo riguardo, Hobbes, nell'*Anti-White* o *De motu, loco et tempore* (cap. XII) e più brevemente nel *De corpore* (cap. XI, 7), applica le sue tesi nominaliste alla *vexata quaestio* o, come la definisce, *magna controversia* del problema dell'individuazione, utilizzando l'esempio della cera, che ricorreva già nella *Secunda* delle *Meditationes de prima philosophia* di Descartes³⁷. Nel passo delle *Meditationes* la cera non è identificabile se non alla luce del potere dell'intelletto: «[a] parlare

³⁵ Cfr. gli argomenti esposti nella *Korte Verhandeling* sull'attribuzione dell'estensione alla natura divina e la distinzione reale, modale e di ragione nei *CM* II, 5; cfr. anche Gilles Deleuze 1968, *Spinoza. Le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, pp. 21 e sgg.; la nozione di modo è stata recentemente definita da Françoise Barbaras come «stato-relazione» o «stato-variazione», evidenziandone l'origine e le affinità con la teoria delle proporzioni (Euclide e Clavius) e con il dibattito del tempo sulla genesi di curva e cerchio, cfr. ID. 2007, *Spinoza. La science mathématique du salut*, Paris, CNRS Éditions; cfr. anche: Fabrice Audié 2007², *Spinoza et les mathématiques*, Préface de P. F. Moreau, Paris, PUPS. Sulla distinzione numerica cfr. *infra*, cap. 1, §1.3.1.

³⁶ *TIE* § 41 (G II, 16-17; trad. it. p. 39): «se dunque si desse in Natura qualcosa che non ha alcun rapporto con le altre cose [*nihil commercii habens cum aliis rebus*], anche la sua essenza oggettiva, la quale dovrebbe convenire totalmente con l'essenza formale, non avrebbe neppure alcun rapporto con le altre idee [*nihil etiam commercii haberet cum aliis ideis*], ossia non potremmo concludere nulla rispetto ad essa. Al contrario, le cose che hanno un rapporto con le altre [*habent commercium cum aliis rebus*], come sono tutte quelle che esistono in Natura, sono oggetto di intellesione e anche le loro essenze oggettive avranno lo stesso rapporto [*habebunt commercium*]; ossia, da esse saranno dedotte altre idee che a loro volta avranno un rapporto con altre [*habebunt commercium cum aliis*] e così aumentano gli strumenti per avanzare ulteriormente».

³⁷ Su individuazione e Gassendi cfr. AT 9 p. 242 e AT 7 p. 27.

propriamente [...] i corpi non vengono percepiti con i sensi, o con la facoltà immaginativa, bensì *soltanto con l'intelletto*»³⁸.

Hobbes, invece, sin dalle *Obiectiones tertiae* alla *Secunda Meditatio*, contesta la distinzione del pensiero dalla materia e, nel *De corpore*, come nell'*Anti-White*, separa la materia dalla forma, utilizzando la cera in quanto nome che segnala una quantità materiale. La questione viene affrontata da Spinoza introducendo un nuovo concetto di forma nella Seconda Parte dell'*Ethica*, che nulla ha a che fare con la *forma substantialis*, ma che coinvolge la dottrina della sostanza estesa, del movimento e del corpo³⁹.

2.2. Dall'individuazione all'individualità

Quando Hobbes fa riferimento al principio di individuazione nel cap. XI del *De corpore*, sull'identico e il diverso, ha da poco condotto un'analisi dei relativi e dei proporzionali:

la *somiglianza* o la *dissomiglianza*, e l'*uguaglianza* o la *disuguaglianza* di un corpo con un altro corpo qualsiasi, si dice *relazione*; e gli stessi corpi, quindi, si chiamano *relativi* o *correlativi* tra loro. Aristotele li chiama τὰ πρὸς τι ed il primo di essi di si è soliti chiamarlo *antecedente*, il secondo *conseguente*. La *relazione* dell'antecedente al conseguente secondo la grandezza, cioè l'uguaglianza o l'eccesso o il difetto di essa, si dice *rapporto* e *proporzione* dell'antecedente al conseguente, di modo che il *rapporto* non è altro che

³⁸ *Meditationes*, in René Descartes [2009], *Opere. 1637-1649*, a cura di Giulia Belgioioso, Milano, Bompiani, p. 725, AT VII, 4.

³⁹ Per François Zourabichvili 2002 (*Spinoza. Une physique de la pensée*, Paris, PUF) Spinoza mediterebbe a lungo la formula cartesiana della *materia formas omnes quarum est capax successive assumi*, che compare nei *Principia Philosophiae*, III, art. 47. e che nell'esempio della cera di *Meditatio II. De natura mentis humanae. Quod ipsa sit notior quam corpus* è espressa dall'*extensum quid*, «capace di infiniti mutamenti» (AT VII, 31); la formula *materia informis capax omnium formarum* è di origine platonica e agostiniana.

l'uguaglianza o la disuguaglianza dell'antecedente confrontato al conseguente secondo la grandezza⁴⁰.

Le condizioni secondo le quali un corpo può essere detto identico o diverso sono specificate a partire da un confronto: quello di un corpo con se stesso, che permette di coglierne l'eventuale identità nel tempo, e quello di un corpo con gli altri corpi, di cui si stabiliscono i rapporti di uguaglianza o disuguaglianza. Dal confronto nasce una relazione [*relatio*] e dalla relazione una proporzione [*proportio*]. Le relazioni sono considerate da Hobbes come qualcosa di oggettivo, non distinte dagli altri accidenti, per i quali, a seconda del movimento che li origina, sono dati nomi diversi. Il principio di individuazione viene dunque relativizzato sulla base dei criteri di attribuzione dei nomi e le relazioni appaiono come un altro modo di considerare lo stesso corpo⁴¹.

Nel caso di Spinoza, invece, se andiamo alla ricerca del termine *relatio* utilizzato da Hobbes per parlare di *principium individuationis*, lo ritroviamo per lo più accompagnato dall'espressione *denominatio extrinseca* o *uytwendige benaming* nella *Korte Verhandeling*, nei *Cogitata metaphysica* e nel *Tractatus de intellectus emendatione*: relazioni e denominazioni estrinseche fanno la loro comparsa in contesti che hanno di mira la chiarificazione linguistica e concettuale. In particolare, le relazioni (come il «tutto» e la «parte» e le nozioni quali *oppositio*, *ordo*, *convenientia*, *diversitas*, *subjectum*, *adjunctum*⁴²) sono considerate *entia rationis*: cose che esistono «nel nostro intelletto e non nella natura; e perciò queste sono soltanto opera nostra e servono a intendere distintamente le cose»⁴³.

Nella *Korte verhandeling*, la considerazione di *pars* e *totum* come *entia rationis* si rivela significativa poiché richiama i concetti di divisione, separazione e patire che Spinoza, come abbiamo visto in §2.1., non può includere nel concetto di sostanza:

⁴⁰ *De Corpore* XI, 3, pp. 118-119; Thomas Hobbes [1839], *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, I, ed. W. Molesworth, London, Bohn (1839-1845, 5 voll.); trad. it. ID. [2013], *Opere*, a cura di Antimo Negri e Gianni Paganini, Torino, Utet (ebook), pp. 165-166.

⁴¹ *De corpore* XI, 6 e 7 (ed. MOLESWORTH, I, pp. 120-123).

⁴² Cfr., rispettivamente, *KVI*, 2, 19 (G I, 24) e *CM I*, 5 (G I, 245).

⁴³ *KVI*, 10, 1 (G I, 49; trad. it. p. 128).

il tutto e la parte non sono enti veri o reali, ma enti di ragione, perciò nella natura non vi sono né tutto né parti. Una cosa composta di diverse parti deve essere tale che le sue parti, prese separatamente, possano essere concepite e intese l'una senza l'altra⁴⁴.

Il grande assente della *Korte Verhandeling* è il concetto di individuo compositivo dell'*Ethica*: con il termine di «entità indivisibili» e «cose particolari» Filippo Mignini traduce i corrispettivi olandesi che Spinoza convoca in rapporto al «genere», all'universale e al tutto (KV I, 2, §9); al genere e all'universale contrapposto al particolare finito e perituro, discutendo criticamente 'platonici' e 'aristotelici'. Nel *Dialogo secondo*:

Aggiungete che il Tutto è solo un ente di ragione e non differisce dall'Universale se non in questo, che l'Universale è costituito da diverse entità indivisibili non unite, mentre il Tutto da diverse entità indivisibili unite; e anche in ciò, che mentre l'Universale comprende solo parti dello stesso genere, il Tutto, invece, comprende parti e dello stesso e di un altro genere⁴⁵.

Spinoza si trova dunque in un grosso imbarazzo: da un lato, il rapporto tra la *causa immanens* e i suoi effetti si spiega in termini di parte-tutto, dall'altro la parte-tutto richiama i concetti di separazione e passione, che non possono essere attribuiti a Dio.

In aggiunta, «Dio è causa e provvidenza solo delle cose particolari», e i generi, idee universali «come ragionevole, animale e simili» sono *entia rationis*, trattati come cose reali dai 'seguaci' di Aristotele.

Sia nell'*Ethica* che nel giovanile *Tractatus*, con l'espressione «relazioni e denominazioni estrinseche» è indicata una modalità erronea di procedere nella definizione di una cosa, a partire dall'ordine immaginativo che conferisce nomi arbitrari

⁴⁴ KV I, 2, 19 (G I, 24).

⁴⁵ KV I, 2, Secondo Dialogo, 9 (G I, 32-33).

agli enti⁴⁶. È necessario, però, precisare come sia valutato in senso negativo solo un certo utilizzo degli *entia rationis*, ossia quello che prescinde dal riconoscimento del carattere mentale degli stessi, non esistenti oggettivamente *extra intellectum*. Nell'*Ethica* si evidenzia, in effetti, la modalità del conseguimento di idee 'universali' che poggiano sui «fundamenta nostri ratiocinii» e non sui procedimenti astrattivi dell'immaginazione⁴⁷: all'origine delle *notiones universales* vi è tanto una conoscenza confusa, una passività della mente che non va al di là del «concorso fortuito» delle cose, quanto una conoscenza adeguata e attiva, in grado di cogliere le loro reali «convenientias, differentias et oppugnantias»⁴⁸. Tra le relazioni e gli *entia rationis* citati da Spinoza si trovano la parte e il tutto, il bene e il male, la perfezione, l'ordine e la concordanza, termini sottoposti a critica allorquando siano considerati assoluti, piuttosto che relativi, e si applichino alle *res singulares* separandole dalla loro essenza.

Al di fuori dell'esame dei processi che concernono la «conoscenza mutila» o «per segni», *ordo* e *perfectio*, insieme a *convenientia*, *pars* e *totum*, sono nozioni che vengono adoperate per descrivere la realtà sulla base dell'articolazione sostanziale di questa, dispiegata con metodo geometrico e deduttivo nell'*Ethica*. Affinché le relazioni siano correttamente impiegate, dunque, è necessario riformularle secondo le partizioni del reale, così come vengono sancite nell'ontologia e nella fisica dell'*Ethica*. In Natura non si danno altre cose che la sostanza assolutamente infinita, che consta di infiniti attributi e gli accidenti o i modi, *substantiae affectiones*⁴⁹. La costituzione complessa dei corpi e delle idee, modi finiti degli attributi estensione e pensiero, è all'origine sia

⁴⁶ *Eth* III, aff. def. 48 expl. (G II, 203).

⁴⁷ Le «notiones communes» di cui *Eth* II, pr. 40, schol. 1 (G II, 120) rispondono ad una logica concreta del reale e al rifiuto dell'induzione «astrattiva» tipica del pensare immaginativo, le cui cause vengono illustrate in breve in questo scolio. Sull'argomento cfr., oltre Gilles Deleuze 1968, *Spinoza. Le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, pp. 21 e sgg, François Zourabichvili 2003, *Consistenza del concetto di 'scienza intuitiva'*, in *Sulla scienza intuitiva in Spinoza. Ontologia, politica, estetica*, a cura di Filippo Del Lucchese e Vittorio Morfino, Milano, Edizioni Ghibli, pp. 223-240: 227, e cfr. Richard Mason 2002, *Concrete Logic*, in John Biro and Olli Koistinen (eds.), *Spinoza. Metaphysical Themes*, Oxford, Oxford University Press, pp. 73-88.

⁴⁸ *Eth* II, pr. 29 schol. (G II, 114). Cfr. anche *Eth* II, pr. 40 schol. 2 (G II, 122) e III, pr. 1 (G II, 140).

⁴⁹ Cfr. *Eth* I, deff. 3 e 5 (G II, 45).

degli *entia rationis* immaginativi e astrattivi, sia delle *notiones communes* o principi della ragione, su cui si formano altre «idee universali», che Spinoza non chiamerà più ‘universali’, ma «nozioni comuni»⁵⁰.

2.2.1. Logica genetica

Nell’*Ethica*, in particolar modo, la relazione non compare come indice di un confronto immaginativo tra cose che appaiono differenti, seguendo un certo uso del termine *relatio*, ma chiama in causa sia la costituzione plurale degli enti o modi finiti, corpi e idee, sia la struttura complessiva della sostanza o della realtà⁵¹. La vera logica propugnata da Spinoza è una logica genetica, in misura simile alla *scientia* hobbesiana, nell’aspetto che concerne i processi attraverso cui le cose si generano. In questo senso, però, la relazione reale e oggettiva si pone nei termini delle interazioni causali e dell’operazione dell’*intelligere* che le individua⁵². Sin dal *Tractatus*, nel tentativo di delineare la metodologia scientifica del reale, emerge la necessità di un’interazione, di una produzione, di un’azione causale di tutte le cose esistenti in Natura, che diviene già nella *Korte Verhandeling* meccanica degli urti e dei movimenti, per quanto riguarda i corpi, e intellesione, sul versante delle idee e delle menti. Nella *Korte Verhandeling* è avanzata per la prima volta la necessità di pensare l’estensione come attributo divino e dotata di movimento, escludendo la definizione ‘volumetrico-tridimensionale’ proposta da Descartes⁵³.

Nessuna scienza sarebbe possibile senza una coerenza della Natura, garantita dall’esistenza e dell’unica sostanza e delle sue modificazioni, espressioni dell’infinitudine divina. Questo accordo, questa convenienza o comunanza, che si dà tra tutto ciò che esiste, non toglie però le diversità che distinguono tra loro le cose. Le *res*

⁵⁰ *Eth* II, 29. Cfr. Sandra Manzi-Manzi 2012, *art. cit.*, pp. 193-194.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Cfr. Giuseppe D’Anna 2003, *La scienza intuitiva di Spinoza. Tra relazionalità e immediatezza*, in *Sulla scienza intuitiva in Spinoza. Ontologia, politica, estetica*, cit., pp. 67-94: 75.

⁵³ Cfr. *Meditationes e Principia philosophiae (PP)*.

singulares rinviano a Dio come alla propria causa comune e universale per mezzo della rete infinita di processi causali che si determina in ciascun attributo di cui sono modificazioni: ciò che è comune ai corpi, e ugualmente avviene per le idee, è l'implicazione del concetto di «un solo e identico attributo»⁵⁴. I modi sono *in alio*, concepibili unicamente nella e per la necessità *in se* della Sostanza che si declina in infinite individualità produttive differenti, correlate secondo quelle che sono le infinite realtà e i 'generi' sommi di cui consta, gli attributi o le forme comuni degli enti⁵⁵. Il significato della causalità immanente che si attesta già nella *Korte Verhandeling* è quello di eliminare i caratteri di indipendenza e isolamento delle cose che hanno invece il loro essere nella sostanza estesa e pensante. La potenza delle *res singulares* è dunque la stessa potenza divina, le cui leggi giungono a esprimersi e a determinare così le cose particolari. Nell'*Ethica* «le cose particolari» sono definite quali «affezioni degli attributi di Dio, ossia modi con i quali gli attributi di Dio si esprimono in modo certo e determinato»⁵⁶. L'Essere è l'eterna necessità dell'autoaffermazione e dell'autoesplicazione della natura infinita di Dio, che prende il nome di produzione o di potenza, e di cui gli enti reali, i modi finiti, sono le effettuazioni: «cose che esprimono la potenza di Dio, con la quale Dio è e agisce, in modo certo e determinato»⁵⁷. Le cose finite seguono da Dio come gli effetti dalla propria causa, da essa non separati, ma determinati secondo le forme comuni specifiche della sua essenza o realtà⁵⁸.

Lo stesso concetto di legge non ha nulla in sé di trascendente, come è reso evidente dal capitolo quarto del *Tractatus Theologico-politicus*, nel quale si afferma che «tutto è determinato ad esistere e ad operare in un certo e determinato modo dalle leggi

⁵⁴ *Eth* II, pr. 13, lem. 2, dem. (G II, 98; trad. it., p. 135). Cfr. *Eth* II, pr. 37 (G II, 118). Cfr. inoltre *Ep* 4 (G IV, 14); *Eth* I, ax. 3, 4 e 5 e I, pr. 3 (G II, 46-47).

⁵⁵ Cfr. *Eth* I, pr. 16: «Dalla necessità della divina natura, devono seguire infinite cose in infiniti modi (cioè, tutte le cose che possono cadere sotto un intelletto infinito)» (G II, 60; trad. it., p. 101).

⁵⁶ *Eth* I, pr. 25, cor. (G II, 68; trad. it., p. 108).

⁵⁷ *Eth* III, pr. 6, dem. (G II, 146; trad. it., p. 179). Cfr. Bernard Rousset, *Les implications de l'identité spinoziste de l'être e de la puissance*, in Myriam Revault d'Allonnes, Hadi Rizk 1994 (dir.), *Spinoza. Puissance et ontologie*, Paris, Ed. Kimé, pp. 9-24.

⁵⁸ Cfr. Sandra Manzi-Manzi, *art. cit.*, p. 196.

universali della natura», e il termine *lex*, preso in assoluto, significa «ciò secondo cui ogni individuo, oppure tutti gli individui o alcuni di una stessa specie [*speciei una*], agiscono secondo una sola e medesima regola, certa e determinata»⁵⁹. Nella Lettera 32 la struttura legale del reale comporta l'oggettività dei termini relativi *pars* e *totum*, ed è implicata nello scolio del lemma 7 del 'Trattatello', che invita a considerare tre generi [*genus*] di *Individua* che si compongono attraverso un processo di integrazione e individuazione da esplicitare, fino ad arrivare alla concezione della *Natura naturata* come di un unico individuo⁶⁰. La medesima cosa può essere parte di un tutto e identificata tramite la legge che ne spiega le *convenientias*, lasciando uno spazio minimo alle contrarietà, a loro volta definibili secondo altre leggi; le *convenientias* sarebbero dunque indice di una costante, ciò che in termini di modificazione dell'attributo estensione Spinoza chiama *ratio* e *forma* ossia un rapporto, una proporzione che si mantiene per mezzo della comunicazione reciproca dei movimenti componenti la *res singularis*, il corpo o l'individuo.

2.2.2. *Individuum*

Il termine *individuum* compare declinato solamente nello Scolio II della Proposizione VIII nella Prima Parte dell'*Ethica*, mentre occorre numerose volte nella Seconda Parte a partire dalla Definizione VII di *Res singulares*. In *Eth* I, pr. 8 schol. 2 si esamina il rapporto tra infinito e finito, nella differenza tra la sostanza e le sue modificazioni finite, esplicitando la natura della *vera definitio*, che non concerne il numero del *definiendum*. In *Eth* II, def. 7 più *Individua* sono identificati con una *res singularis* qualora concorrano in un'unica azione e siano causa di un unico effetto. La definizione genetica di *individuum* compare, però, successivamente, all'interno della trattazione sulla fisica dei corpi. Affrontando la questione dell'individualità, la letteratura secondaria ha di recente concentrato le sue ricerche sulla fisica e la scienza del Seicento olandese, tra

⁵⁹ *TTP* IV (G III, 57-58; trad. it., p. 493).

⁶⁰ Cfr. *Ep* 32 (G IV, 170-171) e *Eth* II, pr. 13 schol. dem. (G II, 99-100).

Descartes e Spinoza, nel tentativo di fornire una spiegazione alla natura individuale dei corpi, come è definita propriamente nel cosiddetto ‘Trattatello di fisica’ che segue *Eth* II, pr. 13. La natura corporea dell’*individuum*, unione di corpi la cui essenza è data da un rapporto costante di comunicazione di movimento e quiete tra i corpi che lo compongono, è così formulata:

Quando alcuni corpi di uguale o diversa grandezza sono costretti da altri [*a reliquis ita coercentur*] in modo tale da premersi a vicenda [*ut invicem incumbant*], oppure si muovono con lo stesso o con diversi gradi di velocità, in modo da comunicare l’uno all’altro i propri movimenti secondo una certa ragione [*invicem certa quadam ratione comunicet*], diremo che quei corpi sono tra loro uniti, e che tutti insieme compongono un solo corpo o Individuo [*omnia simul unum corpus, sive Individuum componere*], che si distingue dagli altri per mezzo di questa unione di corpi [*a reliquis per hanc corporum unionem distinguitur*]⁶¹.

Luogo privilegiato della nostra disamina è dunque l’insieme di assiomi, lemmi e postulati che fanno seguito a *Eth* II, pr. 13 schol. e che escludono la sostanza come principio della differenziazione dei corpi, introducendo la definizione di *Individuum sive unum corpus*, insieme a concetti quali *communicare*, *componere* e, soprattutto, *certa quadam ratione*, che trattiamo nel contesto della discussione sull’individuazione e sulla nozione di *individuum*, per mezzo dei risultati di studi differenti⁶².

La digressione sulla fisica dei corpi pone una base per l’epistemologia e istanzia le conclusioni di *Eth* III, pr. 6 in merito alla definizione della natura di una «cosa singolare» («unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur»), di

⁶¹ *Eth* II, pr. 13 schol. dem. (G II, 99-100; trad. it. p. 137).

⁶² Ne citiamo alcuni: dagli studi espressamente dedicati alla fisica spinoziana e al confronto con la scienza coeva – Albert Rivaud 1924, *La physique de Spinoza*, «Chronicon Spinozanum», 4, pp. 24-57; David Lachterman 1977, *The Physics of Spinoza’s Ethics*, «Southwestern Journal of Philosophy», 8 (3), pp. 71-111; Marjorie Grene, Debra Nails 1986 (eds.), *Spinoza and the sciences*, Reidel Publishing Company, Dordrecht-Boston – alle analisi di Alexandre Matheron 1969, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, e studi successivi, Lee C. Rice 1971, *Spinoza on Individuation*, *Monist*, 55, 1971, pp. 640-659, Étienne Balibar 1997, *Spinoza. From Individuality to Transindividuality*, «Mededelingen vanwege het Spinozahuis», 71.

cui si argomenta in relazione all'identità, alla distinzione e alla persistenza o continuità degli individui attraverso il cambiamento⁶³.

Nella filosofia di Spinoza gli individui sono lontani dall'essere degli «agglomérats fragiles», «combinaison passagère» o «assemblages précaires», formulazioni con le quali la letteratura critica ha giudicato l'individuo fisico per Descartes⁶⁴. La figura dell'uomo gioca un ruolo affatto particolare nella struttura argomentativa dell'*Etica*, completamente subordinata alla decisione pregiudiziale di non parlare se non delle cose «che ci possono condurre quasi per mano alla conoscenza della mente umana e della sua suprema felicità»⁶⁵. Il corpo umano è l'oggetto della mente umana e l'uomo, che consta di mente e di corpo, è «un solo e stesso Individuo, che si concepisce ora sotto l'attributo del Pensiero, ora sotto quello dell'Estensione»⁶⁶. *Individua e res singulares*, uomo compreso, sono tracciati dagli enti con i quali interagiscono e/o si combinano, componendo i propri effetti. Inoltre, un individuo è continuamente (*quasi*)⁶⁷ rigenerato nelle sue parti e muta in un altro individuo, secondo un dinamismo regolato da leggi, allorché le cause esterne che lo affettano si dimostrino contrarie o differenti, in ogni caso più potenti nello sforzo di conservare il proprio essere, al punto tale da interrompere la comunicazione tra i corpi di diversa natura che lo compongono, distruggendone la forma.

La Natura, che è produzione infinita di nessi causali, realizza soltanto azioni, mentre l'uomo, in quanto modificazione finita, è determinato costitutivamente ad essere e ad agire e, quindi, a desiderare, in interdipendenza con gli altri individui, mediante

⁶³ *Eth* III, pr. 6 (G II, 145). Su identità e differenza cfr. Pierre Macherey 1979, *Hegel ou Spinoza*, Paris, Maspéro; François Zourabichvili 2002, *Le Conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, Paris, PUF.

⁶⁴ Formule utilizzate rispettivamente da Geneviève Rodis-Lewis, Pierre Lachièze-Rey, Martial Guéroult, ricordati anche da François Zourabichvili 2002A, *Spinoza. Une physique de la pensée*, cit., p. 15. Per quanto riguarda Spinoza, si veda l'articolo di Yitzhak Y. Melamed che, ricostruendo l'accusa di acosmismo, concorda in parte con essa: ID. 2010, *Acosmism or Weak Individuals? Hegel, Spinoza, and the Reality of the Finite*, «Journal of the History of Philosophy», 8 (1), pp. 77-92.

⁶⁵ *Eth* II, præf.

⁶⁶ *Eth* II, pr. 21, schol. (G II, 108; trad. it., p. 145).

⁶⁷ *Eth* II, pr. 13, schol. post. 4 (G II, 102).

commercium di corpi e concatenazioni di idee delle affezioni, che risultano in passioni e azioni. La conoscenza e l'affettività si originano negli incontri con le altre *res singulares* ed è solo attraverso la comune condizione dinamica e relazionale che è possibile aumentare la capacità di essere affetti e di divenire causa adeguata delle affezioni, disponendo di sé e delle cose stesse in maniere molteplici.

Quanto più i corpi convengono in ciò che hanno di comune, tanto più le menti sono in grado di percepire e concepire adeguatamente le relazioni tra le idee delle affezioni dei corpi che si compongono. Le «nozioni comuni» si formano dunque in accordo con l'insieme di legami e processi causali di cui i corpi e le menti partecipano, contrariamente alla conoscenza immaginativa o «astratta» che segue alla scissione e all'isolamento delle cose dal loro plurale tessuto connettivo⁶⁸.

2.3. La genealogia della ragione

L'intelligenza scientifica è attivata dal sensibile e dall'esperienza, il cui ordine reale è impartito dalle cose concrete. La vita individuale e collettiva è, però, prima di tutto immaginativa e affettiva, ossia governata dalle percezioni di sé proiettate sull'altro, in un gioco imitativo e desiderante che, se bloccato ad uno stadio 'infantile', senza il concorso di idee vere o adeguate (almeno una, la più importante, pertiene a tutti, ed è l'essenza eterna ed infinita di Dio), comporterebbe quasi l'hobbesiano *bellum omnium contra omnes*. È il determinismo universale e il necessitarismo assoluto spinoziano ossia la sua concezione relazionale del reale che offre un'alternativa a questo scenario: le immagini che dipendono dall'essere continuamente affetti dai corpi esterni implicano quegli stessi corpi e possono positivamente affermarne qualcosa di reale. A differenza di Descartes che pone l'appercezione dell'io come fondamento del filosofare, il cominciamento per Spinoza potrebbe essere la necessità dell'esistenza. Una corretta metodologia scientifica impone di procedere il meno astrattamente possibile e, allo

⁶⁸ Cfr. Cristina Santinelli 2000, *Mente e corpo. Studi su Cartesio e Spinoza*, Urbino, QuattroVenti, pp. 189-195.

stesso tempo, si sviluppa come azione sociale e politica di costruzione di una società che cooperi al bene comune⁶⁹. Per rinforzare e direzionare una *cognitio* per lo più immaginativa sono necessarie delle istituzioni comunitarie che predispongano e salvaguardino la filosofia morale, l'educazione, la scienza medica, la tecnica e la meccanica, secondo il programma del giovanile *Tractatus*⁷⁰. La *methodus* e l'*emendatio* del *Tractatus* presuppongono l'idea dell'«*Ens perfectissimum*» e che «*summum bonum*» è il pervenire, insieme ad altri individui, alla conoscenza dell'unione che la mente ha con tutta la Natura⁷¹. Nello stesso scritto si afferma, inoltre, che quante più cose la *mens* conosce, tanto meglio «*et suas vires, et ordinem Naturae intelligit*» e che quanto più la mente intende sia se stessa sia l'ordine della Natura, tanto più facilmente può astenersi da operazioni inutili⁷². La questione dell'educazione diviene ancor più rilevante allorché si consideri la funzione delle regole di vita, i dettami della ragione, quali mezzi in grado di accompagnare gli uomini sulla strada della riforma dell'intelletto verso la «somma perfezione umana»: questa, una volta immessa come singolarità nel processo imitativo degli affetti, del desiderio e della conoscenza, può consentire l'esperienza e la comprensione razionale del detto «*hominem homini Deum esse*»⁷³.

Per quel che concerne la nostra ricerca, le nozioni di interdipendenza e interindividualità sono dunque collocate in un quadro teorico il più possibile completo, che giustifichi il ruolo centrale che viene loro attribuito, al fine di analizzare il nesso concettuale di «individuo» e «relazione» e di verificare la consistenza di questa articolazione dal punto di vista della logica che sostiene la metafisica spinoziana.

⁶⁹ Cfr. Franco Biasutti 1979, *op. cit.*, e ID. 2012, *Spinoza: la méthode comme thérapie sociale*, traduzione di Saverio Ansaldi, in Chantal Jaquet, Pierre-François Moreau (dir.), *Spinoza transalpin*, Paris, PUPS, pp. 47-58.

⁷⁰ *TIE* § 15 (G II, 9).

⁷¹ Cfr. *TIE* § 12 (G II, 8).

⁷² *TIE* § 40 (G II, 16).

⁷³ Cfr. *TIE* § 16 (G II, 9) e *Eth* IV, pr. 35 schol. (G II, 234).

2.3.1. Intelligibilità e *commercium*

Abbiamo visto in §2.1.1. come il termine *individuum* o *individu* è poco presente nelle opere di Descartes, mentre un lessico dell'*individuat*io è assente sia in Descartes che in Spinoza. Il riferimento di Hobbes alla *magna controversia de principio individuationis* è ricondotto a un problema di attribuzione di nomi, mentre nelle opere di Spinoza, il corrispettivo dell'*individuum* latino non viene identificato da Filippo Mignini nella *Korte Verhandelng*, la cui data di elaborazione, in un originale latino andato perduto, si fa risalire alla fine del 1660. Si ipotizza che la traduzione in nederlandese sia stata richiesta dagli amici, ai quali il testo latino era stato destinato, con delle aggiunte e rielaborazioni da parte di Spinoza fino all'inizio della composizione dell'*Ethica* tripartita, tra 1661 e 1662. Le *entità indivisibili* che sono richiamate nella *Korte Verhandelng* non corrispondono alla natura compositiva o definitoria dell'*individuum* come elaborato nell'*Ethica* e nel *Tractatus Theologico-Politicus*, ma intervengono in una discussione su *pars* e *totum*, considerati come *entia rationis*, non corrispondenti a qualcosa di reale. È quindi necessario identificare le specificità degli *entia rationis* nei primi scritti di Spinoza, poiché i termini che figurano tra questi non-enti sono quelli che acquisiranno un ruolo fisico, etico e politico negli scritti successivi.

Nei paragrafi che seguono intendiamo considerare il possibile radicamento nella filosofia di Spinoza di uno specifico tema della relazione, attraverso due coordinate: l'analisi terminologica e l'esplorazione e lo sviluppo del concetto.

2.3.2. *Relatio* e *denominatio extrinseca*: *entia rationis*

L'attenzione si è concentrata in primo luogo sull'analisi del termine *relatio*: possiamo dividere in due gruppi le occorrenze, a seconda che il termine sia accompagnato o meno dall'espressione *denominatio extrinseca*.

Ciò che ci interessa far preliminarmente notare è che relazioni e denominazioni estrinseche fanno la loro comparsa all'interno di una teorizzazione della definizione, anche se con accezione negativa: relazioni e denominazioni estrinseche possono esprimere qualità, ma non ci permettono di conoscere la cosa nella sua essenza.

Le occorrenze della parola nella *Korte Verhandeling* e nei *Cogitata Metaphysica* ci riportano agli stessi temi affrontati nel *Tractatus de intellectus emendatione*, in quella seconda parte del metodo che consiste nella «conoscenza delle condizioni della buona definizione» e in cui si afferma esplicitamente che «affinché la definizione si dica perfetta, dovrà spiegare l'*intima essenza* della cosa e farci evitare di assumere qualche proprietà al suo posto»; la cosa, infatti, deve essere concepita tramite la sua sola essenza o per la sua causa prossima, a seconda che sia in sé, causa di sé, o non lo sia, e abbia quindi bisogno di una causa per esistere⁷⁴.

Nel passo di poco successivo, relazione compare insieme a «denominazioni estrinseche» e viene, in più, assimilata alle «circostanze»: insieme concorrono ad allontanare dall'intima essenza delle cose, poiché sono termini riferiti alla ricerca conoscitiva delle essenze delle cose singolari mutevoli a partire dalla loro serie o ordine di esistenza, che è impossibile all'uomo considerare complessivamente; in più il loro numero è pressoché infinito e infinite sono le circostanze che possono costituire o meno la causa della loro esistenza. Per definire l'essenza degli enti reali bisogna invece, in primo luogo, conoscere «le cose eterne e fisse» poiché senza di esse «non possono né essere né essere concepite». Queste ci forniscono le leggi del farsi e ordinarsi delle cose, ma per conoscere i singolari non bastano, sono necessari altri strumenti⁷⁵.

Tali occorrenze si iscrivono chiaramente, come ricordato in precedenza, nel contesto di uno sforzo definitorio: il tentativo del *TIE* è quello di stabilire un metodo che sia conoscenza riflessiva della verità, presupponendo l'idea vera come *innatum strumentum*: in quanto tale, il metodo si occupa di conoscere ciò che rende possibile avere idee vere in generale. Nel caso dell'essenza della natura divina Spinoza non

⁷⁴ *TIE* §35.

⁷⁵ *TIE* §37.

sembra avere particolari difficoltà nell'individuare quelle cose che non ne definiscono l'essenza, e considerarle quali relazioni o denominazioni estrinseche. Quando si afferma che il concetto o la definizione di una cosa deve essere tale da potervi dedurre tutte le proprietà «considerata da sola, non in relazione con altre (*non cum aliis conjuncta*)» l'esempio utilizzato è quello del cerchio⁷⁶. Esempificazione prodotta anche nella lettera a Tschirnhaus per indicare quell'idea della cosa che ne esprime la causa efficiente⁷⁷. Le cose si fanno più complicate quando si tratta di definire l'essenza degli enti reali, come abbiamo visto. In questo caso, Spinoza utilizza l'espressione «relazioni e denominazioni estrinseche» per determinare una modalità di procedere che non corrisponde a quella corretta: l'essenza di una cosa finita non dipende, in primo luogo, da altre cose finite, ma dall'essenza divina, senza la quale non può né essere né essere concepita. Nell'*Ethica* vi è un'unica occorrenza dell'espressione «relazioni e denominazioni estrinseche» che è simile a quella presente nel *Tractatus*, nonostante le importanti differenze teoriche tra i due testi: nell'uno e nell'altro caso è indicata una modalità erronea di procedere nella definizione di una cosa, a partire dall'ordine immaginativo che conferisce nomi arbitrari agli enti⁷⁸. L'occorrenza dell'espressione «relazioni e denominazioni estrinseche» compare all'interno dell'*Ethica* nella spiegazione alla definizione 48 della Parte Terza, precedente la definizione generale degli affetti: questi ultimi sono riconducibili a tre, mentre gli altri possibili nomi indicano gli stessi affetti, a partire però da quelle che sono «le loro varie relazioni e denominazioni estrinseche». Nell'*Ethica* la prima occorrenza del termine è nella definizione dell'idea adeguata, nella Seconda Parte: «Per idea adeguata intendo l'idea che, in quanto la si considera in sé, senza relazione all'oggetto (*sine relatione ad objectum consideratur*), possiede tutte le proprietà o le denominazioni intrinseche di

⁷⁶ TIE 96 (G II, 35).

⁷⁷ Ep 60 (G IV, 270).

⁷⁸ Eth III, aff. def. 48, expl. (G II, 203). Sull'analisi di quest'occorrenza cfr. Vittorio Morfino 2002, *Ontologia della relazione e materialismo della contingenza*, in ID., *Incursioni spinoziste*, Mimesis, Milano, pp. 169-194, pp. 182 sgg.

un'idea vera»⁷⁹. Ricordiamo, dal sesto assioma della Parte Prima, che «l'idea vera deve convenire con il suo ideato» (*Eth* I, ax. 6) e che quindi nel concetto di verità è presente il riferimento al dato *extra-intellectum*. Nel *TIE* (§27) si afferma che la forma del pensiero vero deve risiedere nel pensiero stesso, senza relazione (*sine relatione*) ad altro, in quanto dipende dalla stessa potenza e natura dell'intelletto. In un contesto che si occupa di esaminare la natura intellettuale del vero, *denominatio extrinseca* ed *intrinseca*⁸⁰ intervengono come designazioni di due caratteristiche o aspetti dell'idea vera: la convenienza dell'idea con il suo ideato e l'«adeguazione», l'una con riferimento al dato *extra intellectum*, l'altra senza. Le due qualificazioni sono necessarie, ma non sufficienti a esprimere ciò che rende un'idea vera tale: «veritas norma sui, et falsi est»⁸¹. Nella definizione di un modo del pensiero rispetto ad un altro modo dello stesso attributo, la distinzione tra i due si dice intrinseca; l'oggetto o l'*ideatum*, invece, in quanto esterno all'*intellectum* e non legato ad esso da rapporti causali, è considerato un elemento estrinseco. Le *denominations* sono semplici attribuzioni o proprietà, né attributi, né modi e neanche affezioni, nel senso che questi termini acquisiscono dall'elaborazione concettuale spinoziana.

Tutte le altre occorrenze del termine esprimono una considerazione della cosa con o senza relazione ad un'altra, che sia la mente, il corpo, o il tempo⁸². Nell'*Ethica*, inoltre, il termine *relatio* compare accompagnato da verbi quali *considerari*, *imaginari*, *concupi* e *contemplari* e da preposizioni quali *cum*, *absque*, *sine*⁸³. Il maggior numero delle

⁷⁹ *Eth* II, def. 4.

⁸⁰ Su *denominatio extrinseca* in Spinoza e Maimonide cfr. Harry Wolfson 1943, *The philosophy of Spinoza*, cit., pp. 227-233; sulla connessione tra denominazione estrinseca, astrazione e conoscenza per segni cfr. Gilles Deleuze 1968, *Spinoza et le problème de l'expression* [1968], trad. it. di Saverio Ansaldi, Macerata, Quodlibet, 1999, pp. 35-41, p. 103 e ID. 1970, 1981, *Spinoza. Philosophie pratique*, trad. it. di Mario Senaldi, Milano, Guerini e Associati, pp. 63-67 e 78-80.

⁸¹ *Eth* II, pr. 43, schol. (G II, 124). Si veda anche: *TIE* § 69 (G II, 26), per la distinzione intrinseca della forma del pensiero vero da quello falso; *Eth* II, def. 4, expl. (G II, 85), per la definizione dell'idea adeguata senza riferimento all'ideato; *Ep* 60 (G IV, 270), per la differenziazione estrinseca dell'idea vera dall'idea adeguata.

⁸² *Eth* II, 43 schol. (G II, 124).

⁸³ Cfr. anche *TIE* § 71: «quare forma verae cogitationis in eadem ipsa cogitatione sine relatione ad alias debbe esse sita» (G II, 26-27).

occorrenze si rinviene nella Seconda e nella Quinta Parte, dedicate alla natura, all'origine e alla potenza della mente, mentre nella Prima Parte il termine è assente: il *De Deo* stabilisce la natura della sostanza e il piano di immanenza e di univocità dell'essere; con *relatio*, invece, si esprime una considerazione della cosa con o senza relazione ad un'altra, che sia la mente, il corpo, o il tempo, inteso quale «merus modus cogitandi»⁸⁴. In questo senso, ciò che si sta definendo risulta essere unicamente un aspetto del reale, una potenza del corpo o della mente considerati per sé⁸⁵. È Spinoza stesso a spiegarci, nella Quinta Parte, che all'essenza della mente appartengono due maniere di concepire le cose attuali: «o in quanto concepiamo che esse esistono in relazione ad un certo tempo e luogo, o in quanto sono contenute in Dio e seguono dalla necessità della natura divina»⁸⁶.

Nella *Korte Verhandeling* le relazioni sono nell'intelletto e non nella Natura e servono a intendere le cose distintamente: risultano, quindi, enti mentali o aspetti dell'idea. Le denominazioni estrinseche, insomma, indicano solo il modo in cui gli uomini immaginano Dio. La relazione sembra quindi comparire sempre con riferimento ad una modalità di intendimento della mente.

C'è però un uso peculiare di *relatio* nella Terza Parte dell'*Ethica*, nel passo in cui si afferma che gli affetti sono tre, Cupidità, Gioia e Tristezza, e che gli altri nomi che si usano per gli affetti vengono dati solo a causa di loro «relazioni e denominazioni estrinseche» (*Eth* III, aff. def. 48 expl.). Quale valore ha questa occorrenza del termine? All'interno dello stesso passo, Spinoza ci fornisce la chiave di lettura:

[...] per lo scopo al quale tendiamo, che è quello di determinare le forze degli affetti e la potenza della Mente su di essi, ci basta la definizione generale di ciascun affetto. Ci basta, dico, intendere le comuni proprietà (*communes proprietates intelligere*) degli affetti e della Mente, per poter

⁸⁴ *CM* I, 4 (G I, 244). Cfr. *Ep* 12 (G IV, 57-59).

⁸⁵ Cfr. *Eth* II, pr. 6 e pr. 7, schol. (G II, 89-90).

⁸⁶ *Eth* V, pr. 29, schol. (G II, 298-299; trad. it. p. 309).

determinare quale e quanta sia la potenza della Mente nel moderare e tenere a freno gli affetti.

Nell'espressione «relazioni e denominazioni estrinseche» si racchiude dunque quanto non è funzionale alla definizione degli affetti, e si sottendono, riprendendo il lessico del *Tractatus de intellectus emendatione*, quelle circostanze o cose singolari, che indicano le proprietà, ma non le cause prossime (efficienti), necessarie alla definizione o al concetto della cosa in esame. Nell'*Ethica* invece si parla di comuni proprietà. È nel concetto di comune, allora, che si innesta la differenza tra il metodo elaborato nel *Tractatus de intellectus emendatione* e quello praticato nell'*Ethica*.

Secondo l'analisi di Emilia Giancotti, il *Tractatus de intellectus emendatione* espone la via analitica del metodo di ricerca della verità, mentre l'altra via della ricerca, quella sintetica o deduttiva, è dimostrata con metodo geometrico nelle articolazioni interne dell'*Ethica*. I due itinerari si integrano, senza contraddirsi⁸⁷. Confrontando i passi esaminati con l'articolazione complessiva dell'*Ethica*, quanto emerge è che non si tratta di porre l'esistente come ininfluenza a una determinazione dell'essenza dell'«ente reale», ma solo di esprimere quella tendenza necessaria alla conoscenza adeguata delle cose, che nel *Tractatus de intellectus emendatione* rimane incompiuta. È infine l'*Ethica* ad affermare e portare a compimento il metodo, per mezzo della complessa costruzione concettuale che pone in essere.

In effetti, in quel passaggio piuttosto oscuro del *Tractatus de intellectus emendatione*, sul rapporto tra le «cose eterne e fisse» e le cose singolari e mutevoli si abbozza una sorta di integrazione tra le due vie, ma la teoria della conoscenza sarà propriamente tema e forma, struttura dell'*Ethica*. È, soprattutto, attraverso l'esplorazione dell'ontologia che si completa il discorso sul metodo.

Con le parole di Gilles Deleuze:

⁸⁷ Cfr. l'Introduzione di Emilia Giancotti del 1988 all'*Etica dimostrata con metodo geometrico*, Roma, Editori Riuniti.

mentre il metodo analitico ricerca la causa come condizione della cosa, il metodo sintetico ricerca una genesi anziché un condizionamento, vale a dire una ragione sufficiente che ci faccia conoscere anche altre cose.

Prima ancora di installare il concetto di causa nella sostanza-Dio, è facendo del comune un dato ontologico che si pongono le basi per mostrare come si originino le idee vere e come si renda possibile una conoscenza adeguata⁸⁸. Le nozioni comuni o «*communes notions*» svolgono questa funzione nell'*Ethica* e Spinoza ci dice, nello scolio della proposizione 36 della Quinta Parte (*Eth* V, 36 schol.), che tutte le dimostrazioni fin quasi lì portate (fino a 21, V) sono basate sulle nozioni comuni o idee adeguate delle proprietà delle cose.

Arrivati a questo punto dell'analisi, non ci resta che interrogarci nuovamente sulla funzione e sul significato del concetto di relazione. A livello lessicale, il termine *relatio*, come impiegato da Spinoza, non sembrerebbe essere decisivo ai fini della costruzione di uno specifico tema della relazione, almeno in un senso ontologico. Le occorrenze della parola, infatti, acquisiscono principalmente significato come modalità di intendimento e all'interno di una formulazione della conoscenza.

È possibile, però, interrogarsi anche su un possibile versante ontologico del termine. Abbiamo visto come le relazioni e denominazioni estrinseche, ritenute ininfluenti nella definizione degli affetti, si determinano in senso negativo, ossia non sono né le cause prossime né le comuni proprietà degli affetti. Sulla spiegazione alla definizione 48 della Parte Terza si è concentrata l'attenzione di Vittorio Morfino, nel suo articolo *Ontologia della relazione e materialismo della contingenza. Le passioni come relazioni in Spinoza*, per ricercare in Spinoza «gli strumenti concettuali per pensare in tutta la sua radicalità il primato della relazione sulla sostanza»⁸⁹. Tali strumenti sono espressi dai

⁸⁸ Cfr. Chantal Jaquet 2012, *Des attributs communicables aux notions communes: Les fondements d'une pensée du commun chez Spinoza*, in Daniela Bostrenghi et al., *Spinoza. La potenza del comune*, Hildesheim, Olms, pp. 1-13.

⁸⁹ Vittorio Morfino 2002, *Ontologia della relazione e materialismo della contingenza. Le passioni come relazioni in Spinoza*, pp. 169-195: 181.

concetti, sviluppati propriamente nell'*Ethica*, di *causa immanens*, *nexus causarum* ed *essentia* come *potentia*, applicati alla teoria delle passioni.

Sotto il nome di «relazioni e denominazioni estrinseche» Morfino vede nascondersi la trama affettiva e conoscitiva dell'essere umano, le «relazioni costitutive degli individui, del loro immaginario e delle loro pratiche sociali»⁹⁰. Lo studioso, a confronto con l'occorrenza di *relatio* nel *TIE*, ipotizza che i tre affetti primari possano essere letti come *proprietates* di un'*intima essentia* e che le composizioni di affetti siano invece *relationes* legate all'esistenza. Sebbene una tale ipotesi possa essere giustificabile all'interno del *TIE*, una simile interpretazione è, però, come invalidata dal quadro ontologico dell'*Ethica*, in cui essenza e potenza si identificano. Inoltre, Spinoza afferma esplicitamente che i tre affetti primari compaiono quali «comuni proprietà degli affetti e della Mente» e non come determinazione dei singoli.

In particolare, è la definizione dell'essenza della natura umana a non comportare l'esclusione delle varie composizioni degli affetti:

Cupiditas est ipsa hominis essentia, quatenus ex data quacunq̄ue ejus affectione determinata concipitur ad aliquid agendum. La Cupidità è la stessa essenza dell'uomo, in quanto si concepisce determinata da una certa data sua affezione a fare qualcosa⁹¹.

Nell'*explicatio* all'*affectorum definitio* si specifica che «con il nome di Cupidità» si intende:

hominis quoscunq̄ue conatus, impetus, appetitus, & volitiones, qui pro varia ejusdem hominis constitutione varii, & non raro adeo sibi invicem oppositi sunt, ut homo diversimode trahatur, & quo se vertat, nesciat – qualsivoglia conati, impeti, appetiti e volizioni dell'uomo, che a seconda della varia costituzione dello stesso uomo sono varii e non di rado tra loro opposti al

⁹⁰ *Ibidem*, p. 191.

⁹¹ *Eth* III, def. aff. 1.

punto tale che l'uomo è trascinato in diverse maniere e non sa dove volgersi⁹².

Morfino sviluppa la sua analisi all'interno di una precisa strategia teorica, ma la costruzione del concetto di relazione che gli interessa si nutre solo in maniera parziale delle occorrenze del termine *relatio*. Ad essere determinanti sono altri nuclei dottrinali del pensiero di Spinoza. La relazione, infatti, si ha propriamente nello spazio tra gli individui che essa stessa produce, nel *plenum* dei rapporti causali, 'spazio' attraversato dalle reciproche passioni, quali passioni costitutive dell'uomo e della società.

Per quanto riguarda l'uso del termine *relatio*, sia considerato da solo, sia accompagnato dall'espressione *denominatio extrinseca*, abbiamo mostrato come questo si iscriva principalmente all'interno di una teorizzazione della definizione. A confronto con la teoria della conoscenza elaborata nell'*Ethica* relazioni e denominazioni estrinseche sono legate all'immaginazione e alla memoria, alla classificazione delle cose secondo aspetti che non determinano la natura della cosa che si vuole conoscere. Le relazioni e denominazioni estrinseche, insomma, non individuano le cause.

In nessun luogo vi è una definizione della relazione e l'impiego della parola non sembra assumere una particolare importanza strategica nella costruzione concettuale del pensiero di Spinoza. Non è quindi *relatio* il termine tecnico più adatto ad esprimere un concetto di relazione interno alla sua ontologia. Che non si sia rinvenuto un concetto di relazione attraverso l'esame delle occorrenze, però, non esclude in alcun modo una tematizzazione della questione.

Quanto finora esaminato ci è d'aiuto nel mettere in luce un aspetto della relazione interno alla filosofia di Spinoza: sia nella conoscenza, sia nella costituzione degli enti, perché ci sia una relazione possibile ci deve essere qualcosa di comune. Se nel *Tractatus de intellectus emendatione* le relazioni e denominazioni estrinseche vengono escluse dal concetto di una cosa è perché non ce la rendono intellegibile.

⁹² *Eth* III, def. aff. 1 expl.

Nel *TIE* la possibilità dell'intelligibilità completa del reale si fonda sulla base della necessità che ogni cosa sia in relazione (*commercium*) con le altre, ossia che tra le cose ci sia un rapporto di produzione o di causa-effetto.

se dunque si desse in Natura qualcosa che non ha alcun rapporto con le altre cose (*nihil commercii habens cum aliis rebus*), anche la sua essenza oggettiva, la quale dovrebbe convenire totalmente con l'essenza formale, non avrebbe neppure alcun rapporto con le altre idee (*nihil etiam commercii haberet cum aliis ideis*), ossia non potremmo concludere nulla rispetto ad essa. Al contrario, le cose che hanno un rapporto con le altre (*habent commercium cum aliis rebus*), come sono tutte quelle che esistono in Natura, sono oggetto di intellesione e anche le loro essenze oggettive avranno lo stesso rapporto (*habebunt commercium*); ossia, da esse saranno dedotte altre idee che a loro volta avranno un rapporto con altre (*habebunt commercium cum aliis*) e così aumentano gli strumenti per avanzare ulteriormente⁹³.

La relazione tra le cose e ciò che le accomuna viene qui legata ad un rapporto causale tra le cose stesse. Spinoza lo afferma esplicitamente nella lettera 4 di risposta a Oldenburg: «di quelle cose che non hanno nulla in comune tra loro, l'una non può essere causa dell'altra»⁹⁴. Nel *TIE* si ripete spesso che quanto più la mente conosce della natura tanto più conosce di se stessa e che:

quante più cose la mente conosce, tanto meglio conosce sia le proprie forze sia l'ordine della Natura: quanto meglio poi conosce le sue forze, tanto più facilmente conosce l'ordine della Natura⁹⁵.

⁹³ *TIE* § 41 (G II, 16-17; trad. it. p. 39). Si veda anche adn. (p): «*commercium habere cum aliis rebus est produci ab aliis, aut alia producere*» (G II, 16). Andrea Sangiacomo traduce opportunamente in alcuni casi l'«*habere commercium*» del *TIE* con «essere in relazione», espressione che meglio evidenzia l'«ontologia immanente della relazione» che crediamo essere quella spinoziana (cfr. Baruch Spinoza [2010], *Tutte le opere*, a cura di Andrea Sangiacomo, Milano, Bompiani, p. 131). Alla luce di queste considerazioni, assumiamo qui «rapporto» e «relazione» come termini sinonimici, utili a mettere a fuoco le valenze logiche ed ontologiche del concetto. Cfr. Sandra Manzi-Manzi 2012, *Spinoza e la relazione*, cit., p. 195.

⁹⁴ *Ep* 4; *TIE*, §14.

⁹⁵ *TIE* §16.

Se il metodo perfetto consiste nella conoscenza riflessiva dell'idea dell'*Ens perfectissimum* ciò significa che l'uomo può attingere all'idea di Dio, e che, perché questo sia possibile, l'ordine e la concatenazione dell'intelletto deve rispecchiare l'ordine e la concatenazione della Natura. Ma la possibilità che si possa pervenire all'idea dell'Ente perfettissimo dipende dal fatto che l'uomo stesso, unione di corpo e mente, è *parte* della natura dell'Essere. *Aliquid commune statuendum est*: con queste parole termina il *TIE*.

Nell'*Ethica* sia il comune sia lo spazio della relazione vengono determinati nel cuore dell'ontologia di Spinoza, attraverso la concezione di una sostanza che, per la sesta definizione della Prima Parte, consta di infiniti attributi, ciascuno dei quali esprime un'eterna ed infinita essenza (*Eth I*, def 6). La sostanza è in sé e concepita per sé, il modo è in altro e concepito per mezzo di altro: queste distinzioni rendono la struttura del reale. Il rapporto tra il Dio-sostanza e i modi è caratterizzato da forme di immanenza e di univocità: Dio è causa immanente di tutte le cose e si dice causa di tutte le cose, che seguono in maniera necessaria dalla sua natura, nello stesso senso in cui si dice causa di sé. Le cose finite sono prodotti di Dio, effetti che non fuoriescono dalla loro causa. Ma è l'articolazione della sostanza, mediante il concetto di attributo e quello di modo, che consente il movimento dall'infinito al finito.

Ogniqualevolta si faccia riferimento alle cose finite queste sono implicate in Dio solo in quanto affezioni degli attributi di Dio, ossia modi con i quali gli attributi di Dio si esprimono in maniera certa e determinata (*Eth I*, pr. 25 cor.). La causa necessaria e immanente di tutte le cose si fa infinito nesso di cause allorquando la si consideri tra le cose finite. Queste sono determinate ad esistere e ad operare da Dio o da un suo attributo, in quanto modificato da una modificazione che è finita ed ha un'esistenza determinata (*Eth I*, pr. 28 dem.).

Ogni attributo esprime una certa essenza, gli attributi sono infiniti, nel loro genere, costitutivi della realtà della sostanza o Dio, determinazioni oggettive di essa e principi della sua intelligibilità. Costituiscono l'essenza della sostanza, ma non quella dei modi.

Sono forme comuni poiché le cose finite li implicano nella loro essenza e nella loro esistenza.

Con le parole di Deleuze «gli attributi sono forme comuni a Dio, di cui costituiscono l'essenza, e ai modi che li implicano nella loro essenza»⁹⁶. Dio è causa dei modi finiti di un attributo in quanto considerato solo sotto quel preciso attributo: potenza di pensare e potenza attuale di agire sono uguali in Dio (*Eth II*, pr. 6 – pr. 7 cor.).

Tutte le cose sono correlate grazie alla funzione di forma comune dell'attributo e ad un concetto complesso di causa. Il *commercium* tra le idee e il *commercium* tra le cose, la relazionalità del reale, che ne consente l'intelligibilità, è dovuta ad un ordine della natura (*ordo et connexio*), ad una natura (Dio) che si fa infinito nesso di cause. Vi sono diverse figure, immanenti e univoche, della causa che determinano lo spazio della relazione. Sia l'intelligibilità della natura sia la composizione dei corpi si rendono innanzitutto possibili nel convenire di corpi e idee in alcune cose, ovvero nell'implicazione del concetto di un solo attributo, estensione per i corpi e pensiero per le idee.

2.4. *Aliquid commune statuendum est*: la fisica spinoziana

L'uomo è insieme di modi finiti che non sono altro che affezioni dell'unica sostanza, in quanto modificazioni finite dell'attributo pensiero e dell'attributo estensione. La condizione dell'uomo, così definita, è sempre, ontologicamente, relazionale.

Un esempio privilegiato di tale condizione si ha nella Seconda Parte dell'*Ethica*, nel piccolo compendio o 'trattatello' della fisica spinoziana (tra pr. 13 schol. e pr. 14), in cui Spinoza analizza la natura e la costituzione dei corpi. Sin dal primo lemma Spinoza ribadisce l'impossibilità di determinare come sostanze i corpi stessi: questi si

⁹⁶ Gilles Deleuze 1968, p. 35.

distinguono solo in ragione di quiete e movimento, velocità e lentezza. Ma è soprattutto il secondo lemma ad essere determinante, per le possibilità conoscitive e pratiche che apre all'uomo: tutti i corpi convengono in certe cose, implicando lo stesso attributo. Inoltre, ciò che costituisce l'identità dell'individuo fisico, che è composto da molteplici corpi, è la conservazione della stessa proporzione di movimento e di quiete tra i corpi che lo compongono: questi sono sempre in movimento, ogni corpo si modifica entrando in relazione con un altro. Poiché tutti corpi sono determinati al moto (per il terzo lemma), ogni corpo finisce per essere mosso o muovere, essere affetto o affettare.

Un individuo rimane tale, pur modificandosi continuamente, necessitando di sostituire i corpi componenti con altri della stessa natura (per il quarto lemma), o con più o meno corpi (per il quinto lemma), finché il suo rapporto costitutivo, proporzione di movimento e quiete tra i corpi componenti, si conserva.

L'uomo, corpo e idea del corpo, «aggregati di pluralità di modi dell'estensione e del pensiero»⁹⁷, è strutturato in maniera relazionale e dipende costitutivamente dagli altri corpi, da cui è affetto e che può allo stesso modo affettare e disporre in maniere molteplici. L'idea del corpo è quindi idea delle sue affezioni, e del corpo esterno solo mediante le stesse affezioni del corpo⁹⁸.

Il secondo lemma pone la base dell'adeguatezza conoscitiva: se i corpi tra loro e le idee tra loro convengono, implicando lo stesso attributo, vi sono proprietà comuni che è possibile conoscere: ciò che è comune a tutte le cose ed è ugualmente nella parte e nel tutto si concepisce adeguatamente (*Eth II*, pr. 38). Certe idee o nozioni sono quindi comuni a tutti gli uomini (*Eth II*, pr. 38 cor). Non solo, ma la Mente è più atta a percepire adeguatamente più cose, quante più cose il suo corpo ha in comune con gli altri corpi (*Eth II*, pr. 39 cor.).

2.4.1. Comunità come individuo complesso

⁹⁷ Cfr. Emilia Giancotti, *op. cit.*

⁹⁸ *Eth II*, pr 16 cor; pr. 26.

Inoltre, al quarto lemma rimanda la proposizione 18 della Quarta Parte dell'*Ethica*, che recita:

noi non possiamo mai far sì da non aver bisogno di nulla al di fuori di noi per conservare il nostro essere e da vivere in modo tale da non avere alcun rapporto con le cose (*commercium cum rebus*) che sono fuori di noi» (*Eth IV*, pr. 18).

L'uomo non è mai separato né dall'ambiente né dall'altro uomo, ma la formazione di sé, dell'ambiente e dell'altro è implicata dal suo stesso corporeo, mentale e affettivo costituirsi come individuo. La natura umana non precede le disposizioni di Corpo e Mente, ma è effetto delle loro relazioni e del loro strutturarsi, ferme restando le leggi necessarie dell'infinita potenza di Dio, di cui l'essenza dell'uomo è grado di potenza, 'grado intensivo' nella terminologia di Gilles Deleuze.

Ad ogni incontro, corporeo e mentale, corrisponde un affetto, transizione dell'uomo da una minore ad una maggiore perfezione o affermazione della propria esistenza come potenza, capacità di essere affetti e di divenire causa adeguata delle affezioni. Finché l'uomo è soggetto agli incontri con gli altri corpi e affezioni, che lo determinano, ed è determinato costitutivamente ad immaginare, ha idee inadeguate ed è attraversato dalle passioni.

Ma in quanto un corpo conviene con un altro corpo, aumenta la propria potenza di agire. E non c'è nulla come l'uomo che sia più conveniente all'altro uomo. Come sforzo di perseverare in definitivamente nell'esistenza l'uomo si trova naturalmente a ricercare i rapporti con l'altro che si compongano con i propri, che siano affermativi, passioni gioiose. La capacità di agire e la causalità adeguata dell'uomo si hanno quando questi è in grado di formare nozioni comuni, di conoscere la reciproca convenienza tra gli uomini e di vivere in base ai dettami della ragione. Inoltre, quanto più un corpo è complesso, tanto più è in grado di condividere ciò che è comune e di produrre un alto numero di relazioni. Una comunità di uomini può agire quale individuo complesso, e

convenire nei corpi e nelle idee, nelle comuni proprietà e nelle nozioni comuni, affermando in tal modo una potenza del comune.

È nelle relazioni umane, incontri di corpi e idee, che si effettua l'essenza dell'uomo come grado di potenza, sforzo di esistere e, soprattutto, *cupiditas*.

Relazioni e denominazioni estrinseche sono, in questo contesto, il fortuito, *fortuito occursu* (*Eth* II, 29 cor. schol.), l'ordine comune della natura, le determinazioni e la conoscenza delle cose secondo il regime dell'immaginario e non secondo ragione, che rinviene le cause e individua i rapporti. La ragione ci dà una conoscenza di ciò che è comune.

Ma ciò che è comune si sperimenta nell'incontro tra i corpi, nella reciproca convenienza o meno dei rapporti. È questione di composizioni e affermazioni, che si sperimentano nell'incontro.

In conclusione, nella filosofia di Spinoza si affermano diversi aspetti di un tema della relazione, che conseguono dall'articolazione stessa della sostanza. L'univocità degli attributi e la forma di immanenza che determina necessariamente il modo come affezione dipendente dalla sua causa prima, nelle varie forme che la causalità assume, determinano una concezione relazionale del reale e costituiscono allo stesso tempo il terreno per lo sviluppo delle relazioni. Queste effettuano l'individuo e ne costituiscono la trama ontica, affettiva e cognitiva. Il confronto con il tema della relazione ci porta direttamente al cuore della filosofia di Spinoza.

2.4.2. «Homo, ut reliqua individua...»

Prima ancora di essere definito nella digressione sulla natura dei corpi, *individuum* compare nell'*Ethica* nello scolio della proposizione 8 della Prima Parte, dedicato in particolare alla regole della definizione e alla distinzione tra sostanza e modi: in questo passo, l'esclusione del numero dalla definizione o dall'essenza affermativa di una *cosa*

esistente, unisce *individua* e *homines*, che hanno la causa della loro esistenza al di fuori della loro natura, a differenza della sostanza, alla cui natura appartiene l'esistenza.

Le cose singolari, infatti, non sono più accidenti o predicati, come da una tradizione del concetto di sostanza in logica e metafisica che Spinoza ha cercato di alterare, ma cause-effetti e affezioni del *Deus sive substantia*, che possono godere di libertà nella misura in cui diventano 'cause intere' dei propri effetti, azioni, cognizioni ed emozioni, nell'analisi di Guérout. Lo stesso Guérout, però, non riconosce pienamente l'importanza della differenziazione tra *res singularis* e *individuum*, considerando la definizione delle «cose singolari» nella Seconda Parte dell'*Ethica* una semplice ripetizione del rapporto di causalità sancito nella Prima Parte tra le cose finite⁹⁹.

In *Eth* I, pr. 28:

Quodcunque singulare, sive quavis res, qua finita est, & determinatam habet existentiam, non potest existere, nec ad operandum determinari, nisi ad existendum, & operandum determinetur ab alia causa, qua etiam finita est, & determinatam habet existentiam: & rursus hac causa non potest etiam existere, neque ad operandum determinari, nisi ab alia, qua etiam finita est, & determinatam habet existentiam, determinetur ad existendum, & operandum, & sic in infinitum. Una cosa singolare qualsiasi, ossia qualunque cosa che è finita e ha un'esistenza determinata, non può esistere né essere determinata a operare, se non è determinata a esistere e a operare da un'altra causa che anch'essa è finita e ha un'esistenza determinata: e a sua volta questa causa non può esistere né essere determinata ad operare se non è determinata ad esistere e operare da un'altra che anch'essa è finita e ha un'esistenza determinata, e così via all'infinito.

In *Eth* II, def. 7:

«Per res singulares intelligo res, quæ finitæ sunt, & determinatam habent existentiam. Quod si plura Individua <of bezonderen | Singularia |> in una actione ita concurrant, ut omnia simul unius effectus sint causa, eadem omnia

⁹⁹ Cfr. Martial Guérout 1974, pp. 25-26.

eatenus, ut unam rem singularem, considero. Per cose singolari intendo le cose che sono finite ed hanno un'esistenza determinata. Che se più individui < cose singolari > *concorrono* in una *medesima* azione in modo che tutti siano *insieme* causa di *un medesimo effetto*, li considero tutti, per questo rispetto, come una sola cosa singolare».

Nella definizione della Seconda Parte c'è un'indicazione sul modo in cui più individui possano essere considerati una sola cosa singolare, all'interno della determinazione e causalità universale della natura, ossia attraverso un *concurrere*, che in altri punti Guérout spiega con la concezione dell'infinito, del continuo e dell'indivisibilità della sostanza spinoziana e con la solidarietà dei modi finiti. In rapporto a questa definizione, però, lo storico francese non sostiene una specificità nel *concurrere* degli *individua*, ma rinviene semplicemente un'applicazione della proposizione 28 della Prima Parte, che esprime la costituzione dei modi finiti attraverso i concatenamenti infiniti delle cause finite. Identificando *res singularis* e *individuum*, Guérout proietta la determinazione causale di *Eth* I, pr. 28, intesa come l'espressione di condizioni 'esterne' che 'attivano' una *res*, sulla definizione genetica dell'*unum corpus, sive Individuum*, contenuta nel bel mezzo della trattazione sulla fisica dei corpi, che fa seguito alla proposizione 13 della Seconda Parte:

Cum corpora aliquot ejusdem, aut diversa magnitudinis a reliquis ita coercentur, ut invicem incumbant, vel si eodem, aut | diversis celeritatis gradibus moventur, ut motus suos invicem certa quadam ratione communicent, illa corpora invicem unita dicemus, & omnia simul unum corpus, sive Individuum componere, quod a reliquis per hanc corporum unionem distinguitur. Quando più corpi di medesima o diversa grandezza sono premuti dagli altri in modo che aderiscano gli uni agli altri, o in modo che, se si muovono col medesimo grado o con gradi diversi di velocità, si *comunicano* reciprocamente i loro movimenti secondo *un certo rapporto*, noi diremo allora che questi corpi sono uniti tra di loro e che tutti compongono *insieme un solo corpo, ossia un individuo*, che si distingue dagli altri per quella unione di corpi.

Sebbene sia in questa definizione che si parli di ‘pressione’, Guérout attribuisce alla *res singularis* il carattere di «unione delle parti prodotta meccanicamente dalla pressione *des ambiants*» e ritrova «le schème de la pression des ambiants» nel ‘Trattatello di fisica’ all’origine della forma e della costituzione dell’individuo: l’individuo finito risulta così separato da quello infinito dello scolio del lemma 7, perché l’uno costretto da cause esterne all’unione, l’altro «Individu suprême», «Univers entier», senza alcuna coercizione possibile¹⁰⁰. Da una produzione ‘coatta’ delle cose finite, basata sullo schema meccanicistico dell’urto e della collisione tra corpi, si perde l’articolazione compositiva (rapporto – *ratio*, comunicazione – *communicare*, composizione – *componere*) dell’*individuum* delineata nel ‘Trattatello’, e si separa l’essenza individuale, il *conatus*, che è teorizzato come «l’essenza attuale della cosa stessa», dall’unione di corpi i cui movimenti comunicano secondo un certo rapporto, ossia dalla definizione dell’*individuum* corporeo.

Nello scolio del lemma 7 manca però il carattere coercitivo dell’aggregazione sia per quanto riguarda i corpi semplici, sia per quelli composti, sia, soprattutto, per il «terzo genere d’Individui, composti di questi individui del secondo genere», fino alla natura tutta, individuo singolo e totale, dalle variazioni infinite senza mutazione della forma:

His itaque videmus, qua ratione Individuum compositum possit multis modis affici, ejus nihilominus natura servata. Atque hucusque Individuum concepimus, quod non, nisi ex corporibus, quæ solo motu, & quiete, celeritate, & tarditate inter se distinguuntur, hoc est, quod ex corporibus simplicissimis componitur. Quod si jam aliud concipiamus, ex pluribus diversæ naturæ Individuis compositum, idem pluribus aliis modis posse affici, reperiemus, ipsius nihilominus natura servata. Nam quandoquidem ejus unaquæque pars ex pluribus corporibus est composita, poterit ergo unaquæque pars, absque ulla ipsius naturæ mutatione jam tardius, jam celerius moveri, & consequenter motus suos citius, vel tardius reliquis communicare. Quod si præterea tertium Individuorum genus, ex his secundis compositum, concipiamus, idem multis aliis modis affici posse, reperiemus, absque ulla ejus formæ mutatione. Et si sic porro in infinitum pergamus, facile concipiemus, totam naturam unum esse

¹⁰⁰ Martial Guérout 1974, pp. 188-189.

Individuum, cujus partes, hoc est, omnia corpora infinitis modis variant, absque ulla totius Individui mutatione. Atque hæc, si animus fuisset, <van de stoffe of> de corpore ex professo <en bijzonderlijk> agere, prolixius explicare, & demonstrare debuisssem. Da ciò vediamo, dunque, come mai un individuo composto possa essere affetto in molti modi, pur conservando nondimeno la sua natura. E finora abbiamo concepito un individuo composto semplicemente di corpi che si distinguono soltanto per il moto e la quiete, per la velocità e la lentezza, cioè di corpi semplicissimi. Se ora ne concepiamo un altro, composto di più individui di natura diversa, troveremo che esso può essere affetto in parecchi altri modi, pur conservando nondimeno la sua natura. Poiché, infatti, ciascuna sua parte è composta di più corpi, ciascuna potrà quindi, senz'alcun cambiamento della sua natura, muoversi ora più lentamente, ora più velocemente, e, di conseguenza, comunicare i suoi movimenti alle altre parti più rapidamente o più lentamente. Se, inoltre, concepiamo un terzo genere d'Individui, composti di questi individui del secondo genere, troveremo che essi possono essere affetti in molti altri modi, senz'alcun cambiamento della loro forma. E se così procediamo all'infinito, concepiremo facilmente che tutta la natura è un solo individuo, le cui parti, cioè tutti i corpi, variano in infiniti modi senz'alcun cambiamento dell'individuo totale. Avrei dovuto spiegare e dimostrare queste cose più a lungo, se la mia intenzione fosse stata di trattare di proposito <ed espressamente> <della materia o> del corpo.

La distinzione e la conservazione dei modi della natura, sebbene iscritte in un determinismo universale di produzione dei modi finiti, non si riduce a un meccanicismo inteso come esteriorità, per un'esigenza sia logico-metafisica – Dio e i modi esistono in natura (*præter enim substantiam, & modos nil datur, & modi nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones*¹⁰¹) e sono definibili secondo la loro essenza, che è sempre affermativa – sia fisica, la cui convergenza con la metafisica del sistema era un obiettivo posto chiaramente da Spinoza e discusso in particolare negli ultimi anni della sua vita nel carteggio con Ehrenfried Walther von Tschirnhaus.

Guérout ammette la necessità dell'*Ethica* di fondarsi tanto sulla metafisica quanto sulla fisica, ma la priorità concessa al procedimento deduttivo dell'*ordo geometrico* lo porta a confidare in maniera eccessiva nelle definizioni, negli assiomi, nelle

¹⁰¹ *Eth* I, 28 dem.

proposizioni, dimostrazioni e scolii della Prima Parte dell'opera, che del resto erano gli elementi del testo maggiormente sotto attacco nella critica discussa dallo storico. Affermando una mancata sovrapposizione di metafisica e fisica, contrariamente alle esigenze del sistema, Guérault mantiene un concetto univoco di causa che è però più complesso di quanto manifestato nella Prima Parte, secondo un'identità tra il *Deus sive substantia* e i suoi modi finiti che è estremamente articolata nella logica di sistema, non solo dell'*ordo geometrico*, inteso in maniera deduttiva, ma dell'*ordo geometrico* e di altre logiche testuali che si aggiungono nelle restanti parti dell'*Ethica*: il ruolo della *substantia* e degli *attributa* nella Prima Parte è assunto dal *Deus quatenus* nelle altre parti, e la distinzione del *per aliud concipi* degli assiomi iniziali sul concetto di modo, assume la forma, nelle battute finali dell'*Ethica*, della triade «conscio di sé, delle altre cose e di Dio», che porta a compimento la teoria della definizione relegata nella letteratura ai testi giovanili.

Alla definizione genetica dell'*individuum* seguono alcune condizioni di variazione dei corpi componenti che non pregiudicano la conservazione della natura dell'individuo, la cui forma non muta fino a quando resta inalterata la maniera determinata in cui i corpi o le parti si comunicano i movimenti tra di loro. La natura compositiva dell'individuo è oggetto anche di altre occorrenze nella Parte Seconda dell'*Ethica*, come in *Eth II*, def. 7. Individuo è qui una pluralità che *concorre* nell'agire e che è considerata, in funzione di questo *concurrere* alla produzione di un effetto, come una sola cosa singolare. La natura compositiva dell'individuo è quindi estesa alla cosa singolare. Accanto a questa determinazione dell'*individuum* relazionale spinoziano, mai atomo ma sempre composto e costitutivamente segnato dallo scambio con gli altri corpi, vi sono altre determinazioni concettuali di «individuo» che compaiono nella Parte Seconda dell'*Ethica*. *Eatenus* è inoltre la particella che, con *quatenus*, è usata in maniera sistematica da Spinoza: in funzione di rinvio e traduzione degli elementi definiti, ma soprattutto per identificare cose diverse secondo una stessa proprietà. Infine, vi è un altro significato in cui il termine compare, quello dell'identità:

«la Mente e il Corpo sono un solo e stesso Individuo, che si concepisce ora sotto l'attributo del Pensiero, ora sotto quello dell'Estensione»¹⁰².

Procedendo dai risultati degli studi spinozisti, la nostra ricerca sui concetti di «individuo» e «relazione» si concentra sul lessico cosiddetto minore, per meglio penetrare nella progressiva elaborazione della strumentazione logico-concettuale del filosofo, dai primi scritti all'ultima opera rimasta incompiuta. Con l'indagine dei concetti d'individuo e relazione intendiamo apportare un contributo alla visione di sistema della filosofia di Spinoza, in cui la metafisica, intesa come indagine sull'essere, è immediatamente etica e politica perché ogni ente rinvia agli altri enti con i quali è in rapporto e contemporaneamente a se stesso e a Dio, nell'*Ethica*, attraverso la logica pienamente sviluppata del *Deus quatenus*, ossia del *Dio sotto un certo aspetto*. Nella Quarta Parte dell'*Ethica* Spinoza afferma contemporaneamente la realtà e la passività dell'uomo, come di ogni parte, individuo o cosa singolare della natura: «*Nos eatenus patimur, quatenus Natura sumus pars, qua per se absque aliis non potest concipi*. In quanto siamo una parte della natura che non si può concepire di per sé senza le altre, noi siamo passivi» (*Eth IV*, pr. 2) e «*Vis, qua homo in existendo perseverat, limitata est, et a potentia causarum externarum infinite superatur*. La forza per la quale l'uomo persevera nell'esistenza è limitata, ed è superata infinitamente dalla potenza delle cause esterne» (*Eth IV*, pr. 3); ma anche:

*Potentia, qua res singulares, & consequenter homo suum esse conservat, est ipsa Dei, sive Naturæ potentia, non quatenus infinita est, sed quatenus per humanam actualem essentiam explicari potest. Potentia itaque hominis, quatenus per ipsius actualem essentiam explicatur, pars est infinitæ Dei, seu Naturæ potentiæ, hoc est, essentiæ. La potenza, mediante la quale le cose singole e, conseguentemente, l'uomo, conservano il loro essere, è la potenza stessa di Dio, ossia della natura, non in quanto essa è infinita, ma in quanto si può spiegare mediante un'essenza umana attuale. La potenza dell'uomo, quindi, in quanto si spiega mediante la sua essenza attuale, è una parte della potenza infinita cioè dell'essenza di Dio, ossia della natura (*Eth IV*, pr. 4 dem).*

¹⁰² *Eth II*, 21 schol.

L'estrema limitatezza dell'uomo, come delle altre cose singolari e individui, è allo stesso tempo Dio, *Deus quatenus*, in quanto l'uomo è parte della potenza divina e capacità di essere affetti e produrre affetti, ossia di essere in relazione. Le relazioni che s'intrattengono con le altre cose singolari della natura determinano l'attività o la passività del singolo uomo esistente, ma quest'ultimo mantiene la sua realtà di modo finito della sostanza infinita, anche se intrattiene relazioni passive. Esistere, infatti, è già in una certa misura produrre effetti, ossia avere un'essenza, un *conatus*, una *potentia*. Essere passivo non è altro che essere superato dalla potenza delle cause esterne ed essere parte significa sia trovarsi in una situazione di estrema precarietà, sia poter comporsi con le altre parti della natura, convenendo le une con le altre per mezzo di quanto è comune. Agire secondo il proprio utile, ossia *agere, vivere, suum esse conservare* è agire secondo ragione ossia secondo ciò che è ontologicamente e fisicamente comune: le leggi della natura, le cui idee sono alla base del nostro raziocinio¹⁰³.

Ma il *Deus quatenus* è anche una maniera per distinguere le cose singolari, la loro natura e potenza da quella divina:

[...] si fieri posset, ut homo nullas posset pati mutationes, nisi, quæ per solam ipsius hominis naturam possint intelligi, sequeretur, ut non posset perire, sed ut semper necessario existeret; atque hoc sequi deberet ex causa, cujus potentia finita, aut infinita sit, nempe vel ex sola hominis potentia, qui scilicet potis esset, ut a se removeret reliquas mutationes, quæ a causis externis oriri possent, vel infinita Naturæ potentia, a qua omnia singularia ita dirigerentur, ut homo nullas alias posset pati mutationes, nisi quæ ipsius conservationi inserviunt. At primum est absurdum; ergo si fieri posset, ut homo nullas pateretur mutationes, nisi quæ per solam ipsius hominis naturam possent intelligi; & consequenter ut semper necessario existeret, id sequi deberet ex Dei infinita potentia: & consequenter ex necessitate divinæ naturæ, quatenus alicujus hominis idea affectus consideratur, totius Naturæ ordo, quatenus ipsa sub Extensionis, & Cogitationis attributis concipitur, deduci deberet; atque

¹⁰³ *Eth IV pr. 24.*

adeo sequeretur, ut homo esset infinitus, quod est absurdum. Fieri itaque nequit, ut homo nullas alias patiatur mutationes, nisi quarum ipse adæquata sit causa. [...] se fosse possibile che l'uomo non potesse subire altri mutamenti se non quelli che si possono conoscere mediante la sola natura dell'uomo stesso, ne seguirebbe che egli non potrebbe perire, ma esisterebbe sempre necessariamente; e questo dovrebbe seguire da una causa la cui potenza fosse finita o infinita, cioè o dalla sola potenza dell'uomo, il quale, cioè, sarebbe capace di rimuovere da sé gli altri mutamenti che potrebbero provenire da cause esterne; o dalla potenza infinita della natura, dalla quale tutte le cose singole sarebbero dirette in modo che l'uomo non potesse subire altri mutamenti se non quelli che servono alla sua conservazione. Ma la prima ipotesi è assurda. Dunque, se fosse possibile che l'uomo non subisse altri mutamenti se non quelli che potrebbero essere conosciuti mediante la sola natura dell'uomo stesso, e, conseguentemente, che egli esistesse sempre necessariamente, ciò dovrebbe seguire dalla potenza infinita di Dio; e, conseguentemente, dalla necessità della natura divina, in quanto Dio è considerato come affetto dall'idea d'un uomo, si dovrebbe dedurre l'ordine di tutta la natura, in quanto è concepita sotto gli attributi dell'estensione e del pensiero; e quindi seguirebbe che l'uomo sarebbe infinito, il che è assurdo.

La distinzione tra Dio e l'uomo è quella tra l'intero ordine della natura infinita e una sua parte, tra indipendenza ontologico-concettuale e dipendenza ontologico-concettuale. Il complesso di principi che sono introdotti nella Prima Parte dell'*Ethica* sono arricchiti da una serie di spostamenti di significati, che permettono di instaurare la logica del *Deus quatenus* in mancanza, dalla Terza Parte in poi, del concetto di *substantia*. Tutte le principali distinzioni tra *Deus* e il modo finito, corpo o mente, sono evidenziate nella Seconda Parte dell'*Ethica*, nel quale il dispositivo del 'Dio sotto un certo aspetto' rende 'reale' e 'parte' della potenza divina sia le passioni dell'uomo che le azioni, nonché la conoscenza a partire dal punto di vista particolare del singolo. Questa logica si fonda sulla natura compositiva dell'individuo che è invece assente nei primi scritti, mentre quanto rimane costante è la concezione della *natura naturans-natura naturata* ossia di Dio come *causa immanens*.

L'analisi dei due termini *individuum* e *relatio*, nelle loro diverse accezioni e varianti («entità indivisibile» per *individuum* nella *Korte Verhandeling* e *respectus, refero, entia*

rationis per la *relatio*) all'interno del pensiero di Spinoza, ci permette di sondare questa connessione tra fisica e logica, che il filosofo olandese condivide con Descartes ma che al contempo assume sin dall'inizio con un obiettivo differente. Nel *Tractatus de intellectus emendatione* l'unica occorrenza della parola *individuum* compare in un contesto etico, nel quale, pur denunciando la relatività delle nozioni di «bene» e «male», «perfetto» e «imperfetto», Spinoza afferma la necessità, per via dell'«humana imbecillitas», di concepire una natura umana «molto più stabile» della propria e ci concepirla come una «perfezione».

3. INFANZIA E DISTINZIONE

On voit alors que la métaphysique de Spinoza n'ignore pas, contrairement à une critique que lui adresse Hegel, la question de la généalogie de la raison. Loin de poser cette dernière dans une sorte d'éternité où tout lien avec l'histoire est rompu, il établit au contraire un parallèle entre le passage de la «non-raison» à la raison et celui du passage de la dépendance à la liberté.

Tout son œuvre est en effet parcourue par la question de l'éducation.

Bernard Jolibert, *L'enfance au 17^e siècle* 1981

Le roi, même quand ce n'est pas un enfant, ne saurait avoir l'absolu de la force qu'il prétend posséder. Chaque roi, même adulte, n'est jamais très loin de la faiblesse de l'enfant. C'est donc, par un retournement radical, l'enfant roi qui est la meilleure image de la souveraineté, car il permet de saisir à la fois la faiblesse physique évidente des hommes et la puissance imaginaire des opinions qui font croire à leur pouvoir absolu.

Eric Méchoulan, *L'enfant-roi: une figure de l'imaginaire politique moderne* 2007¹

La Quinta Parte dell'*Ethica* di Spinoza, soprattutto a partire dalle proposizioni 20-21, è stata talvolta considerata dagli interpreti come una sezione discontinua, in rottura con il resto dell'opera, per il ruolo fondamentale che la *scientia* o *cognitio intuitiva* e l'*amor Dei intellectualis* vi giocano, senza però offrire soluzioni univoche al lettore che intenda dar conto del passaggio dall'esistenza temporale della durata del corpo e della mente alla prospettiva dell'eternità. Questa difficoltà ha portato con sé sia giudizi negativi sulla Quinta Parte, che fallirebbe nel compito di insegnarci qualcosa sulla via *per ardua*, sia riformulazioni delle parole spinoziane, al fine di renderle intelligibili e coerenti con la dottrina precedentemente esposta². Più numerosi sono, invece, i tentativi di lettura

¹ Bernard Jolibert 1981, *L'enfance au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, p. 89; Eric Méchoulan 2007, *L'enfant-roi: une figure de l'imaginaire politique moderne*, in Anne Defrance, Denis Lopez, François-Joseph Ruggiu 2007 (dir.), *Regards sur l'enfance au XVII^e siècle. Actes du colloque du Centre de recherches sur le XVII^e siècle européen, Bordeaux, 24-25 novembre 2005*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, p. 341.

² Cfr. Jonathan Bennett 1984, *A study of Spinoza's Ethics*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, pp. 372-375; Margareth Wilson 1996, *Spinoza's theory of knowledge*, in Don Garrett (ed.), *The Cambridge companion to Spinoza's 'Ethics'*, Cambridge, Cambridge UP, pp. 89-141. Jonathan Bennett liquida, senza remora alcuna, quelle che chiama «le ultime tre dottrine» dell'*Ethica* e, con esse, la seconda metà della Parte Quinta: questa sarebbe di nessun valore, incapace qual è di insegnarci alcunché («this part of the *Ethics* has

che, pur valutandone accuratamente la specificità, hanno dimostrato la stretta connessione dell'ultimo libro dell'*Ethica* con la deduzione della mente quale *idea corporis* della Seconda Parte e con la dinamica della passività e dell'attività illustrata nella Parte Terza e Quarta dell'*Ethica*³. Inscrivendoci in questa seconda prospettiva, vorremmo far notare come siano quei luoghi della Quinta Parte in cui si fa preciso riferimento a questioni lasciate precedentemente in sospeso ad offrire informazioni utili per affrontare il problema dell'eternità della mente umana, oggetto peculiare della Parte Quinta. Nelle pagine che seguono ci occupiamo, in effetti, di uno di questi luoghi: lo scolio della proposizione 39, che è legato allo scolio precedente e, attraverso di esso, ai temi dell'infanzia, del mutamento e della morte già affrontati nella Quarta Parte⁴. L'elemento che connette questi passaggi è il riferimento all'unione 'Mente-Corpo' che

nothing to teach us and is pretty certainly worthless», p. 372), mentre la teoria dell'eternità della mente non sarebbe altro che un nonsenso («we should say openly that Spinoza is talking nonsense», p. 373); Margaret Wilson, inoltre, sebbene dichiara di non condividere il giudizio degli studiosi che concepiscono la seconda metà della Quinta Parte come un corpo staccato e non ben integrato con il resto dell'opera, ritiene di dover emendare la chiusa di *Eth V*, 20 schol. (G II, 294) – che preannuncia la trattazione della durata della mente senza relazione al corpo – sostituendo «durata della Mente (*ad Mentis durationem*)», con «realtà della mente» e aggiungendo l'espressione «durata del Corpo» laddove in originale è semplicemente «senza relazione al Corpo (*sine relatione ad Corpus*)»: «[...] the reality of the mind without respect to the duration of the body», p. 129. La riformulazione posta in essere dalla studiosa si basa forse su un fraintendimento del significato del concetto di durata, non assimilabile a quello di tempo. Del resto, la Wilson è stata preceduta da Willem Meijer e Charles Appuhn, che hanno proposto la seguente modifica «senza relazione all'esistenza del corpo», riprendendo la formula di *Eth V*, 40 schol. (G II, 306), cfr. Pierre-François Moreau 2006, *Problèmes du spinozisme*, Paris, Vrin, p. 65, e l'intero paragrafo *Le matérialisme* dedicato a *Eth V*.

³ Cfr. Cristina Santinelli 2000, *Mente e corpo. Studi su Cartesio e Spinoza*, Urbino, QuattroVenti, pp. 221-259; ci limitiamo qui a citare solo alcune monografie dedicate alla Parte V che escludano soluzioni misticheggianti o aporetiche: Paolo Cristofolini 1987, *La scienza intuitiva*, Napoli, Morano (ora nella nuova edizione del 2009 Pisa, ETS); P.-F. Moreau 1994, *Spinoza. L'expérience et l'éternité. Recherches sur la constitution du système spinoziste*, Paris, PUF; Chantal Jaquet 1996, «*Sub specie aeternitatis*». *Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Paris, Kimé; Giuseppe D'Anna 2002, «*Uno intuitu videre*». *Sull'ultimo genere di conoscenza in Spinoza*, Milano, Ghibli; il volume collettaneo a cura di Filippo Del Lucchese e Vittorio Morfino 2003, *Sulla scienza intuitiva in Spinoza. Ontologia, politica, estetica*, Milano, Ghibli; Patrizia Pozzi 2012, *Visione e parola. Un'interpretazione del concetto spinoziano di «scientia intuitiva»*. *Tra finito e infinito*, Milano, Franco Angeli.

⁴ Cfr. *Eth IV*, præf., pr. 38 e pr. 39 schol. (G II, 208-209, 239-240); *Eth V*, pr. 38 dem. schol. e pr. 39 dem. schol. (G II, 304-305). Su questi temi ha lavorato a lungo François Zourabichvili, soprattutto in 2002 *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, Paris, PUF, ma si veda anche, sul concetto di 'forma', lo studio: 2002, *Spinoza. Une physique de la pensée*, Paris, PUF; trad. it. di F. Bassani, *Spinoza. Una fisica del pensiero*, Mantova, Negretto, 2012.

costituisce l'essere umano: in particolare, la specificità di quest'unione, dipendente dalla notevole complessità del corpo umano, oggetto della mente umana⁵. Il nostro obiettivo d'indagine coinvolge solo parzialmente il campo interpretativo in cui situare la dottrina dell'eternità della mente; prima di tutto, infatti, ci interessa mostrare in quale misura è possibile riformulare il concetto di 'forma' e di 'essenza' del modo finito o di una cosa singolare, in relazione ai rapporti tra individuo e collettività, alla loro formazione e dissoluzione, mediante l'approfondimento di una questione che proprio nel corso del Seicento andava acquisendo una nuova fisionomia: l'infanzia.

3.1. «Né impulso nell'anima né forma riconoscibile nel corpo»

Per Philippe Ariès, la raffigurazione in immagini del bambino, nel Seicento olandese, testimonierebbe un sentimento dell'infanzia completamente nuovo, sviluppatosi tra il secolo XVI e la fine dell'*Ancien Régime*, dopo un lungo periodo di silenzio, negligenza, disconoscimento⁶. Lo storico e demografo francese, che ha inaugurato nel 1960 le ricerche sull'«*enfant* del passato», si muove tra documenti iconografici, pubblicazioni che parlano di scuola, di letteratura, di religione, di diari d'infanzia, trascurando per lo più testi di teologia, pedagogia teorica, filosofia, con poche eccezioni, come gli *Essais* di Montaigne. Descartes è richiamato soltanto per la sua formazione intellettuale nel collegio dei Gesuiti di La Flèche. Sarà il filosofo dell'educazione Georges Snyders, pochi anni dopo, a colmare in parte la lacuna delle fonti del primo⁷.

Nonostante siano seguiti dibattiti tesi a relativizzare l'idea di un'inesistenza del *sentiment de l'enfance* prima del Seicento⁸, l'Ariès ci consegna, ad ogni modo, un

⁵ Cfr. *Eth* II, 13 cor. e schol. (G II, 96-97).

⁶ Philippe Ariès 1960, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, Plon; trad. it. di Maria Garin, *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1994⁴ (1968). Cfr. Egle Becchi 2010, *Il bambino di ieri: breve storia di una storiografia*, «Studi sulla formazione» 13 (1), pp. 7-21.

⁷ Georges Snyders 1965, *La pédagogie en France aux XVII et XVIII siècles*, Paris, PUF.

⁸ Cfr., oltre il già citato testo di Egle Becchi, le cui tesi sono approfondite nel manuale sulla storia dell'infanzia in Occidente scritto con Dominique Julia (1996 *Storia dell'infanzia. Dall'antichità al Seicento*,

quadro concettuale che rimane ancora oggi inalterato in alcune linee di fondo, segnalando nel XVII secolo l'insorgere di un atteggiamento sempre più moralizzante nei confronti dell'infanzia, ereditato dalle esperienze pedagogiche dei collegi o internati dei Gesuiti e delle scuole di Port-Royal⁹. Nello stesso periodo, accanto all'iconografia religiosa, si attestano scene di pittura aneddotica, soprattutto in Olanda, che trasformano le età della vita delle allegorie medievali in «pretesti per dipingere immagini della vita di famiglia», nelle quali il ritratto del bambino diviene essenziale¹⁰.

A partire da Philippe Ariès, le indagini sul Seicento dal punto di vista della storia delle mentalità segnalano due atteggiamenti peculiari nei confronti dell'infanzia: da un lato, la prima età della vita è colta come «una parentesi priva di rilievo» e trattata con indifferenza, per via della sua fragilità; dall'altro, si palesa una rinnovata percezione dell'esistenza del bambino, la cui costitutiva debolezza esige, invece, cura e attenzione particolari¹¹. Per Snyder l'ambiguità della nozione di infanzia nel XVII secolo è rinvenibile nel sentimento dell'innocenza che si riconosce all'*enfant*, sebbene quest'ultimo sia frequentemente descritto con tratti di mancanza e di privazione, gli

vol. 1, Roma-Bari, Laterza), Alain Renaut 2002, *La Libération des enfants. Contribution philosophique à une histoire de l'enfance*, Paris, Bayard, che deve parte della discussione sul 'sentimento dell'infanzia' a John Boswell 1988, *The kindness of strangers: The abandonment of children in Western Europe from late antiquity to the Renaissance*, New York, Pantheon books.

⁹ La 'spiritualizzazione' dell'infanzia allontanava di fatto gli autori cristiani dall'infanzia reale e la via dell' 'anti-natura' era quella prescelta dalla letteratura edificante della Compagnia di Gesù, prima, e da Port-Royal poi, cfr. Éric Suire 2007, *Les avatars d'un thème hagiographique. Le puer senex dans la littérature édifiante*, in Anne Defrance et al., *Regards sur l'enfance au XVIIe siècle*, cit., pp. 149-169: 169.

¹⁰ Philippe Ariès, *Padri e figli*, cit., p. 411. Anche Bernard Jolibert riconosce la produttività di alcune tesi di Ariès, per lo più integrando il quadro teorico del predecessore, cfr. 1981 *L'enfance au XVIIe siècle*, cit., pp. 7-8; p. 59. L'Ariès del 1960, così attento e appassionato alle fonti iconografiche, cita il pittore olandese Gabriel Metsu, ma non il quadro che sarà poi, nella letteratura successiva, il simbolo della moderna attenzione per l'infanzia, *The sick child/Il bambino malato* (1660 ca.), Rijksmuseum, Amsterdam. Per una discussione complessiva del caso particolare dell'Olanda del Seicento, si rinvia al saggio di Els Kloek 2003, *Early modern childhood in the Dutch context*, in Willem Koops, Michael Zuckerman (eds.), *Beyond the century of the child. Cultural history and developmental psychology*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, pp. 43-60, dove è possibile trovare una buona bibliografia di riferimento, inerente il contesto socio-politico e l'utilizzo della pittura per interpretare l'infanzia (tra gli altri, si segnalano gli studi di Simon M. Schama, Margherita F. Durantini).

¹¹ P. Ariès, *Padri e figli*, cit., p. 39.

stessi tratti che ritroviamo anche nelle pagine di Descartes¹². L'opinione più diffusa, resa celebre dalle parole di Montaigne, è che i bambini fossero privi di forma dell'anima e moto riconoscibile del corpo, segnati da un cambiamento continuo che ne rendeva difficile l'identificazione¹³. Dal Medioevo al tardo Cinquecento, lo schema scolastico avrebbe perpetuato l'idea dell'uomo numericamente uno quanto al corpo, sebbene questo si modifichi e cresca dall'infanzia all'età adulta, mentre il bambino, essere umano 'incompiuto', risulterebbe dotato di ragione solo in potenza. Descartes, che pure rompe parzialmente con questo schema assimilando il bambino all'adulto quanto al possesso della ragione, non cessa di vedere l'infanzia in un'ottica negativa: l'*enfant* è incapace di servirsi correttamente della facoltà razionante e l'età infantile, soggetta a istinti e insegnamenti spesso contrastanti, getta un'ombra di errore e falsità sull'intera esistenza umana¹⁴. La stessa e identica ragione caratterizza il bambino e l'adulto, per Descartes: il primo, però, è troppo offuscato dai sensi per poter giudicare in maniera razionale¹⁵.

¹² Georges Snyders, *La pédagogie en France*, cit., p. 204. Per Francesca Bonicalzi l'infanzia in Descartes suscita «inquietudine» più che «mancanza» cfr. 1998 *A tempo e luogo. Infanzia e inconscio in Descartes*, Milano, Jaca Book, p. 19, p. 57, pp. 191-192. Per Éric Suire 2007, *Le puer senex dans la littérature édifante*, cit., l'adolescenza generava inquietudine nella rappresentazione cristiana dell'*enfant*.

¹³ Michel de Montaigne, *Essais* II, cap. 8, trad. it. di Fausta Garavini, con testo francese a fronte e note a cura di André Tournon, *Saggi*, Milano, Bompiani, 2012, pp. 684-687: «[...] i bambini appena nati [...] non hanno né impulso nell'anima né forma riconoscibile nel corpo per rendersi amabili». Le tesi di Montaigne sull'infanzia differiscono pre- e post- le guerre civili francesi degli anni 1570-1580, cfr. Eugenio Garin 1957, *L'educazione in Europa 1400-1600: problemi e programmi*, Bari, Laterza, pp. 99 ss.

¹⁴ Cfr. *Discours de la méthode* II, AT VI (1902), 13, trad. it. a cura di B. Widmar, *Opere filosofiche*, Torino, UTET, 1969 p. 140: «E pensavo ancora che per il fatto che tutti noi siamo stati bambini prima di essere uomini e per lungo tempo abbiamo dovuto essere guidati dai nostri istinti e dai nostri precettori, soventi contrari gli uni agli altri, senza che né gli uni né gli altri, forse, ci consigliassero sempre per il meglio, è quasi impossibile che i nostri giudizi siano puri ed inattaccabili, come sarebbero stati se avessimo avuto l'intero uso della nostra ragione dal momento della nascita e ci fossimo fatti guidare sempre da essa».

¹⁵ Georges Snyders, *La pédagogie en France*, cit., pp. 202-204. Cfr. Descartes, *Principia philosophiae* I, AT VIII (1905), 5 e 35, trad. it. cit., p. 603 e p. 633: «Poiché siamo nati bambini e abbiamo dato giudizi variabili sulle cose sensibili prima che avessimo l'intero uso della ragione, siamo allontanati dalla conoscenza vera da molti pregiudizi» e «La causa principale dell'errore proviene dall'infanzia» (art. 71); cfr. anche art. 47.

3.1.1. «Padri e figli» allo specchio nell'*Ethica* di Spinoza

Sebbene gli studi sull'infanzia non menzionino Spinoza¹⁶, le opere del filosofo olandese presentano diversi riferimenti a questo tema, nell'aspetto che più interessava Ariès, quello dell'atteggiamento degli adulti nei confronti dei più piccoli: l'*Ethica*, ad esempio, si pronuncia sull'educazione tradizionale in seno alla famiglia, invitando l'uomo e la donna unitisi in matrimonio ad una saggia gestione della prole¹⁷. In generale, inoltre, la pratica dell'*educatio* è tenuta in alta considerazione¹⁸. Indicazioni pedagogiche sono spesso rintracciabili in contesti polemici, come quello in cui si legge di «genitori che sono soliti incitare i figli alla virtù soltanto con lo stimolo dell'Onore e dell'Invidia», concorrendo, in tal modo, alla formazione di uomini «proclivi all'Odio e all'Invidia»¹⁹. Attraverso lodi e rimproveri padri e madri producono inoltre pratiche consuetudinarie, che determinano nei figli l'automatico insorgere di affetti tristi in associazione ad atti giudicati *cattivi* e l'attivazione di affetti gioiosi a seguito di un agire considerato *retto*²⁰. Contro coloro che «hanno imparato a criticare gli uomini, biasimarne i vizi [...] e indebolire gli animi», l'appendice della Parte IV esorta a

¹⁶ Ma gli studi filosofici sull'infanzia si stanno lentamente accorgendo della necessità di considerare anche il pensiero di Spinoza, cfr. Anthony Krupp 2009, *Reason's Children: Childhood in Early Modern Philosophy*, Lewisburg, Bucknell University Press, che ammette: «the most significant lacuna is an examination of the works of Baruch Spinoza» e si ripromette di lavorare sull'atteggiamento del filosofo olandese nei confronti dell'infanzia, p. 190.

¹⁷ Cfr. *Eth* IV, app., c. 20 (G II, 272). In particolare, il riferimento è all'uomo e alla donna il cui amore ha come causa precipua la libertà dell'animo e il cui desiderio di unione dei corpi ha come causa non solo la bellezza, ma anche l'amore di procreare i figli, educandoli con sapienza. Inoltre, Spinoza cita espressamente l'amore per i figli, in *Eth* III, 56 schol. (G II, 186) e in *Ep* 17 (G IV, 77).

¹⁸ Cfr. *Eth* IV, c. 9: compito di notevole arte e ingegno per l'uomo guidato da ragione è quello di educare gli uomini affinché riescano a vivere secondo il governo della ragione (G II, 269). Cfr. *KV* II, cap. 6, § 7 in cui si parla di educare (*kwerken*) al 'perfezionamento' come la cosa migliore e più utile per ogni uomo. Nel *TIE* par. 15 (G II, 9) la possibilità dell'uomo di conseguire il sommo bene insieme agli altri individui (ossia, l'acquisizione di una natura tale da conoscere l'unione della mente con Dio e goderne insieme agli altri) dipende anche dalla formazione e dall'applicazione di una dottrina relativa all'educazione dei fanciulli (*Doctrina de puerorum Educatione*), nonché da una filosofia morale.

¹⁹ Cfr. *Eth* III, 55 schol. (G II, 183). La traduzione dell'*Ethica*, leggermente modificata qui e in seguito, è citata dall'edizione a cura di E. Giancotti, *Etica. Dimostrata con Metodo Geometrico*, Roma, Editori Riuniti, 2004⁴ (1988), p. 212.

²⁰ *Eth* III, def. aff. 27 expl. (G II, 197).

rafforzare gli animi e a insegnare le virtù. Di probabile origine terenziana è il riferimento ai fanciulli o adolescenti (*pueri vel adolescentes*) che:

non sapendo sopportare con animo equo i rimproveri dei genitori (*parentum jurgia aequo animo ferre nequeunt*), vanno a fare il soldato e preferiscono i disagi della guerra e il dominio della tirannide alle comodità domestiche e alle ammonizioni paterne, e patiscono l'imposizione di qualunque peso pur di vendicarsi dei genitori²¹.

Possiamo chiederci se i *pueri vel adolescentes* siano incapaci di «sopportare con animo equo i rimproveri» a causa della loro natura: quest'unico passo, però, non consente di offrire una risposta univoca ad un simile interrogativo e nell'*Ethica* non ci sono altre occorrenze dell'*adolescens* che ci aiutino a dirimere la questione; Spinoza, però, si esprime in diverse occasioni a proposito del *puer* e dell'*infans*.

In particolare, vi è un passo in *Eth III*, 32 schol. che sembra contrastare con quello appena richiamato sull'incapacità di reggere con *aequo animo* le direttive parentali: qui il corpo del *puer* viene detto trovarsi come in continuo equilibrio (*corpus continuo veluti in aequilibrio*), partecipando di una sorta di 'fluttuazione imitativa', che porta i bambini a piangere o ridere appena osservino gli altri piangere o ridere, in un susseguirsi di immagini delle cose o affezioni del loro stesso corpo, senza che ve ne sia una predominante²². L'opposizione dell'adolescente nei confronti dei genitori in questo caso scompare a favore di un rispecchiamento, da parte del bambino, degli altrui affetti e comportamenti: la comunanza tra *pueri* e *adolescentes* di *Eth IV*, app., c. 13 si spezza. Altre occorrenze possono indirizzarci verso un chiarimento del contesto. Il *puer* compare in precedenza in *Eth II*, 44 schol. ancora una volta legato a una *fluctuatio*, quella dell'immaginazione, che sta alla base della contemplazione delle cose come

²¹ *Eth IV*, app., c. 13 (G II, 270; *Etica* cit., p. 285). Cfr. Omero Proietti 1985, «*Adulescens luxu perditus*». *Classici latini nell'Opera di Spinoza*, «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», 77 (2), pp. 210-257, in part. pp. 230-233.

²² *Eth III*, 32 schol. e pr. 31 (G II, 165); Spinoza introduce la *fluctuatio animi* nello schol. della pr. 17, ma di fluttuazione dell'animo si parla anche nella pr. 31 di *Eth III*.

contingenti²³. In *Eth* II, 49 schol., inoltre, Spinoza prende nuovamente ad esempio un fanciullo che immagina un cavallo senza percepire nient'altro che possa escludere l'esistenza di quell'oggetto²⁴. Lo stesso scolio associa i *pueri* agli *stulti* e *vesani*, in una lista destinata ad allungarsi in *Eth* III, 2 schol.:

[...] l'esperienza mostra (*experientia docet*) abbondantemente che gli uomini non hanno nulla meno in loro potere quanto la loro lingua e nulla possono meno quanto moderare i propri appetiti [...]. In verità, se non avessimo sperimentato che facciamo molte cose delle quali poi ci pentiamo (*paenitet*) e che spesso, quando siamo combattuti da affetti contrari (*contrariis affectibus conflictamur*), vediamo il meglio, ma seguiamo il peggio (*meliora videre, et deteriora sequi*), nulla impedirebbe di credere che facciamo tutto liberamente. Così, il neonato (*infans*) crede di appetire liberamente il latte, il fanciullo (*puer*) trascinato dall'ira vuole la vendetta e il timido (*timidus*) la fuga. Inoltre, l'ebbro (*ebrius*) crede di aver detto in base ad una libera decisione della Mente cose che, successivamente, da sobrio, avrebbe voluto aver taciuto: parimenti il folle (*delirans*), la ciarliera (*garrula*), il fanciullo (*puer*) e moltissimi di questa pasta [...]; così che la stessa esperienza non meno chiaramente che la ragione insegna (*ipsa experientia non minus clare, quam ratio doceat*) [...] che le decisioni della Mente non sono altro che gli stessi appetiti che, perciò, variano in corrispondenza della varia disposizione del Corpo²⁵.

Infans, puer, timidus, ebrius, delirans, garrula sono tutte figure dominate da un impulso preponderante: il *puer* corrisponderebbe a quei *pueri vel adolescentes* eccessivamente impazienti che farebbero di tutto pur di vendicarsi dei genitori; l'*infans* sembra invece identificare l'uomo nei primi anni dell'infanzia, come conferma *Eth* V, 6

²³ *Eth* II, 44 schol. (G II, 125-126).

²⁴ *Eth* II, 49 schol. (G II, 134). Si veda Lee Spruit, Pina Totaro 2011 (eds.), *The Vatican manuscript of Spinoza's «Ethica»*, Leiden-Boston, Brill, p. 166 per quanto riguarda «equum» in «concipiamus puerum, equum imaginantem», al posto di «equum alatum» dell'ed. Gebhardt. Paolo Cristofolini ristabilisce la lezione dell'*OP* nell'ed. critica dell'*Etica* (2010, Pisa, ETS) e, in precedenza, nell'articolo del 2008, *Piccole chiose al testo dell'«Ethica»*, «*Historia philosophica*», 6, pp. 131-139, facendo rilevare la natura di oggetto culturale del 'cavallo alato', quale prodotto dell'«immaginario storicamente stratificato», per questo assente dalle fantastiche attribuibili al *puer*.

²⁵ *Eth* III, 2 schol. (G II, 143; *Etica* cit., p. 176). Cfr. anche *Ep* 58 a Schuller (G IV, 266-267).

schol., sottolineando quell'incapacità di parlare, camminare e ragionare del neonato che lo costringe a vivere «per tanti anni quasi inconsapevole di sé»²⁶.

Prima di affrontare *Eth V*, 6 schol. assieme a *Eth IV*, 39 schol. ed *Eth V*, 39 schol., in cui Spinoza delinea il rapporto dell'infanzia con l'età adulta, la vita e l'eternità della mente, dobbiamo cercare di organizzare i dati a nostra disposizione circa una *eventuale* concezione spinoziana del bambino.

3.2. Il *puer* tra contingenza, immaginazione e memoria

Occorre notare, innanzitutto, il ruolo che il *puer* svolge nelle due occorrenze della Seconda Parte dell'*Ethica*, allorché è evocato a sostegno dei teoremi sul funzionamento dell'immaginazione e della memoria. Entrambi gli scolii rimandano alla pr. 17 con il suo cor. e alla pr. 18, che presuppongono a loro volta la trattazione della natura dei corpi successiva a *Eth II*, pr. 13. La mente immagina in corrispondenza del processo fisiologico che si attiva nell'incontro tra i corpi esterni e il corpo umano, le cui parti fluide sono determinate da quelli a urtare spesso le parti molli, modificandone le superfici. Ogniqualevolta le parti fluide del corpo umano entrano in contatto con le superfici mutate, nel loro moto spontaneo, sia il corpo che la mente – un solo e medesimo individuo che si può concepire simultaneamente sotto i due diversi attributi del pensiero e dell'estensione²⁷ – sono disposti in modo tale da implicare l'esistenza del corpo esterno, considerato come presente anche se non più effettivamente esistente²⁸. Come la capacità di ritenere le vestigia o le tracce dei corpi esterni, ossia la capacità di essere affetti e disposti (*afficitur, disponiturque*), è una potenza del corpo umano, così la corrispettiva capacità di contemplare oggetti esterni non più presenti è una potenza

²⁶ *Eth V*, 6 schol. (G II, 285; *Etica* cit., p. 297).

²⁷ *Eth II*, pr. 7 schol.; *Eth II*, pr. 21 schol.; *Eth III*, pr. 2 schol.

²⁸ Cfr. *Eth II*, post. 5, 17 cor., dem. e schol. (G II, 102-103 e 105-106).

della mente, le cui immaginazioni, in sé considerate, «non contengono nulla di erroneo»²⁹.

Data la sua grande complessità, il corpo umano può inoltre essere affetto simultaneamente da molteplici corpi, che verranno quindi associati nell'immaginazione-ricordo: la memoria è infatti *una concatenatio idearum*, una concatenazione delle idee che implicano la natura del corpo esterno secondo l'ordine e la concatenazione delle affezioni del corpo umano. Da un lato, dunque, abbiamo il processo di costituzione dell'immagine di una cosa, dall'altro, invece, si definisce il meccanismo associativo della memoria, che richiede sia l'attitudine a percepire più cose simultaneamente, sia la disposizione a congiungere e concatenare le immagini secondo un certo ordine, dipendente dalla *consuetudo* e dall'abitudine³⁰.

Il *puer* di *Eth* II, 44 schol. viene chiamato in causa per esemplificare quella caratteristica dell'immaginazione che, come memoria, lega i ricordi secondo successione e associazione, operando in maniera contingente e senza certezza: si suppone, infatti, un caso specifico, quello della successione 'temporale' che rimane costante e che si iscrive nell'attività mnestica del corpo e della mente, mentre l'uno dei soliti oggetti associati si alterna ad un altro (Giacomo si sostituisce al consueto Simeone, nell'esempio), comparso almeno una volta, e alle medesime condizioni, nel campo visivo del fanciullo. La serie degli oggetti associati a un determinato momento della giornata risulta alterata, lasciando il posto ad una immaginazione fluttuante tra l'una e l'altra cosa (o Giacomo o Simeone, in relazione all'ora vespertina)³¹.

²⁹ *Eth* II, 17 schol. (G II, 106; *Etica* cit., p. 142). Cfr. *Eth* II, 18 dem.: «la Mente (per 17 cor.) immagina un certo corpo perché il Corpo umano è affetto dalle vestigia di un corpo esterno e disposto nello stesso modo in cui è affetto quando alcune sue parti sono state spinte dallo stesso corpo esterno» (G II, 106; *Etica* cit., pp. 142-143). Cfr. *Eth* III, post. 2: «retinere objectorum impressiones» (G II, 140).

³⁰ *Eth* II, 18 schol. (G II, 107).

³¹ Cfr. *Eth* II, 44 schol.: «Supponiamo dunque che un fanciullo (*puerum*) abbia visto ieri per la prima volta (*prima vice*) al mattino presto Pietro, poi a mezzogiorno Paolo, e di sera Simeone, e oggi di nuovo al mattino Pietro [...]» (G II, p. 125-126; *Etica* cit., pp. 159-160). Su 'temporale': «immaginiamo anche il tempo [...] perché immaginiamo che alcuni corpi si muovono più lentamente, o più celermente di altri [...]» (*ibidem*). Cfr. l'analisi di Laurent Bove 1996, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris,

Perché è il *puer* ad essere utilizzato qui come paradigma e non più il soldato o il contadino di *Eth II*, 18 schol.? La diversità delle loro *consuetudines*, delle loro esperienze, delle loro attività e, dunque, delle maniere in cui hanno collegato *vestigia* e *impressiones*, dispongono il *miles* e il *rusticus* a produrre concatenazioni differenti in rapporto alla medesima traccia, segno, od oggetto. Quello che interessa Spinoza è, invece, la considerazione di una funzione conoscitiva presa isolatamente, evitando di entrare nel merito degli aspetti affettivi – e costitutivi dell'identità individuale – della memoria³². Accertiamoci, allora, se l'esempio del *puer* messo in scena in *Eth II*, 49 schol. vada o meno nella stessa direzione:

concepriamo un ragazzo (*puerum*) che immagina un cavallo e non percepisca nient'altro. Poiché questa immaginazione implica l'esistenza del cavallo (per 17 schol.) e il ragazzo non implica alcunché che tolga l'esistenza del cavallo, egli contemplerà necessariamente il cavallo come esistente; né potrà dubitare della sua esistenza, sebbene non sia certo di essa³³.

All'inizio di questo lungo scolio, che chiude la Seconda Parte dell'*Ethica*, Spinoza constata come la fluttuazione dell'immaginazione si verifichi quando ci sono cause che fanno dubitare dell'esistenza dell'oggetto percepito, riferendosi implicitamente al *puer* di *Eth II*, 44 schol. In *Eth II*, 49 schol., il modello del ragazzo (*puer*) che percepisce il cavallo e null'altro compare a supporto della dimostrazione sulla natura affermativa dell'idea. Non c'è modo per escludere l'oggetto percepito dalla mente, sia esso il cavallo o il cavallo alato, se non mediante l'intervento di un'idea che, unita all'immagine dell'oggetto, ne estrometta l'esistenza o faccia emergere l'inadeguatezza della percezione stessa. Ancora una volta, il fanciullo assolve una funzione chiarificatrice dei meccanismi immaginativi della mente. A rafforzare il caso esplicitato

Vrin; trad. it. di F. Del Lucchese, *La strategia del «conatus». Affermazione e resistenza in Spinoza*, Milano, Ghibli, 2002, pp. 31-58.

³² Cfr. Roberto Bordoli 1994, *Memoria e abitudine. Descartes, La Forge, Spinoza*, Milano, Guerini e Associati, p. 109.

³³ *Eth II*, 49 schol. (G II, 134; *Etica* cit., p. 167).

dal *puer* si aggiunge poi l'esperienza quotidiana del dormiente che sogna e 'afferma' quanto percepisce nel sonno. L'affermazione è infatti la forma di qualsiasi idea e l'immaginazione della mente, considerata in sé, non implica errore, poiché «la Mente non cade in errore per il fatto che immagina; ma soltanto in quanto la si considera priva dell'idea che esclude l'esistenza di quelle cose che immagina come a sé presenti»³⁴.

Non possiamo trascurare, allora, il contesto più generale di questo scolio, che intende negare la dottrina delle facoltà sul libero volere della mente. In effetti, il *puer* compare una seconda volta nella replica alla quarta obiezione ipotizzata da Spinoza, che concerne la libera volontà e mobilita l'apologo dell'asina di Buridano. Certamente, stando all'esempio del cavallo e del fanciullo, un uomo che, come l'asina, sia posto in un 'equilibrio' percettivo, ossia non percepisca che fame e sete, insieme a del cibo e a una bevanda ugualmente distanti da sé, non si troverebbe nelle condizioni di affermare alcun'altra percezione o idea e perirebbe. Spinoza sembra intendere che un uomo non può ritrovarsi in circostanze simili, se non eccezionalmente, mentre il suicida e «i fanciulli, gli stolti, gli insani» non paiono distanziarsi poi molto dal modello di 'equilibrio' di una percettività limitata e 'frammentaria'³⁵.

Nella Seconda Parte abbiamo dunque un utilizzo apparentemente duplice della figura del *puer*, che da un lato è d'ausilio alla spiegazione dello specifico funzionamento della meccanica immaginativa in un'ottica esplicativa della potenza umana allorché immagina e ricorda, mentre dall'altro svolge una funzione di contrasto rispetto a quella stessa potenza, poiché sembra mancare di alcune necessarie caratteristiche che si accompagnano alla grande complessità del corpo umano descritta nel 'trattatello di fisica'³⁶.

³⁴ *Eth* II, 49 schol. rimanda a 17 schol. (G II, 106; *Etica* cit., p. 142).

³⁵ Giacotti, *op. cit.* (p. 394, n. 132) segnala come Wolfson riconosca nell'espressione spinoziana «i fanciulli, gli stolti, gli insani» una frase stereotipa talmudica sull'agire in maniera 'irresponsabile', cfr. H.A. Wolfson 1934, *The philosophy of Spinoza. Unfolding the latent process of his reasoning* vol. 2, Cambridge Mass., Harvard University Press, pp. 178-179.

³⁶ Per Laurent Bove il bambino è il modello epistemologico del comportamento umano (inteso come *vulgus*), cfr. *op. cit.*, p. 105.

Nei postulati del ‘trattatello’ il corpo umano è presentato infatti come affetto e disposto in moltissimi modi, capace di muovere e disporre i corpi esterni *plurimis modis*. Per *Eth II*, pr. 14: «La Mente umana è atta a percepire moltissime cose, e tanto più atta quanto più il suo corpo può essere disposto in molti modi»³⁷. Più in generale, lo scolio di *Eth II*, pr. 13 ci dice che:

quanto un certo Corpo è più atto degli altri a fare oppure a patire simultaneamente una pluralità di cose (*ad plura simul agendum vel patiendum*), tanto la sua Mente è più atta delle altre a percepire simultaneamente una pluralità di cose (*ad plura simul percipiendum*); e quanto più le azioni di un solo corpo dipendono soltanto dallo stesso e quanto meno gli altri corpi concorrono con esso nell’agire, tanto è più atta la sua mente a capire distintamente³⁸.

Il fanciullo di *Ethica II*, invece, sebbene in 44 schol. percepisca e connetta insieme (*simul*) due serie di oggetti, associando le immagini in base alla frequenza delle affezioni, permane nel dubbio, immaginando «jam hunc, jam illum», ossia in maniera disgiuntiva, ed è affiancato, in 49 schol., dal suicida, dagli stolti e dai pazzi³⁹. In 44 schol., la produzione concreta dell’impressione di contingenza si dimostra attraverso l’esempio del bambino, che congiunge gli oggetti in due associazioni di idee incompatibili tra di loro, subendo gli eventi o registrandone la comparsa senza conoscerne le cause, confondendo le serie invece di comprenderle «distintamente».

3.2.1. *Infans, puer, adolescens*: la ‘persistenza’ degli affetti e l’esperienza

Abbiamo sopra ricordato come *Eth III*, 2 schol. citi l’*infans* e il *puer* assieme al timido, all’ebbro, al folle e alla ciarliera, presentando una serie di argomenti contro il libero arbitrio in una discussione che ha un’evidente connessione con la confutazione

³⁷ *Eth II*, pr. 14 (G II, 103; *Etica cit.*, p. 139).

³⁸ *Eth II*, 13 schol. (G II, 97; *Etica cit.*, p. 134).

³⁹ *Eth II*, 44 schol. (G II, 126). Cfr. *Eth II*, 49 schol. (G II, 135; *Etica cit.*, p. 168).

della dottrina metafisica delle facoltà della mente di *Eth* II, 49 schol. La memoria riveste ancora una volta un ruolo determinante, poiché:

noi non possiamo fare nulla secondo una libera decisione della Mente, se non abbiamo la memoria della cosa stessa. Per esempio, non posso dire una parola se non la ricordo. D'altra parte, non è nel libero potere della Mente ricordare una cosa o modificarla⁴⁰.

Il neonato (*infans*) che crede di appetire liberamente il latte o il fanciullo (*puer*) trascinato dall'ira alla vendetta sono esempi che dimostrano l'impossibilità di contenere l'impulso cui si è determinati dalla disposizione del corpo. Il *timidus* è così chiamato poiché presenta una particolare propensione alla fuga, mentre l'*ebrius*, il *delirans*, la *garrula* e, ancora, il *puer*, credono di parlare in base ad una libera decisione della mente, ma sono spinti unicamente dal loro appetito e incapaci di trattenersi. Gli stessi tipi, *infans* e *puer* compresi, sono ripresi quasi in maniera identica nella lettera a Schuller nella quale Spinoza discute della *libera necessitas*⁴¹.

Ci pare, però, che il caso del neonato e quello del bambino possano essere separati dagli altri presi in esame in *Eth* II, 49 schol. e in *Eth* III, 2 schol., in primo luogo per mezzo di una semplice considerazione sui termini usati e in secondo luogo in forza delle ragioni teoriche addotte.

In effetti, ciò che è peculiare in questo scolio è che i tipi presi in esame sono tutti identificati da un affetto dominante. L'*infans* è, dal verbo latino *fari*, colui che non parla e che, per *Eth* V, 6 schol., «nescit loqui, ambulare, ratiocinari». Ariès ricorda che nei collegi del XVII secolo si utilizzavano indifferentemente *puer* e *adolescens*, senza particolare attenzione all'età: *adolescens* poteva essere riferito a un ragazzo di tredici anni come *puer* a uno di quindici⁴². Il latino di Spinoza, inoltre, si avvicina a quello classico, nel quale *infantia* è riferito alla prima età della vita (all'incirca fino ai sette

⁴⁰ *Eth* III, 2 schol. (G II, 144; *Etica* cit., p. 177).

⁴¹ *Ep* 58 a Schuller (G IV, 265-268).

⁴² Philippe Ariès, *Padri e figli*, cit., pp. 22-23.

anni), mentre *puer* sembra definire il bambino come categoria sociale, in relazione alla realtà politica e giuridica. La differenza tra *infans* e *puer* è simile a quella che sussiste tra *fari* e *loqui*: *fari* indica «un livello zero del linguaggio», mentre *loqui* sta per «un linguaggio organizzato»⁴³.

L'infante passa dall'articolazione dei suoni alla ripetizione delle espressioni restando tuttavia incapace di dare un ordine alle parole. Il bambino (*puer*), invece, crede di parlare per una libera decisione della mente, similmente al folle, alla ciarliera, all'ebbro. Sicuramente, dunque, il *puer* si appropria del linguaggio, ma soffre della stessa mancanza di ragione che definisce gli stolti, gli insani, i folli, con cui condivide l'incapacità di 'vedere il meglio'. Il bambino, come il suicida che soccombe alle cause esterne e a sé contrarie, è oltremodo dipendente dalle cose al di fuori di sé⁴⁴. Secondo *Eth* II, 29 schol., la mente che contempla «questo o quello» (*hoc vel illud*), possiede una conoscenza mutilata e confusa, poiché determinata dall'esterno o dalla fortuita comparsa degli eventi, mentre alla contemplazione di più cose simultaneamente, determinata dall'interno, è legata la conoscenza adeguata o chiara e distinta⁴⁵. In questo senso, il *puer* rappresenta la condizione di «tutti gli uomini», che «nascono ignari delle cause delle cose»⁴⁶. L'uomo dell'apologo dell'asina di Buridano è in una condizione di dipendenza dagli accadimenti che non sono in suo potere – come il fanciullo, lo stolto, il folle – e il volere, l'appetire che gli pertiene, non si estende al di là di quanto percepisce e conosce.

⁴³ Jean-Pierre Néraudau, *Il bambino nella cultura romana*, in Egle Becchi, Dominique Julia 1996 (a cura di), *Storia dell'infanzia. Dall'antichità al Seicento*, vol. 1, Roma-Bari, Laterza, pp. 30-60: 32-33. Néraudau segnala che degli *infantes* vi è menzione nei testi giuridici solo per regolare le manifestazioni pubbliche del lutto per bambini intorno ai tre anni di età. François Zourabichvili, in *Le conservatisme paradoxal*, riconosce a Pierre Macherey il merito di aver ravvisato la particolare attenzione spinoziana per il tema dell'infanzia, sebbene quest'ultima sia descritta da Macherey come un motivo *quasi patologico* che torna 'in maniera ossessiva' tra le pagine del filosofo, cfr. 1994-1998 *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, Paris, PUF, 5 voll. (in part. vol. 3, pp. 257-258; vol. 4, p. 252, n. 2; vol. 5, p. 71, n. 2).

⁴⁴ Cfr. *Eth* IV, 20 schol. (G II, 224). In *Eth* III, 2 schol: «meliora videre, et deteriora sequi» (G II, 143).

⁴⁵ *Eth* II, 29 schol. (G II, 114; *Etica* cit., p. 149).

⁴⁶ *Eth* I, app. (G II, 78; *Etica* cit., p. 117).

Vi è, però, una considerevole differenza tra l'*infans* o *puer* e gli altri tipi ai quali viene affiancato. Più avanti, Spinoza ci dice che gli uomini sono agitati dalle cause esterne in molti modi (*a causis externis multis modis agitari*) e soggetti a più affetti (*pluribus affectibus obnoxii*)⁴⁷. Eppure, vi sono anche «coloro nei quali un solo e stesso affetto persiste pertinacemente», a tal punto da credere di avere dinanzi un oggetto che non c'è. Gli affetti interessano per lo più una certa parte del corpo a preferenza delle altre e «trattengono la Mente così concentrata nella contemplazione di un solo oggetto che non può pensare ad altro».⁴⁸ Sebbene sia stato usato come esempio dei meccanismi immaginativi che stanno alla base del delirio e ai quali Spinoza riconosce un chiaro carattere patologico, il *puer* è difficilmente agito da passioni così violente. Per *Eth* III, 32 schol.:

sappiamo per esperienza che i bambini, poiché il loro corpo è come in continuo equilibrio, ridono o piangono per il fatto solo che vedono gli altri ridere o piangere; e qualunque cosa, inoltre, vedono fare agli altri desiderano subito imitarla e, infine, desiderano per sé tutte le cose da cui immaginano che gli altri traggano diletto⁴⁹.

Il *puer* è incostante e in balia dell'esterno, le sue percezioni sono accompagnate da affetti dominanti ma allo stesso tempo variabili, che si avvicendano senza conquistare una vera persistenza. I due scolii della Seconda Parte dell'*Ethica* descrivono l'immaginazione del bambino come altalenante tra una percezione e l'altra; il suo desiderio è eccitato dagli affetti e dalle azioni degli altri, mentre la descrizione delle sue passioni è incentrata su affezioni esteriori del corpo, quali il riso e il pianto⁵⁰.

⁴⁷ *Eth* III, 59 schol. (G II, 189) e *Eth* IV, 44 schol. (G II, 243).

⁴⁸ *Eth* IV, 44 schol. (G II, 243; *Etica* cit., p. 263); cfr. Alexandre Matheron (1969), 1988, che parla, a tal proposito, di una condizione di «monodeismo catastrofico», *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, p. 117.

⁴⁹ *Eth* III, 32 schol. (G II, 165; *Etica* cit., p. 196).

⁵⁰ Sulle affezioni esterne del corpo cfr. lo scolio di *Eth* III, pr. 59, verso la fine (G II, 189).

Come per le altre funzioni dell'immaginazione, anche l'*imitatio affectuum* viene illustrata con il ricorso all'esempio del *puer*⁵¹. L'*experientia* citata da *Eth* III, 2 schol., «che insegna non meno chiaramente della ragione», è nuovamente chiamata in causa quando si tratta di rivolgere l'attenzione *ad priores nostrae aetatis annos*, all'età fanciullesca⁵². L'esperienza diviene congettura in *Eth* IV, 39 schol., nel quale l'adulto non può credere o rammemorare di essere stato un *infans*. Contro una concezione moralistica dell'infanzia, in *Eth* V, 6 schol. l'*experientia* e la *ratio* ne attestano la condizione naturale e necessaria. Infine, i primi anni della nostra vita ritornano in *Eth* V, 39 schol., sotto forma di *vitae spatium*, all'interno di una riflessione su quello che possiamo chiamare l'*institutum vitae*⁵³.

Cerchiamo ora di completare il quadro già delineato con l'esame di questi ultimi tre importanti scolii, concentrandoci sulla memoria e l'abitudine in relazione alla natura del bambino e all'eternità della mente.

La fluttuazione dell'immaginazione e dell'animo è particolarmente invasiva nel fanciullo, per l'attrazione del *puer* nei confronti degli oggetti che si offrono ai suoi sensi e per il suo essere «adatto a pochissime cose, e dipendente al massimo da cause esterne (*ad paucissima aptum, et maxime pendens a causis externis*)», con una mente che, «considerata soltanto in sé, non è quasi consapevole di sé, né di Dio, né delle cose»⁵⁴.

⁵¹ Gli scolii in cui compare il modello del *puer* si fanno eco l'uno con l'altro, sviluppando neanche troppo sottotraccia un discorso sul funzionamento del corpo e della mente, in polemica con il volontarismo cartesiano. Sulla funzione paradigmatica degli scolii cfr. Gilles Deleuze 1968, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit; trad. it. di Saverio Ansaldi, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Macerata, Quodlibet, 1999, p. 271.

⁵² Cfr. *Eth* III, 2 schol. e *Eth* III, 32 schol. (G II, 143 e 165).

⁵³ Cfr. *Eth* IV, 39 schol., *Eth* V, 6 schol., *Eth* V, 39 schol. (G II, 240, 285, 305) e *TIE* par. 3 (G II, 5). P.-F. Moreau sottolinea i diversi ruoli che l'esperienza gioca nell'*Etica* e nei *Trattati*: conferma le dimostrazioni dell'ordine geometrico; costituisce una via d'accesso alle leggi universali nella configurazione peculiare di individui e popoli, cfr. *Spinoza. L'expérience et l'éternité* cit. Lorenzo Vinciguerra, commentando *Eth* IV, 39 schol., segnala la pratica spinoziana di contrapporre esempi tratti dall'esperienza, che convengono con la ragione, ad episodi esperienziali spesso richiamati senza essere accompagnati da alcuna conoscenza delle cause, *Spinoza et le signe: la genèse de l'imagination*, Paris, Vrin, 2005, p. 155, n. 1.

⁵⁴ Cfr. *Eth* V, 39 schol. (G II, 305).

Eth V, 39 schol. non distingue tra *infans* o *puer*, nella misura in cui sia il neonato che il fanciullo dispongono di un corpo non «atto a fare oppure a patire simultaneamente una pluralità di cose», e la loro mente è quindi poco atta a «percepire simultaneamente una pluralità di cose»⁵⁵. L'inversa proporzionalità che si instaura tra l'attitudine a fare o patire e la dipendenza dalle cose esterne ci riporta allo scolio di *Eth* II, pr. 13: l'*infans*, *vel puer* è naturalmente poco attivo e molto passivo perché ha bisogno del concorso di molti altri corpi per poter fare qualcosa. Le cause esterne superano di gran lunga la sua potenza e questo rende l'infante estremamente prossimo alla morte, poiché incapace di agire per conservare il proprio essere senza il concorso di cause esterne favorevoli. Per Laurent Bove:

la sua impotenza originaria e la piccola quantità di «attitudini ad affettare ed essere affetto» pongono il bambino sia in un 'equilibrio' estremamente instabile, dipendente al più alto livello dalle fluttuazioni delle cause esterne, sia, al contrario, in una situazione facilmente atualizzabile di equilibrio dei suoi desideri di cibo, di benessere fisico, o anche di Amore⁵⁶.

In questo secondo senso della nozione di equilibrio, l'essenza attuale del bambino si esprime principalmente nell'appetito rivolto alla soddisfazione dei suoi bisogni elementari, come quello del latte materno, mentre il desiderio del *puer* per la vendetta testimonia una maggiore complessità affettiva, attraverso un confronto con le cause esterne che si risolve in un aspro contrasto, *nocivo* per il fanciullo.

Secondo la fisiologia dell'immaginazione e della memoria l'*infans* è dotato della capacità di ritenere le vestigia dei corpi esterni e di formare immagini-ricordi, ma le sue attitudini e la sua potenza di *jungere et concatenare* sono minime⁵⁷. Il *puer* di *Eth* II, 44 schol. è già in grado di configurare le *res-imagines* in maniera articolata e di congiungerle secondo un ordine relativo alla frequenza delle *affectiones*, ma è atto a

⁵⁵ Cfr. *Eth* II, 13 schol. (G II, 97; *Etica* cit., 134). Sul «percepire simultaneamente» riferito al corpo cfr. Daniela Bostrenghi, *Forme e virtù dell'immaginazione in Spinoza*, Napoli, Bibliopolis, 1996, p. 152.

⁵⁶ L. Bove, *La strategia del «conatus»* cit., pp. 123-124.

⁵⁷ *Eth* II, 18 schol. (G II, 107).

poche cose e dipendente dal concorso dei corpi esterni. L'apprendimento della lingua richiede un'esposizione prolungata e frequente alle cose e alle parole, ma anche un'abitudine all'ordinamento delle *res-imagines* che si rafforza proporzionalmente all'esperienza, agli incontri e alle attività di cui si partecipa. *Miles* e *rusticus* investono i segni di un regime di senso costituitosi in relazione all'*habitus* complessivo e in un contesto interindividuale⁵⁸. Ciò che distanzia il *puer-adolescens* dall'*infans-puer* è allora un incremento di attitudine a fare e patire, che si traduce in una maggiore capacità di concatenare le affezioni del corpo alla quale non sono estranee *consuetudo* ed *educatio*.

Spinoza fa derivare una molteplicità di affetti dalla medesima proprietà della natura umana, l'*imitatio affectuum*: la misericordia, l'invidia e l'ambizione. L'*infans-puer* oscilla tra tristezza e gioia, imitando le azioni degli altri e desiderando disporre degli oggetti che immagina dilettare gli altri. I genitori possono incidere su questa dinamica immaginativa (poiché più di ogni altro vicini al bambino), soddisfacendone i bisogni ed incitandolo con stimoli (premi e punizioni) che esacerbano affetti cui già inclina la sua natura. Il *puer-adolescens* è forse già dotato di *ingenium*, ossia di una propria indole sviluppatasi con l'esperienza, ed ha appreso, con le lodi e i biasimi, a provare gioia e tristezza in corrispondenza con le azioni che per consuetudine sono dette rette o cattive⁵⁹. La caratterizzazione del *puer* vendicativo emerge in questa tipologia di contesto educativo, che 'infrange' gli animi invece di rafforzarli, e non tiene conto dell'indole e della ragione di ognuno⁶⁰. Gli individui che impartiscono una tale educazione sono chiamati da Spinoza «superstiziosi» e «molesti e odiosi», «molesti a sé e agli altri»:

⁵⁸ Cfr. L. Vinciguerra, *Spinoza et le signe* cit., pp. 206-208.

⁵⁹ Cfr. *Eth* III, def. aff. 27 expl. (G II, 197). Sull'*ingenium* cfr. P.-F. Moreau, *Spinoza* cit., pp. 396-404, e i suoi due articoli in «*Ingenium. Revista de historia del pensamiento moderno*», 1, 2009, pp. 3-12 e 3, 2010, pp. 80-93; cfr. Étienne Balibar 1985, *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, pp. 39-40 e François Zourabichvili, *L'identité individuelle chez Spinoza*, in Myriam Revault d'Allonnes, Hadi Rizk 1994 (dir.), *Spinoza. Puissance et ontologie*, Paris, Kimé, pp. 85-107; François Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal* cit., p. 154. Cfr. *Ep* 9 (G IV, 42): Casarius è un *puer* di cui si può giudicare l'*ingenium*, ancora non del tutto maturo.

⁶⁰ Cfr. *Eth* IV, app., c. 9 e c. 13 (G II, 269-270).

i superstiziosi che hanno imparato più a biasimare i vizi che a insegnare le virtù e che cercano non di guidare gli uomini con la ragione, bensì di contenerli con la Paura in modo che fuggano il male piuttosto che amare la virtù, non tendono ad altro che a rendere gli altri miseri come essi stessi e perciò non è sorprendente se per lo più sono molesti e odiosi agli uomini⁶¹.

Pentimento e commiserazione appartengono primariamente a questi uomini. L'*adolescens*, che è quasi in grado di disporre di sé e delle cose esterne *plurimis modis*, e che è forse capace di utilizzare il ricordo per frenare l'appetito, rischia di concatenare le proprie affezioni secondo un ordine che è espressione di odio ed invidia, riflettendo insegnamenti che gli sono stati impartiti piuttosto che il suo stesso utile. Il rischio più grande al quale è esposto l'*adolescens* è quello di perdere se stesso per divenire *avarus*, o *ambitiosus*, o *libidosus*, affetto da quel *morbus* o *delirium* che condanna a inseguire un falso bene (ricchezze, onori, piaceri dei sensi), con un affetto talmente forte che «non può essere sedato dalla memoria di un'altra cosa»⁶². Questo squilibrio può alterare quel processo naturale e positivo di accrescimento dell'attitudine a fare o patire, e a percepire più cose simultaneamente, il processo dell'*adolescere*⁶³, poiché l'azione del fanciullo si polarizza su un'unica cosa contingente, che affetta una parte del corpo più delle altre ed ostacola la sua mente nell'acquisizione delle nozioni comuni necessarie a una conoscenza adeguata⁶⁴.

⁶¹ *Eth* IV, 63 schol. (G II, 253; *Etica* cit., p. 276) e app., c. 13 (G II, 269). Cfr. *Eth* III, 55 schol. (G II, 183).

⁶² Cfr. *Eth* IV, 44 schol. e *TIE* parr. 3-7 (G II, 243 e 5-7), *Eth* III, 2 schol. (G II, 143; *Etica* cit., p. 176).

⁶³ Nello scambio epistolare di Descartes con Mersennes la principale differenza tra uomini e animali è indicata nel fatto che questi non *adolescunt* e non imparano mai a parlare, come invece accade per i bambini.

⁶⁴ Sul processo naturale di sviluppo: «l'età infantile [...] porta con sé un *conatus* verso la complessità che coinvolge simultaneamente [mente e corpo]»; «è la stessa economia energetica del nostro statuto ontologico a domandare la crescita, la maturità fisica, psichica e intellettuale», Cristina Santinelli, *Mente e corpo* cit., p. 249; in *CM* 2, cap. 4 (G I, 256), la crescita è sollecitata dall'esterno e desiderata dall'uomo. Sullo squilibrio affettivo dell'adulto (preannunciato dall'*adolescens*), cfr. Pascal Sévérac 2005, *Le devenir actif du corps affectif*, «Astériorion», 3, pp. 53-77: 76.

3.3. «In hac vita igitur apprime conamur, ut Corpus infantiae in aliud...»

I grandi cambiamenti subiti dall'*infans*, dal *puer*, e dall'*adolescens* sono affrontati da Spinoza in *Eth V*, 39 schol. facendo riferimento a un regime di continua variazione e mutamento⁶⁵:

noi viviamo in una continua variazione (*in continua vivimus variatione*) e a seconda che cambiamo (*mutamur*) in meglio o in peggio, ci diciamo felici o infelici. Chi, infatti, passa dalla condizione di neonato o di bambino a quella di cadavere (*ex infante, vel puero in cadaver transiit*), si dice infelice, e al contrario si attribuisce a felicità il fatto che abbiamo potuto trascorrere tutto lo spazio della vita (*totum vitae spatium percurrere*) con una Mente sana in un Corpo sano. E, in effetti, chi ha un Corpo, come un neonato o un bambino (*infans, vel puer*), adatto a pochissime cose, e dipendente al massimo da cause esterne (*ad paucissima aptum, et maxime pendens a causis externis*), egli ha una Mente che, considerata soltanto in sé, non è quasi consapevole (*nihil fere conscia*) di sé, né di Dio né delle cose; e, al contrario, chi ha il Corpo adatto a molte cose, ha la Mente che, considerata in sé sola, è molto consapevole (*multum conscia*) di sé, e di Dio e delle cose. In questa vita (*in hac vita*), dunque, ci sforziamo (*conamur*) anzitutto affinché il corpo dell'infanzia, per quanto la sua natura sopporta e conduce a ciò, si muti in un altro (*Corpus infantiae in aliud, quantum ejus natura patitur, eique conducit, mutetur*) che sia capace di molte cose (*quod ad plurima aptum sit*) e che sia riferito a una Mente che sia molto consapevole di sé, e di Dio e delle cose (*quodque ad Mentem referatur, quae sui, et Dei, et rerum plurimum sit conscia*); e precisamente in modo tale che tutto ciò che si riferisce alla sua memoria o immaginazione sia appena di qualche importanza rispetto a ciò che si riferisce all'intelletto [...] ⁶⁶.

La continuità tra infanzia e età adulta è dunque affermata con chiarezza in questo scolio, che mette in evidenza un mutamento del corpo dell'infanzia nel rispetto della

⁶⁵ C. Santinelli, *Mente e corpo* cit., p. 253, richiama opportunamente a questo proposito il testo di Thomas Hobbes, *Leviathan* (I, VI): «la costituzione del corpo umano è in continuo mutamento», W. Molesworth (ed.), *The English Works*, vol. 3, London 1839-1845 (voll. 11), p. 40.

⁶⁶ *Eth V*, 39 schol. (G II, 305; *Etica* cit., p. 315); teniamo inoltre presente la variante del «manoscritto Vaticano»: «quantum ejus natura patitur et juvat», cfr. L. Spruit, P. Totaro (eds.), *The Vatican manuscript* cit., p. 40 e p. 315.

sua natura (*quantum ejus natura patitur*). Qui Spinoza parla del *corpus infantiae*, invece che del corpo o della costituzione peculiare di un bambino, perché riferirsi all'infanzia significa trattare di una condizione comune dell'umanità, che già in *Eth V*, 6 schol. è sancita come naturale e necessaria:

Così pure vediamo che nessuno compiangere il bambino perché non sa parlare, camminare, ragionare, e perché vive per tanti anni quasi inconsapevole di se stesso. Ma se gli uomini nascessero quasi tutti adulti, e solo qualcuno nascesse bambino allora tutti compiangerebbero i bambini perché l'infanzia non sarebbe considerata una cosa naturale e necessaria, ma come un vizio o un peccato della natura [...]⁶⁷.

Attribuire l'infanzia a un vizio o ad un peccato della natura sarebbe tanto assurdo quanto credere l'*infans* un essere altro dall'*adultus*, e non semplicemente un 'individuo umano' che nasce al grado più basso della sua potenza di agire e pensare⁶⁸. Nessuno commiserà il bambino, perché non è in grado di fare le stesse cose di un adulto⁶⁹. In realtà, anzi, accade spesso che un corpo sviluppato come quello di un adulto abbia una mente inconsapevole di sé, delle altre cose e di Dio, quasi quanto quella dell'*infans*. Gli uomini, infatti, «sono consapevoli delle proprie azioni e ignari delle cause dalle quali sono determinati», e l'*ignarus*, opposto alla fine dell'*Ethica* al *sapiens*, vive «quasi

⁶⁷ *Eth V*, 6 schol. (G II, 285; *Etica* cit., p. 297).

⁶⁸ Cfr. l'esempio dell'*homo provectae aetatis* in *Eth IV*, 39 schol. e F. Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal* cit., p. 127: «Dieu ne produit pas des enfants mais des hommes – qui naissent au plus bas de leur puissance d'agir et de penser». Spinoza non utilizza mai la locuzione «individuo umano» ma, secondo Paolo Cristofolini (2014, *Note sull'individuo e l'individualità in Spinoza*, in Stefano Caroti, Mariafranca Spallanzani, *Individuazione, individualità, identità personale. Le ragioni del singolo*, Firenze, Le Lettere, pp. 153-155): «la parola "individuo" si potrà sì riferire in rari casi anche alla singola persona in quanto rapporto costante di corpi, così come vuole la definizione; soprattutto però si riferirà alla natura umana nel suo rapporto differenziato con altre nature [da intendersi come] gli altri individui [...] altre specie animali e non solo: in ogni caso come entità dotate dei caratteri descritti nella definizione» (p. 154).

⁶⁹ La logica della privazione non si applica alla filosofia spinoziana della realtà come perfezione: su questo aspetto ha insistito particolarmente François Zourabichvili, separando la condizione dell'infanzia da quella dell'*infantilismo*.

inconsapevole di sé e di Dio e delle cose e appena cessa di soffrire, cessa anche di essere»⁷⁰.

Il mutamento del corpo del fanciullo, inoltre, è differente da quello subito dal poeta spagnolo di *Eth IV*, 39 schol., prima colpito da malattia e poi guarito da essa: questi, che pure dispone nuovamente di un medesimo *corpus* apparentemente funzionante, è, nonostante ciò, un altro uomo con una natura del tutto diversa dalla precedente. Spinoza sembra suggerire che l'*infans* e il poeta immemore delle proprie opere abbiano in comune la mancanza o quasi di esperienza e l'impossibilità di percorrere le catene associative della memoria. L'uno, perché non le ha ancora strutturate, non sapendo parlare, camminare, ragionare; l'altro, invece, che ricorda e riesce quindi ad utilizzare la lingua materna, perché ha dimenticato le pratiche e le abitudini che lo avevano formato. La malattia che ha afflitto il poeta è stata a tal punto *nociva* per il rapporto di moto e quiete che le parti del suo corpo hanno tra di loro, da comportarne la distruzione e l'assunzione di un'altra forma o natura⁷¹.

Spinoza definisce 'nocivo' ciò che rende il corpo umano meno atto a modificare in più modi i corpi esterni o meno disposto ad essere affetto *pluribus modis*. L'incapacità del poeta di riprodurre le azioni di cui era stato il soggetto segnala la distruzione della sua particolare maniera di agire o dell'istanza desiderante che costituiva la sua natura⁷². Le parti del corpo del poeta sembrano le stesse, la sua figura esteriore non è mutata, rimangono la circolazione del sangue e altri aspetti per i quali un corpo è giudicato vivo (*retenta sanguinis circulatione, et aliis, propter quæ Corpus vivere existimatur*), ma a essere cambiato è ciò che costituisce propriamente la sua identità: la sua attitudine a modificare ed essere affetto o il rapporto di quiete e movimento tra le parti componenti

⁷⁰ Cfr. *Eth III*, 2 schol. e *Eth V*, 42 schol. (G II, 143, 308; *Etica* cit., p. 176 e p. 318).

⁷¹ François Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal* cit., si interroga sulla posizione di *Eth IV*, 39 schol. nel mezzo di una sequenza di proposizioni dalla portata politica, e conduce un'analisi dell'infanzia e della *pueritia* degli uomini, non solo nell'*Ethica* ma anche nelle altre opere di Spinoza, a partire da *TIE* e *KV*.

⁷² Cfr. *Eth IV*, præf.: «la realtà», ossia «l'essenza di una cosa qualunque in quanto esiste e opera in una certa maniera» (G II, 209). Cfr. *Eth IV*, pr. 38 e 39 dem. (G II, 239-240).

che solo consente all'individuo di mantenere la sua natura (*retinebit Individuum suam naturam [...] absque ulla ejus formæ mutatione*)⁷³.

Il bambino, invece, subisce mutamenti di così grande entità da far supporre un cambiamento di essenza, ma la crescita e l'accrescimento delle attitudini a fare o patire non coinvolgono alcun elemento 'nocivo', che indichi esplicitamente una distruzione della forma. Al contrario, nello scolio di *Eth V*, pr. 39 si sostiene che il mutamento del «corpo dell'infanzia» 'giova' (*juvat*) o 'favorisce' la sua natura⁷⁴. L'*infans* e il *puer* non mutano da un'essenza all'altra (*ex una essentia, seu forma in aliam mutatur*), ma conservano la specifica forma individuante o *motus, et quietis ratio* tra le parti del corpo⁷⁵.

La grande dipendenza dell'*infans, vel puer* dalle cause esterne e la correlativa incapacità di agire lo rendono vicino a quella condizione di completa inettitudine ad essere affetto che è la morte, e questa sua fragilità richiede uno sforzo – non solamente individuale, ma collettivo – rivolto all'affermazione del suo *conatus*. Nondimeno, il passaggio dall'infanzia all'età adulta appare diverso rispetto alla *mors*, quale transizione allo stato di cadavere o distruzione di forma che si riflette nell'amnesia⁷⁶.

⁷³ Cfr. *Eth IV*, 39 schol. (G II, 240) e la formula finale ricorrente nei lemmi 4-5-6 del 'trattatello', *Eth II* (G II, 100-101). Cfr. P.-F. Moreau 2007, *L'amnésie du poète espagnol*, «Klēsis. Revue philosophique», 4.

⁷⁴ Cfr. la variante del «manoscritto Vaticano», *The Vatican manuscript* cit., p. 40 e p. 315. Filippo Mignini traduce «quantum ejus natura patitur, eique conducit» con «per quanto la sua natura consenta e vi sia disposta» in B. Spinoza, *Opere*, a cura di F. Mignini e Omero Proietti, Milano, Mondadori, 2009³, p. 1083; nell'edizione dell'*Etica* a cura di Gaetano Durante, Giovanni Gentile, Gaetano Radetti: «per quanto la sua natura lo permette e nella misura in cui gli giovi».

⁷⁵ Cfr. *Eth IV*, præf. (G II, 208). La portata della resistenza al cambiamento della *ratio motus et quietis* è già rimarcata dai lemmi 4-5-6-7 del 'trattatello', che seguono la def. di individuo ed evidenziano la centralità della *certa quaedam ratio*: la forma dell'individuo, che consiste in un'unione di corpi, «anche se è continuo il mutamento dei corpi, si conserva (*tametsi corporum continua fiat mutatio, retinetur*)», *Eth II*, 13 schol. lem. 4 dem. (G II, 100). Cfr. *KV 2*, præf. n. 12 (G I, 53); nello stesso passaggio, inoltre, alla nota 10, una differente proporzione di moto e quiete è attribuita al corpo dopo la morte e al corpo da bambino prima della nascita. Separando l'*infans* dall'*Hispanus Poëta*, però, non possiamo condividere il passaggio in cui Lorenzo Vinciguerra, *Spinoza et le signe* cit., pp. 158-160, sembra suggerire l'assunzione di un'altra forma (*aliam formam induere, in aliam formam mutare*) anche per il bambino.

⁷⁶ Cfr. *Eth IV*, 39 dem.: «omnino ineptum» (G II, 241).

Il *puer* non è completamente determinato dall'esterno, come la sua vita mentale non è tutta relegata nell'inconscio: presenta un'individualità che si afferma come tale attraverso le azioni delle cause esterne. La questione della transizione *a minore ad majorem perfectionem* non è, dunque, affare di una singolarità ristretta: i genitori o altri individui che si prendono cura dell'*infans* formano con lui una *res singularis*, ossia «più Individui che concorrono in un'unica azione in modo che tutti insieme siano causa di un unico effetto»⁷⁷. Il *totum spatium vitae*, il *nos* di *in continua vivimus variatione* e l'*in hac vita* rimandano ad una prossimità di corpi che hanno in comune un medesimo percorso, il cui necessario *commercium* di affetti ed idee prospetta una soluzione etico-politica condivisa⁷⁸.

3.3.1. Il *puer* e il *sapiens*

In conclusione, Spinoza evita di confondere i diversi stadi della vita, senza tuttavia giungere ad opporre l'infanzia o la fanciullezza all'età adulta attraverso una distinzione di essenza⁷⁹.

⁷⁷ *Eth* II, def. 7 (G II, 85; *Etica* cit., p. 124). Cfr. *Eth* IV, præf. (G II, 208).

⁷⁸ Cfr. *Eth* V, 39 schol. (G II, 305) e *Eth* IV, 18 schol. (G II, 223). Nell'interpretazione di questo scolio C. Santinelli fa riferimento solamente allo «sforzo autonomo del corpo», inscritto nella sua stessa essenza, *Mente e corpo* cit., p. 243. Spinoza utilizza in alcune occasioni il termine *commercium* in contrapposizione alla solitudine (*TTP*, cap. 18; G II, 207) e all'esistenza irrelata (prima di *Eth* IV, 18 schol. in *TIE*, cap. 41; G II, 16-17), su questo secondo aspetto cfr. Sandra Manzi-Manzi 2012, *Spinoza e la relazione*, in Daniela Bostrenghi et al., *Spinoza. La potenza del comune*, Hildesheim, Olms, pp. 189-198. Ha giustamente insistito sul *commercium* nel *TIE* Giuseppe D'Anna, *Ontologia e trascendenza: per una teoria delle relazioni in Spinoza*, in Roberto Caporali et al. 2007, *Individuo e moltitudine*, Cesena, Il Ponte Vecchio, pp. 161-170, sebbene non condividiamo l'idea di parlare di 'trascendenza' in Spinoza, neanche nella riformulazione proposta dallo studioso.

⁷⁹ Nonostante Spinoza presenti, rispetto all'antropologia di Descartes, una concezione del bambino più improntata allo sviluppo delle attitudini, corporee e mentali, è quasi completamente trascurato nella letteratura sull'infanzia. Cfr. Adolfo Ravà 1958, *Le idee pedagogiche di Benedetto Spinoza* in Enrico Opocher, *Studi su Spinoza e Fichte*, Milano, Giuffrè (ristampa articolo «La rivista pedagogica» 26, 1933), pp. 137-153, in cui l'autore lamenta l'ingiustificato silenzio del campo pedagogico nei confronti del pensiero spinoziano. Hanno in parte risposto al richiamo di Ravà: Giuliana Limiti 1957, *Le vedute pedagogiche nella filosofia di Benedetto Spinoza*, Roma, La Tipografica; alcuni articoli di Maria Adonella Diliberto Reale negli anni 1988-1990 per la rivista «Rassegna di pedagogia. Pädagogische Umschau»; Hervé A. Cavallera 1996, *Del retto*

L'infanzia mantiene comunque un carattere duplice: si tratta, da un lato, della natura dell'*infans-puer*, nello sviluppo delle sue attitudini; dall'altro, i caratteri del *corpus infantiae* sono attribuibili anche a quegli uomini che sono esposti al dominio e alle fluttuazioni delle cause esterne quasi quanto il fanciullo. Tali adulti vivono costantemente la crisi adombrata dalla figura dell'*adolescens*: il rischio di soccombere ad affetti eccessivi, con un corpo dipendente al massimo da cause esterne e una mente quasi inconsapevole di sé, di Dio e delle cose. L'educazione ha un ruolo determinante, anche se non necessariamente o unilateralmente positivo⁸⁰.

Il bambino che cresce impara a congiungere e concatenare le affezioni del corpo, e a richiamare le immagini che ha formato più di frequente al fine di sedare gli affetti tristi o per aumentare gli affetti gioiosi. Su questo meccanismo del corpo e dell'immaginazione si giocano diversi teoremi delle Parti IV e V dell'*Ethica*. Lo stesso principio di funzionamento della memoria è invocato da Spinoza nella Parte V, quando si tratta di associare precetti della ragione a immagini di offese o pericoli. Quanto più ci si esercita nell'immaginare quelle regole di vita e tanto più efficacemente si potranno moderare i propri affetti⁸¹. Quanto più si hanno delle idee vere o si diventa causa adeguata dei propri affetti, tanto minore è la parte della mente che soffre di tali affetti⁸². Nel *Tractatus de intellectus emendatione*, Spinoza sperimenta la necessità di mutare l'abituale *institutum vitae* per pervenire ad una nuova regola, mediante un'esperienza intellettuale coadiuvata dalla funzione propedeutica della riflessione e della

agire. Spinoza e l'educazione, Torino, il Segnalibro. Dopo Zourabichvili, due studiosi hanno di recente considerato il ruolo che i concetti di formazione ed educazione svolgono nella filosofia di Spinoza: Juliana Merçon 2009, *Aprendizado Ético-afetivo. Uma Leitura Spinozana da Educação*, Campinas SP, Alínea, e Cristina Zaltieri 2013, *Il divenire della «bildung» in Nietzsche e Spinoza*, Milano, Mimesis.

⁸⁰ Elementi positivi di una pedagogia spinozista sono indicati da F. Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal* cit., pp. 171-172. Cfr. *TTP* cap. 20 (G II, 244): buona educazione, integrità di costumi e virtù rendono più liberi.

⁸¹ Cfr. *Eth* V, 10 schol. (G II, 287-288).

⁸² Cfr. *Eth* V, 4 schol. (G II, 283). In *Eth* V, 7 dem. (G II, 285) un affetto che nasce da ragione è alimentato dalle proprietà comuni, considerate sempre come presenti nella mente senza altro che possa escluderle; in questo senso, gli affetti contrari gli si devono adattare perché più deboli. Cfr. *Eth* V, 20 schol. (G II, 294).

meditazione⁸³. L'invito a mantenere la mente occupata con i pensieri suggeriti dalla ragione in *Eth* V, 10 schol. concerne il medesimo sforzo etico, volto ad esercitare il potere di ordinare e di concatenare le affezioni del corpo umano secondo l'ordine dell'intelletto.

Il *sapiens* agisce con la consapevolezza del proprio posto nel nesso di cause della Natura e, nella misura in cui produce una conoscenza adeguata di sé e delle altre cose, partecipando attivamente al pensiero divino, la sua mente è eterna⁸⁴. Il *conamur* di *Eth* V, 39 schol. è, dunque, conseguenza ed espressione della costruzione di un'idea di uomo come 'modello della natura umana', in cui il processo di sviluppo del *puer* si attua nel pieno rispetto della sua precipua essenza.

⁸³ Cfr. *TIE* parr. 3 e 11 (G II, 5-8).

⁸⁴ Cfr. *Eth* V, pr. 36 (G II, 302): l'amore intellettuale della mente verso Dio è l'azione mediante la quale la mente contempla se stessa, unitamente all'idea di Dio come causa. Cfr. *Eth* V, 42 schol. (G II, 308).

3.4. *Corpus infantiae*. Sulla natura umana in Spinoza

Nello scolio della proposizione 39 della Quinta Parte dell'*Ethica* compare dunque questa particolare espressione, *Corpus infantiae*, il corpo dell'infanzia. Un'espressione piuttosto peculiare, provenendo dalla penna di un filosofo come Spinoza, il quale ci ha abituati a diffidare degli universali e delle «conseguenze senza premesse»⁸⁵. Si tratta di un'espressione che è inoltre unica, un *apax*, nell'insieme delle opere spinoziane. L'*infantia* non è l'*infans*, l'infante, il poppante, non è il *puer*, il bambino, non è l'*adolescens*, il ragazzo, né tantomeno l'*adultus*, l'adulto, o l'*homo provectae aetatis* o il *senex*, l'anziano, tutte figure che compaiono nell'*Ethica* e in altri luoghi. Nel *Tractatus Politicus* la fanciullezza (*pueritia*) e la vecchiaia (*senectus*), insieme alla malattia (*aegritudo*), sono indicati come stati di precarietà, che possono condurre un governo monarchico al declino. Infatti: «la potenza di un solo individuo è del tutto impari a sostenere il peso di tutto lo Stato» e il «regno di un monarca – per la fanciullezza, la malattia, la vecchiaia del re o per altre ragioni – è spesso a titolo precario» (*TP VIII 3*; cfr. *TTP VI 5*; Proietti 1173)⁸⁶. Uno solo non può occuparsi di governare e vigilare con prontezza sul benessere pubblico, poiché spesso la malattia o la vecchiaia o altre cause glielo impediscono (*TP VII 3*). Per non parlare di un re bambino, che sarebbe affidato a dei consiglieri per la sua educazione.

La comparsa di questo termine, *infantia*, nella Quinta Parte dell'*Ethica*, nel bel mezzo della deduzione della natura umana, sotto forma della potenza dell'intelletto umano, ha una duplice funzione: da un lato, offre gli elementi necessari alla deduzione stessa; dall'altro, si rapporta al progetto etico-politico di formazione di un'idea della

⁸⁵ *Eth II*, 26 dem.: «Sunt ergo hæ affectionum ideæ, quatenus ad solam humanam Mentem referuntur, veluti consequentiæ absque præmissis, hoc est, ideæ confusæ [...] queste idee delle affezioni, in quanto si riferiscono alla sola mente umana, sono come conseguenze senza premesse, cioè idee confuse» (*G II*, 113).

⁸⁶ «unius hominis potentia integro imperio sustinendo (ut *Art. 5. Cap. 6. diximus*) longe impar est»; «Regis imperium vel ob ejus pueritiam, ægritudinem, senectutem, vel aliis de causis sæpe precarium est» (*TP VIII*, 3).

natura umana come modello⁸⁷. In particolare, fare esperienza dell'infanzia come cosa singolare ci permette di comprendere la radice relazionale dell'uomo e di concepire il senso duplice della parola «parte», nei rapporti che convengono o meno a più individui. Quanto mi propongo di fare è muovermi ai margini dell'espressione *Corporis humani fabrica*, saggiandone i limiti o estremi, i limiti del *corpus* e dell'*humanum*, attraverso la parabola che Spinoza stesso descrive tra corpo dell'infanzia e corpo umano.

Dai primi agli ultimi scritti, la filosofia spinoziana consiste in una liberazione delle concezioni di Dio e dell'uomo dai pregiudizi del finalismo e dell'antropocentrismo, in opposizione ai filosofi e ai teologi che attribuiscono all'uomo uno statuto privilegiato o d'eccezione nell'ordine della natura. Si è fatto spesso riferimento a questa vera e propria pratica filosofica con la formula dell'«antiumanismo teorico», quando in realtà Spinoza non fa altro che parlare dell'uomo per ciò che è, ma senza caratterizzarlo separatamente dalle altre cose che esistono, come lui⁸⁸.

Dalla *Korte Verhandeling* all'*Ethica*, l'uomo è sempre un essere modale e non sostanziale, un individuo costituito di corpo e mente come le altre parti o cose singolari della natura. In quanto individuo e cosa singolare, la sua composizione è dedotta dalle modificazioni della sostanza e la sua produttività dall'infinito nesso causale di Dio. La catena dimostrativa dell'*Ethica* tra la Proposizione 13 e la 19 della Seconda Parte conclude che l'oggetto dell'idea che costituisce la mente umana è il corpo umano e, soprattutto, che la mente non conosce il corpo se non attraverso le idee delle affezioni. La stessa conoscenza di sé è legata alla percezione che abbiamo degli altri corpi dai quali il corpo umano è affetto. La mente dell'uomo, come afferma Pierre Macherey,

⁸⁷ Si tratta del «modello della natura umana», *naturae humanae exemplar*, in *Eth* IV, præf.: «[...] poiché desideriamo [*cupimus*] formare un'idea di uomo come modello della natura umana al quale guardare [*intueamur*] [...]» (G II, 208).

⁸⁸ Cfr. Alexandre Matheron (1978) 2011, *L'anthropologie spinoziste?*, in ID., *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon, ENS Éditions, pp. 15-24. Sull'antiumanismo teorico si veda la recente posizione sostenuta da Frédéric Lordon, Yves Citton 2008, *Un devenir spinoziste des sciences sociales?*, in ID., *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris, Éditions Amsterdam, pp. 1-33.

conosce gli altri corpi per l'intermediazione del corpo umano e conosce lo stesso corpo umano per mezzo degli altri corpi⁸⁹.

Il 'progetto' o la filosofia 'pratica' di Spinoza, che intende ricondurre l'uomo e la produzione umana nell'alveo dei processi naturali, si propone d'inscrivere la natura e l'attività – fisica, affettiva, intellettuale – di questo modo o cosa singolare nell'insieme delle relazioni necessarie che intrattiene con l'infinità degli altri modi finiti – natura del modo umano e insieme di rapporti necessari regolati da leggi determinate. Questo aspetto è espresso con chiarezza nella Prefazione della Terza Parte dell'*Ethica*:

Nulla avviene nella natura che si possa attribuire ad un suo vizio; giacché la natura è sempre la medesima, e la sua virtù e potenza di agire sono dappertutto una sola e medesima; cioè le leggi e le regole della natura, secondo le quali tutto avviene e si muta da una forma nell'altra, sono dovunque e sempre le medesime, e quindi una sola e medesima deve pure essere la maniera di conoscere [*ratio intelligendi*] la natura delle cose, quali che esse siano, e cioè mediante le leggi e le regole universali della natura [*per leges, et regulas naturæ universales*]⁹⁰.

Spinoza non sostiene mai che l'uomo non abbia una natura propria, ossia delle leggi che definiscono la sua natura; ma quanto bisogna comprendere è che queste leggi della natura umana, esistenti e determinate, sono dei rapporti necessariamente 'assoggettati' ad altri rapporti, più generali. Se l'uomo non è nella natura «come un impero in un impero»⁹¹ e l'ordine delle cose umane non è sottratto al determinismo delle cose, il progetto spinoziano deve confrontarsi, in primo luogo, con i concetti cartesiani di sostanza e di modo, sovvertendo in particolare l'idea di un 'individuo umano' come soggetto sovrano, libero, autonomo e razionale.

⁸⁹ Pierre Macherey 1997, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La Seconde Partie: la réalité mentale*, Paris, PUF, p. 192 : «L'âme humaine, qui connaît les autres corps par l'intermédiaire du corps humain, donc sans connaître véritablement leur nature, connaît aussi le corps humain par l'intermédiaire des autres corps, donc sans connaître véritablement sa nature, et pas autrement».

⁹⁰ *Eth III*, præf. (G II, 138).

⁹¹ Espressione di *Eth III*, præf. che Spinoza riprende anche nel *TP*; *Eth III*, præf. (G II, 137); *TP II*, § 6 (G III, 277).

Essendo l'uomo una parte della potenza della natura, partecipa anche della sua produttività e può causare degli effetti che gli sono propri. La realtà del modo finito è sancita dalla nozione di *conatus* come essenza di ciascun individuo, ogni cosa singolare sforzandosi infatti di perseverare, per quanto possibile, nel proprio essere. Ogni *res singularis* ha una potenza di agire o di essere causa e quindi di produrre degli effetti; ciò che differenzia una singola cosa dall'altra è dunque la *maniera* nella quale agisce, esprimendo le leggi della sua natura. La cupidità, nella Terza Parte dell'*Ethica*, «è l'essenza stessa dell'uomo, in quanto da una sua qualunque affezione data è concepita come determinata a fare qualche cosa»⁹². Inoltre, per la definizione 8 della Quarta Parte, l'essenza o la natura dell'uomo è la virtù, in quanto l'uomo ha «il potere di produrre certi effetti che possono comprendersi solo attraverso le leggi della sua natura»⁹³. Virtù e potenza sono una sola e medesima cosa ma, in aggiunta, secondo la proposizione 4 della stessa parte: «La forza con la quale l'uomo persevera nell'esistenza è limitata e la potenza delle cause esteriori la supera infinitamente»: è infatti impossibile che l'uomo non possa subire altri cambiamenti oltre quelli che siamo in grado di comprendere per sua sola natura⁹⁴.

È possibile rinvenire nell'*Ethica* la presenza d'indicazioni su un campo proprio dell'azione umana, in una natura che non presenta una gerarchia di forme. È noto come sia fornita una definizione dell'essenza di Dio e manchi invece una vera e propria definizione dell'essenza dell'uomo. Il metodo geometrico, infatti, non prevede tale definizione, ma fornisce quanto meno gli elementi per determinare ciò che è comune a tutti gli uomini. Questa 'comunanza' tra le cose non costituisce però l'essenza individuale di un uomo preciso, come Pietro o Paolo, per riprendere uno degli esempi di Spinoza⁹⁵.

⁹² *Eth* III, def. aff. I (G II, 190).

⁹³ *Eth* IV, def. 8 (G II, 210).

⁹⁴ *Eth* IV, pr. 4 (G II, 212); *Eth* IV, 4 dem. (G II, 213): «È dunque impossibile che l'uomo non subisca altri mutamenti se non quelli dei quali egli è causa adeguata».

⁹⁵ *Eth* II, 17 schol. (G II, 105-106).

A questo riguardo, è interessante notare come le figure dell'infanzia (*infantia*), del neonato o infante (*infans*), o ancora del bambino (*puer*), compaiono quando Spinoza mette da parte il concatenamento deduttivo delle definizioni, degli assiomi e dei postulati, e si muove nella corrente 'sotterranea' degli scolii, i quali propongono una seconda dimostrazione che raddoppia la prima e fa ricorso all'esperienza⁹⁶. Il quadro di occorrenza di questi scolii è inoltre polemico: Spinoza affronta le questioni che avrebbero potuto disturbare il lettore, come la negazione del libero arbitrio e l'identità di volontà e intelletto sotto la forma di volizioni e idee. L'infanzia che aveva turbato Descartes come luogo di nascita dei pregiudizi e 'sconfitta' della ragione, fa la sua apparizione nelle pagine spinoziane e ci apre tre direzioni d'analisi: da un lato, il bambino è richiamato per mostrare delle funzioni specifiche della meccanica immaginativa, come la percezione, la fluttuazione dell'immaginazione, l'imitazione degli affetti; dall'altro, l'infante, in particolare, è evocato in contesti nei quali la continuità della forma, dell'essenza singolare, tra il bambino e l'adulto, è messa in discussione e la transizione etica da una potenza (di essere affetti e di *afficiere*) minore ad una maggiore è in gioco. Infine, l'infanzia comporta sempre una dimensione etico-politica, che comprende una relazione pedagogica 'doppia', in grado di asservire o educare gli uomini alla ragione.

La linea di continuità tra questi tre differenti ambiti è costituita dall'identità di corpo e idea che elimina ogni interazione causale tra *mens* e *corpus*, insieme a una qualsiasi prevalenza di una delle modificazioni della sostanza sull'altra (idea che è ancora presente nella *Korte Verhandeling*⁹⁷): si tratta di ciò che definirà l'infante-bambino come un essere che produce pochi effetti, in virtù di una struttura fisica e mentale poco

⁹⁶ La funzione particolare, 'paradigmatica' (come abbiamo ricordato in cap. 2), degli scolii è stata messa in evidenza in particolare da Gilles Deleuze 1968, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit.

⁹⁷ In KV 2, 19 § 9, sebbene Spinoza difenda già la tesi per la quale mente e corpo sono modi della sostanza infinita, pensante ed estesa (necessariamente concepita in quanto tale proprio perché infinita), non si distanzia in realtà completamente dalla soluzione cartesiana dell'unio e dell'interazione tra due realtà definite da attributi diversi: le variazioni corporee inducono affezioni nella mente che ha come ideato il corpo e la mente stessa estende il suo raggio d'azione sui moti del corpo, attraverso la modificazione della direzione degli spiriti animali.

potente. Il discorso sulla potenza, inoltre, è quanto lega la sopravvivenza del bambino e la transizione etica dell'uomo al discorso sociale e politico.

3.4.1. L'educazione e l'accettazione dell'infanzia

Leggere insieme le indicazioni che Spinoza fornisce sulla natura umana e l'infanzia ci permette di attirare l'attenzione su un aspetto importante dell'antropologia spinoziana, ossia la differenziazione degli essere umani tra di loro o di uno stesso uomo in più stadi della vita nei quali il potere di agire non rimane identico. Esaminando il ruolo che l'infanzia gioca nell'ontologia di Spinoza è possibile mostrare come l'*infantia* sia una condizione particolarmente rappresentativa della relazione tra potere di agire e costituzione del corpo umano, considerando soprattutto l'analisi della natura dell'immaginazione, dell'idea, del funzionamento della memoria e del ruolo dei fattori esterni che intervengono nel corso dello spazio della vita (*vitae spatium*)⁹⁸.

In effetti, nella prefazione della Parte Terza dell'*Ethica* che abbiamo menzionato, Spinoza ci dice che tratterà *della natura e delle forze degli affetti e del potere della mente su di essi col medesimo metodo con cui ha trattato nelle parti precedenti di Dio e della mente, considerando le azioni e gli appetiti umani come se si trattasse di linee, di superfici e di corpi*⁹⁹. Non si può trattare gli affetti come un vizio della natura e allo stesso modo è necessario considerare la condizione comune di dipendenza dell'essere umano che è simbolizzata dall'infanzia: Spinoza fa riferimento anche al «vizio della natura» nello scolio della proposizione 6 della Parte Quinta dell'*Ethica*, deducendo la potenza sugli affetti che nasce dalla conoscenza della necessità delle cose e utilizzando l'esempio dell'infanzia, che confermerebbe la deduzione secondo l'esperienza comune.

Così vediamo pure che nessuno ha commiserazione di un bambino perché non sa parlare, camminare, ragionare, e perché infine vive per tanti anni quasi

⁹⁸ *Eth* V, 39 schol. (G II, 305).

⁹⁹ *Eth* III, præf. (G II, 138).

ignaro di sé. Ma, al contrario, se i più degli uomini nascessero adulti, e solo qualche uomo nascesse bambino, allora ciascuno avrebbe commiserazione dei bambini; perché allora considererebbe l'infanzia non come una cosa naturale e necessaria, ma come un vizio o un peccato della natura [...]¹⁰⁰.

Dobbiamo notare almeno due cose a questo riguardo: il vizio o il peccato della natura (*vitium seu peccatum*) è un'espressione che torna nello stesso passaggio del *Tractatus Politicus* che abbiamo prima considerato – sulla rappresentazione inadeguata dell'uomo nella natura come un impero in impero – in quanto vizio o peccato: «vizio della natura umana, ossia il peccato che trarrebbe origine dalla caduta del primo genitore»¹⁰¹; inoltre, nella Quarta Parte dell'*Ethica*, questa storia del primo uomo era stata già nominata in occasione di una proposizione in forma d'ipotesi di cui lo scolio è il calco: «se gli uomini nascessero liberi...», da cui «se i più degli uomini nascessero adulti»¹⁰².

L'uomo non nasce né libero né adulto, ma tutti nasciamo infanti, al più basso grado del potere di operare, e Adamo è stato «come noi» lo siamo, sottomesso o «schiavo delle passioni». Il paragrafo precedente del *Tractatus* lo testimonia: «gli uomini sono dominati più dal cieco desiderio che non dalla ragione, sicché la loro potenza naturale, o diritto, deve essere definito non dalla ragione, ma dagli appetiti di ciascuno che lo spingono ad agire e in virtù dei quali cerca di conservarsi»¹⁰³. Nell'*Ethica* Spinoza ripete spesso che «gli uomini s'ingannano nel credersi liberi <cioè di poter fare o non fare volontariamente qualcosa>; e tale opinione consiste solo in questo, che, essi sono consapevoli delle loro azioni e ignari delle cause da cui sono determinati. L'idea della loro libertà è dunque questa: che essi non conoscono alcuna causa delle loro azioni»¹⁰⁴.

L'esempio utilizzato da Spinoza nello scolio della proposizione 6 della Quinta Parte è dunque piuttosto singolare: l'infanzia è condizione comune a tutti gli uomini,

¹⁰⁰ *Eth* V, 6 schol. (G II, 285).

¹⁰¹ *TP*, II, § 6 (G III, 277).

¹⁰² *Eth* IV, pr. 68, (G II, 261); *Eth* V, 6 schol. (G II, 285).

¹⁰³ *TP* II, § 6; *TP* II, § 5 (G III, 277).

¹⁰⁴ *Eth* II, 35 schol. (G II, 117), cfr. anche *Eth* III, 2 schol. (G II, 143); *Eth* I app. (G II, 78).

condizione naturale e necessaria, e che ciascuno, secondo ragione, non può compiangere. Lo scolio ‘raddoppia’ la dimostrazione nella quale si afferma:

La mente conosce che tutte le cose sono necessarie (per 1P29) e sono determinate ad esistere e ad operare da un nesso infinito di cause (per 1P28); e perciò (per P5), nella misura di tale conoscenza essa fa sì che patisca meno dagli affetti che nascono dalle cose e (per 3P48) sia meno affetta verso di esse¹⁰⁵.

Può essere che qualcuno, dunque, compiangia l’infanzia nella stessa maniera in cui compiangere le passioni, gli affetti e l’errore del primo uomo. L’obiettivo polemico di Spinoza, in tutti questi casi, sono evidentemente i teologi e i filosofi che alimentano l’illusione di uno statuto d’eccezione dell’uomo nell’ordine della natura. Le illusioni della volontà che si estenderebbe più lontano dell’intelletto, del libero decreto della mente o del dominio della mente sul corpo sono affrontate da Spinoza quando nomina il bambino (*puer*) e l’infante (*infans*), con le altre figure dell’uomo che sogna nel sonno, i sonnambuli, il pauroso (*timidus*), l’uomo in stato di ebbrietà (*ebrius*), chi delira (*delirans*), la chiacchierona (*garrula*); si menzionano anche gli animali per le loro funzioni corporali che superano di gran lunga la sagacità umana¹⁰⁶. Tutte queste tipologie mostrano la struttura e il funzionamento del corpo umano e l’ignoranza delle cause dalle quali gli uomini sono determinati; tutti gli uomini nascono, infatti, senza alcuna conoscenza delle cause, delle cose, e inoltre, in quanto *infanti*, senza parlare, camminare, ragionare e quasi senza essere coscienti di sé¹⁰⁷. La figura del bambino è, in aggiunta, sollecitata per dimostrare il funzionamento dell’immaginazione, nello scolio della proposizione 44 della Seconda Parte dell’*Ethica*, in cui l’esempio del *puer* illustra la produzione concreta dell’impressione di contingenza ed è associato alla situazione inversa, opposta all’immaginazione, quella della ragione che percepisce la necessità eterna della produzione delle cose, nel secondo corollario della proposizione. Nello

¹⁰⁵ *Eth* V, 6 dem. (G II, 284).

¹⁰⁶ *Eth* III, 2 schol., (G II, 143).

¹⁰⁷ Cfr. *Eth* I, app. (G II, 78); *Eth* V, 6 schol. (G II, 285).

scolio 49 della stessa Parte, il bambino è nuovamente messo in campo per mostrare la natura affermativa di ogni idea, che non si distingue dalla volizione¹⁰⁸.

Il *puer* che percepisce il cavallo, nell'esempio dello scolio della proposizione 44 della Seconda Parte, è colui che non passa dall'idea di un cavallo a quella del cavaliere, e da lì al pensiero della guerra, come il soldato, o dal pensiero di un cavallo a quello del carro, di un campo, come accade per il contadino; il bambino che associa le idee non è in effetti ancora abituato a unire le immagini delle cose in una maniera o in un'altra, a passare da un certo tipo di pensiero a un altro¹⁰⁹. Sono l'esperienza e l'educazione, i costumi e la religione, che contribuiscono a orientare e formare la concatenazione delle idee:

[...] non c'è da stupirsi che tutti gli atti in generale, chiamati abitualmente *cattivi*, siano seguiti da tristezza, e quelli detti *retti*, da letizia. Giacché ciò dipende soprattutto dall'educazione, come si può facilmente capire da ciò che si è detto sopra. I genitori, infatti, biasimando i primi e rimproverando spesso i figli a causa di essi, e, invece, raccomandando e lodando i secondi, hanno fatto sì che agli uni fossero congiunte commozioni di tristezza, e agli altri commozioni di letizia. Il che è pure confermato dall'esperienza stessa. Giacché la consuetudine e la religione non sono per tutti gli uomini le medesime; ma, al contrario, ciò che è sacro per gli uni, è profano per gli altri, e ciò che è onesto presso gli uni, è turpe presso gli altri. A seconda, dunque, della maniera in cui ciascuno è stato educato, egli si pente di una cosa che ha fatto o se ne gloria¹¹⁰.

L'educazione è sempre inserita in un contesto politico e coinvolge il discorso sul potere; nel *Tractatus politicus* l'educazione è il mezzo utilizzato da chi governa per assoggettare gli uomini, soprattutto in un regime monarchico:

si aggiunga poi, che i re temono i figli più che amarli, e questo tanto più quanto più sono versati nelle arti di guerra e di pace e i sudditi sono estasiati dalle loro

¹⁰⁸ *Eth* II, 44 schol. e *Eth* II, 44 cor. 2 e dem. (G II, 125-126); cfr. anche *Eth* II, 49 schol. (G II, 134).

¹⁰⁹ Cfr. *Eth* II, 18 schol. (G II, 107). Sulla fisiologia e il ruolo della memoria cfr. Emanuela Scribano 2015, *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Roma, Carocci.

¹¹⁰ *Eth* III, def. aff. 27 expl. (G II, 197).

virtù. Da ciò segue che i regnanti educeranno i figli in modo tale da evitare la causa di questo timore, il che è onorato con la massima prontezza dagli ufficiali, che si dedicheranno con il massimo impegno per avere un futuro sovrano rozzo, che possano manovrare ad arte¹¹¹.

Inoltre, il capitolo finale del *Tractatus*, rimasto incompiuto, suggerisce che in una società ipotetica nella quale le donne dominassero gli uomini, questi riceverebbero un'educazione propria a conservarli intellettualmente inferiori¹¹².

Il posto dell'infanzia è dunque anche quello della formazione e dell'educazione a divenire cittadini, educazione che gioca un ruolo determinante per i due processi del divenire socievole e dell'acquisizione dei caratteri della società nella quale si vive. Ma perché è l'infanzia il luogo privilegiato del dispositivo educativo, il campo d'azione in cui esercitare le leggi dell'obbedienza? Una ragione consiste nella costituzione ontofisica del bambino o del fanciullo (*infans vel puer*) che ha «un corpo atto a pochissime cose, e sommamente dipendente dalle cause esterne» e «una mente la quale, considerata in sé sola, non è quasi per nulla consapevole né di sé né di Dio né delle cose»¹¹³. I fanciulli, che non sono quasi coscienti di se stessi e hanno un corpo in sviluppo, non possono conservarsi in vita da soli, ma sono molto dipendenti dalle cause esteriori e questa fragilità esige allora degli sforzi – non solamente individuali ma anche collettivi – per ‘affermare’ il loro *conatus*. Lo scolio della proposizione 39, che è il secondo scolio, dopo quello della naturalità dell'infanzia, destinato ad essere dedicato agli infanti nella Quinta Parte, inizia per constatare la condizione di variazione continua della nostra vita, che ci porta a essere considerati felici quando possiamo «percorrere tutto lo spazio della vita con mente sana in un corpo sano». Non è però in nostro potere né di avere una mente né tantomeno un corpo sano, come l'esperienza insegna a sufficienza¹¹⁴. Nasciamo infatti *infanti*, estremamente dipendenti dagli altri, e la

¹¹¹ TP VI, § 7 (G III, 299).

¹¹² TP XI, § 4 (G III, 359-360). Cfr. l'analisi di Alexandre Matheron (1977) 2011, *Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste*, in ID., *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, cit., pp. 287-304.

¹¹³ *Eth* V, 39 schol. (G II, 305).

¹¹⁴ *Eth* V, 39 schol. (G II, 305); TP II, § 6 (G III, 278).

costituzione fisica di ciascun uomo, bambino o adulto, «ha bisogno, per conservarsi, di un gran numero di altri corpi per mezzo dei quali è continuamente come rigenerato»¹¹⁵. Ogni cosa, per quanto le è possibile, si sforza di conservare il suo essere e per ciascuna cosa è impossibile conservarsi senza il concorrere (*concurrere*) dell'altro¹¹⁶. La condizione di dipendenza dalle cause esteriori è comune a tutti gli uomini e agli individui molto complessi, in quanto parti della natura che non possono concepirsi da sé senza gli altri¹¹⁷.

3.4.2. La conoscenza delle leggi della natura umana

Nella Quinta Parte, Spinoza ci invita a conoscere i nostri affetti per soffrirne di meno e aumentare la nostra gioia: la comprensione tanto dell'impotenza quanto della potenza umana richiede una riflessione sull'insieme di rapporti necessari che l'uomo intrattiene con l'infinità dei modi della natura. E non c'è 'altro' che possa concorrere alla conservazione di sé che sia migliore di un *altro uomo* o meglio degli *uomini in società*, nello stato. L'uomo, che conosce la propria natura condizionata e le preferenze affettive cui è disposto, ha il potere di conoscere ciò che percepisce, attraverso ciò che ha in comune con le altre cose. I due scoli della Quinta Parte dedicati all'infanzia presuppongono lo sforzo comune degli uomini per associarsi tra di loro, attraverso la conoscenza razionale di ciò che si è, si desidera, e di ciò da cui si è determinati.

In questa vita, dunque, noi ci sforziamo soprattutto che il corpo dell'infanzia si muti, per quanto la sua natura lo permette e nella misura in cui gli giova, in un altro che sia atto a moltissime cose e si riferisca ad una mente che sia il più

¹¹⁵ *Eth* II, 13 schol., 4 post. (G II, 102).

¹¹⁶ Cfr. *Eth* II, def. 7 (G II, 85).

¹¹⁷ Per una considerazione del termine *pars* nel «lessico minore» di Spinoza e per delle prime indicazioni su una costruzione dell'antropologia della 'debolezza' in Spinoza cfr. Cristina Santinelli 2012, *À partir de Spinoza in Italia. Quelques notes historique-critiques et quelques remarques de méthode*, in Chantal Jaquet, Pierre-François Moreau (dir.), *Spinoza transalpin. Les interprétations actuelles en Italie*, Paris, Publications de la Sorbonne, pp. 23-45 e Paola De Cuzzani 2002, *Une anthropologie de l'homme décentré*, «Philosophiques», 29 (1), pp. 7-21.

possibile consapevole di sé e di Dio e delle cose, e tale che tutto ciò che si riferisce alla sua memoria o alla sua immaginazione sia difficilmente di qualche importanza relativamente all'intelletto¹¹⁸.

Possiamo chiederci se il poeta di lingua *spagnola* dello scolio 39 della Quarta Parte, che non riconosce le sue opere e che non si ricorda delle pratiche che l'hanno formato, possa essere ciò che risulta da uno stravolgimento o rivoluzione della forma di governo nello stato *spagnolo* in cui è vissuto? E allo stesso tempo, l'uomo anziano dello stesso scolio, che non può credere di essere stato mai bambino, possa forse essere un uomo che non è in grado di conoscere le pratiche educative, sociali, morali e religiose che l'hanno costituito nel tempo e che non comprende ciò che gli ha permesso di divenire ciò che è, come una serie di conseguenze senza premesse?¹¹⁹

Spinoza sottolinea, nell'appendice della Quarta Parte dell'*Ethica*, che

non c'è nulla di più utile all'uomo per la conservazione del suo essere e per il godimento della vita razionale se non l'uomo che è guidato dalla ragione. Inoltre, poiché tra le cose singole nulla conosciamo che sia più eccellente dell'uomo guidato dalla ragione, in nulla dunque ciascuno può mostrare maggiormente quanto valga per abilità e per ingegno quanto nell'educare gli uomini in modo che vivano finalmente sotto il dominio proprio della ragione¹²⁰.

L'educazione può essere un mezzo dello sviluppo del corpo dell'infanzia – che simboleggia il corpo di ciascun uomo – ma gli esempi di Spinoza sono più numerosi quando si tratta del fallimento del processo educativo, come il re nel *Tractatus politicus*, e in aggiunta, nello scolio 55 della Terza Parte: «Gli uomini sono per natura inclini all'odio e all'invidia, ai quali si aggiunge la stessa educazione. I genitori infatti incitano abitualmente i loro figli alla virtù con il solo stimolo dell'onore e dell'invidia»¹²¹.

¹¹⁸ *Eth* V, 39 schol. (G II, 305).

¹¹⁹ *Eth* IV, 39 schol. (G II, 240). Cfr. François Zourabichvili 2002, *Le Conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, Paris, PUF.

¹²⁰ *Eth* IV, app. chap. 9 (G II, 268-269).

¹²¹ *Eth* III, 55 schol. (G II, 183).

Attraverso questo cammino, l'infanzia ci conduce al centro della questione della natura umana: luogo privilegiato del dispositivo educativo, il corpo di un bambino «è continuamente come in equilibrio», perché i bambini «ridono o piangono solo perché vedono ridere o piangere gli altri; e tutto ciò, inoltre, che vedono fare ad altri, subito desiderano imitarlo, e infine desiderano per sé tutto ciò di cui immaginano che altri si dilettono»¹²². Lo stato di perpetuo equilibrio del corpo riflette l'estrema dipendenza del bambino dalle cause esteriori che lo affettano e lo dispongono a imitare «questo o quello»; lo scolio si fonda sull'esperienza delle condotte d'imitazione dei bambini per confermare ciò che è stato dimostrato sul principio generale dell'imitazione degli affetti: «i primi anni della nostra vita» ci insegnano infatti che «dalla stessa proprietà della natura umana dalla quale segue che gli uomini sono misericordiosi, segue anche che sono invidiosi e ambiziosi»¹²³.

«La proprietà della natura umana», menzionata nello scolio, è in effetti una regola generale di funzionamento della meccanica affettiva che si regge sull'essere «simile» come un fattore potente di esplicazione delle relazioni interindividuali; la proposizione 27 della Terza Parte enuncia: «Per il fatto che immaginiamo che una cosa a noi simile, e verso la quale non abbiamo provato alcun affetto, provi un qualche affetto, per questo stesso fatto noi proviamo un affetto simile»¹²⁴.

Spinoza non definisce mai cosa sia un uomo, ma stima invece, al contrario, che siamo in grado di riconoscere spontaneamente cosa sia questa «cosa a noi simile»: l'uomo è, in un primo senso, una nozione universale di specie che si forma dalle immagini ordinarie degli individui che lo affettano, per oblio delle differenze singolari; queste immagini si ordinano a partire dalla convenienza della struttura della mente e del corpo umano con i suoi affetti; il meccanismo d'imitazione degli affetti è così potente da poter riguardare gli animali, che hanno una costituzione fisica molto complessa: il

¹²² *Eth* III, 32 schol. (G II, 165).

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ *Eth* III, pr. 27 (G II, 160). Cfr. Pierre-François Moreau 1998, *Affects et politique: une difficulté du spinozisme*, in Fabienne Brugère et Pierre-François Moreau (dir.), *Spinoza et les affects*, Paris, PUPS, «Travaux et documents du Groupe de Recherches Spinozistes», 7, pp. 55-62.

primo uomo dello scolio della proposizione 68 della Quarta Parte, «avendo creduto che gli animali gli fossero simili, subito incominciò ad imitare i loro affetti»; la preoccupazione principale di Spinoza è ad ogni modo quella di restringere alla comunità dei ‘simili umani’ il motore di ogni associazione, al riparo dai pericoli dell’«animalizzazione» e dell’«automation»¹²⁵.

In un secondo senso, tutti gli uomini, per le leggi della loro natura, hanno il potere di concatenare le idee secondo l’ordine dell’intelletto, ordine per il quale la mente percepisce le cose attraverso le loro cause. Le leggi della natura umana, però, costituiscono una parte molto piccola delle leggi e delle regole universali: il determinismo spinoziano non abolisce dunque in alcun modo la realtà di un agire umano, ma ne nega il carattere incondizionato. È infatti molto utile agli uomini «stringere relazioni d’amicizia e legarsi tra di loro con quei legami coi quali possano meglio formare, tutti insieme, un’unità e, in generale, far ciò che serve a consolidare le amicizie», altrettanto utile è consolidare gli spiriti degli uomini invece di infrangerli, comprendere gli affetti e le azioni umane invece di ‘detestarli’, insegnare le virtù piuttosto che riprovare i vizi¹²⁶.

¹²⁵ *Eth* IV, 68 schol., p. 467 (G II, 262). Cfr. Laurent Bove 2012, *Bêtes ou automates. La différence anthropologique dans la politique spinoziste*, in Claude Cohen-Boulakia, Mireille Delbraccio, P.-F. Moreau, *Lectures contemporaines de Spinoza*, Paris, PUPS, pp. 157-177.

¹²⁶ *Eth* IV, app. chap. 12 (G II, 269); *ibidem* chap. 13 (G II, 270); *Eth* IV, 35 schol.: «le cose stanno in modo che dalla comune società degli uomini derivano molti più vantaggi che danni. I Satirici si facciano dunque beffe quanto vogliono delle cose umane, e i Teologi le detestino, e i Melanconici lodino, quanto possono, la vita incolta e agreste, disprezzino gli uomini e ammirino i bruti; essi tuttavia, sperimenteranno che gli uomini possono procurarsi molto più facilmente con l’aiuto reciproco ciò di cui hanno bisogno, e che solo unendo le forze possono evitare i pericoli che incombono dappertutto, per tacere ora del fatto che è molto più pregevole e più degno della nostra conoscenza considerare gli atti degli uomini anziché, quelli dei bruti» (G II, 234); cfr. *Eth* III, præf.: «Per ora, infatti, voglio ritornare a quelli che preferiscono detestare o deridere anziché intendere gli affetti e le azioni degli uomini» (G II, 138).

CONCLUSIONE: AUTONOMIA E CONOSCENZA RELAZIONALE

L'individualità è una rete di relazioni;
quella di chi vive secondo ragione è un'individualità rafforzata in quanto padroneggia una rete
di relazioni che va oltre il proprio corpo;
e quella del saggio si estende virtualmente a tutto l'individuo-umanità.

Paolo Cristofolini, *Spinoza per tutti* 1993

Un des éléments les plus nouveaux du spinozisme:
c'est cette manière dont l'individu, comme tel, va être porté, rapporté, reporté dans l'Être.

Gilles Deleuze, *Cosa può un corpo. Lezioni su Spinoza* 1983¹

La teoria dell'*amor Dei intellectualis* riguarda la mente «senza relazione al corpo», o almeno «senza relazione all'esistenza del corpo»². La liberazione della mente dalle passioni si attua tramite una riconversione di queste passioni in azioni, movimento che non può avvenire senza un incremento di idee vere o adeguate e un oggetto cui dirigerle. Al di là di un supposto misticismo, però, Dio, che è l'oggetto del terzo genere di conoscenza, dal quale nasce l'*amor Dei intellectualis*, rappresenta la conoscenza secondo leggi, la processualità del reale nella sua oggettività.

Ripensando le nozioni di individuo e di identità a partire dall'individuazione dell'«unica sostanza», lo scopo della nostra ricerca è mostrare il ruolo che la produttività, l'esperienza intellettuale, la pratica di vita svolgono nel tracciare la soluzione spinoziana al legame tra *substantia* e *individuum*. In particolare, l'essere umano, che non è come un *imperium in imperio*, acquisisce la sua specificità, nella formazione dall'infanzia all'età adulta, operando in un regime interconnesso di

¹ Paolo Cristofolini 1993, *Spinoza per tutti*, Milano, Feltrinelli, p. 79; Gilles Deleuze 2007, *Cosa può un corpo. Lezioni su Spinoza*, a cura di Aldo Pardi, Verona, Ombre Corte, p. 139, sbobinatura della lezione del 10.03.1981.

² *Eth* V, pr. 20; *Eth* V, 40 schol.

autonomia (o determinazione di sé) e dipendenza, sulla falsa riga della relazione di causalità che sussiste tra la sostanza e il suo modo.

BIBLIOGRAFIA

A. SPINOZA – FONTI E PRINCIPALI EDIZIONI CRITICHE

B.d.S. Opera Posthuma, quorum series post Praefationem exhibetur (OP / editio princeps) 1677, Amstelodami, apud Jan Rieuwertsz.

De Nagelate Schriften van B.d.S. (NS / versio belgica) 1677, Gedrukt in 't Jaar.

EDIZIONE PAULUS 1802-1803, *Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia*, curavit Henr. Ebrh. Gottlob Paulus, Jenae.

EDIZIONE BRUDER 1843-1846; 1913, *Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia*, edidit Carolus Hermannus, Lipsiae.

EDIZIONE VLOTEN&LAND (VL) 1882-1883, *Benedicti de Spinoza. Opera quotquot reperta sunt, recognoverunt J. Van Vloten et J.P. Land*, The Hague, Nijhoff, 2 voll. (1895², 3 voll.; 1914³, 4 voll.).

EDIZIONE GENTILE 1915, *Ethica*, testo latino con note di Giovanni Gentile, Bari, Laterza.

EDIZIONE GEBHARDT (G) 1924-1926, *Spinoza Opera, im Auftrag der Heidelberger Akademie des Wissenschaften*, hrsg. von Carl Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters Universität, 4 Bde. (1987, 5 Bde., vol. 5 *Supplementa*).

EDIZIONE MIGNINI KV 1986, *Korte Verhandeling / Breve trattato*, edizione critica, trad. it. e apparati a cura di Filippo Mignini, L'Aquila, Japadre.

EDIZIONE GROUP DE RECHERCHES SPINOZISTES (GRS) 1999-, *Œuvres*, édition critique publiée sous la direction de P.-F. Moreau:

vol. III 1999, *Tractatus Theologico-Politicus / Traité Théologico-Politique* (TTP), texte établi par Fokke Akkerman, traduction et notes par Jaqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, Paris, PUF;

vol. V 2005, *Tractatus Politicus / Traité Politique* (TP), texte établi par Omero Proietti, traduction, introduction, notes, glossaires, index et bibliographies par Charles Ramond, notice de Pierre-François Moreau sur la réception du TP, notes d'Alexandre Matheron, Paris, PUF;

vol. I 2009, *Premiers Écrits. I. Tractatus de Intellectus Emendatione / Traité de la Réforme de l'Entendement; II. Korte Verhandeling / Court Traité*, textes établis par Filippo Mignini, introductions de Filippo Mignini, traduction par Michelle Beyssade et Joël Ganault, notes par Michelle Beyssade, Filippo Mignini, Pierre-François Moreau, introduction générale à la nouvelle édition des *Œuvres* complètes par Pierre-François Moreau, Paris, PUF.

Edizione CRISTOFOLINI TP 1999, 2004², *Tractatus Politicus / Trattato politico*, edizione critica e trad. it. a cura di Paolo Cristofolini, Pisa, ETS.

SPRUIT, Leen, TOTARO, Pina 2011 (eds.), *The Vatican Manuscript of Spinoza's Ethica*, Leiden-Boston, Brill.

Edizione CRISTOFOLINI ETH 2010, 2014², *Ethica / Etica*, edizione critica e trad. it. a cura di Paolo Cristofolini, Pisa, ETS.

A.1. PRINCIPALI TRADUZIONI

APPUHN, Charles 1964-1966 (éd. et tr. fr.), *Œuvres de Spinoza*, Paris, Garnier-Flammarion, 3 voll.

CURLEY, Edwin M. 1985-2015 (ed. and en. tr.), *The Collected Works of Spinoza*, Princeton, Princeton University Press, 2 vols.

GIANCOTTI, Emilia 1988, 2004⁴ (ed. e trad. it.), *Etica. Dimostrata con ordine geometrico*, apparati a cura di Emilia Giancotti con Daniela Bostrenghi, Lucio Coco, Cristina Santinelli, Roma, Editori Riuniti.

SCRIBANO, Emanuela 1990 (a cura di), *Principi della filosofia di Cartesio. Pensieri Metafisici*, Roma-Bari, Laterza.

MORGAN, Micheal L. (ed.), SHIRLEY, Samuel (tr.) 2002 (ed. and en.tr.), *Complete Works*, Indianapolis, Hackett.

MIGNINI, Filippo, PROIETTI, Omero 2007, 2009³ (a cura di), *Opere*, Milano, Mondadori.

SANGIACOMO, Andrea 2010 (a cura di), *Tutte le opere*, con testo a fronte, traduzioni di Mariaelena Buslacchi, Alessandro Dini, Gaetano Durante, Simona Follini, A. Sangiacomo, Milano, Bompiani.

TOTARO, Pina 2007, *B. Spinoza, Tractatus theologico-politicus / Trattato teologico-politico*, Napoli, Bibliopolis.

TOTARO, Pina 2013, *B. Spinoza, Compendio di grammatica della lingua ebraica*, a cura e con Introduzione di Pina Totaro, trad. it. di Massimo Gargiulo, Firenze, Olschki.

A.2. PRINCIPALI COMMENTARI

GUEROULT, Martial 1968-1974, *Spinoza*, Paris, Aubier-Montaigne, 2 voll.

MACHEREY, Pierre 1994-1998, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, Paris, PUF, 5 voll.

A.3. LESSICI

CRAPULLI, Giovanni, GIANCOTTI, Emilia 1969, *Ricerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza*, Roma, Edizioni dell'Ateneo.

GIANCOTTI, Emilia 1970, *Lexicon Spinozanum*, La Haye, Nijhoff, 2 voll.

WETLESEN, Jon 1974, *Internal Guide to the Ethics of Spinoza. Index to Spinoza's Cross References in the Ethics*, Oslo, University of Oslo.

GUÉRET, Michel, ROBINET, André, TOMBEUR, Paul 1977, *Spinoza, Ethica. Concordances, index, listes de fréquences, tables comparatives*, Publications du CETEDOC, Louvain-La-Neuve, Université catholique de Louvain.

BOUVERESSE, Renée, MOREAU, Pierre-François 1979, *Spinoza. Traité politique. Texte latin, traduct. franç., index informatique*, Paris, Éditions Réplique.

SANTINELLI, Cristina 1983, *Spinoza in Italia. Bibliografia degli scritti italiani su Spinoza dal 1675 al 1982*, Urbino, Quattro Venti.

CANONE, Eugenio G., TOTARO, Pina 1991, *Il Tractatus de intellectus emendatione di Spinoza. Index locorum, Lexicon Philosophicum*, V, pp. 21-127.

TOTARO, Pina, VENEZIANI, Marco 1993, *Indici e concordanze del Tractatus Theologico-politicus, Lexicon Philosophicum*, VI, pp. 51-204.

A.4. BIBLIOGRAFIE E STRUMENTI DI CONSULTAZIONE

CHRONICON SPINOZANUM 1921-1927, Den Haag, Curis Societatis Spinozanae, 5 voll.

OKO, Adolph A. 1964, *The Spinoza bibliography*, Boston, Hall.

WETLESEN Jon 1971 (1968) *A Spinoza Bibliography, 1940-1970*, 2nd revised edition, arranged as a supplementary volume to Oko's *Spinoza Bibliography*, Oslo-Bergen-Tromsø, Universitets forlaget

PRÉPOSIET, Jean 1973, *Bibliographie spinoziste. Répertoire alphabétique, registre systématique, textes et documents. Biographies de Lucas et de Colerus, article Spinoza du Dictionnaire de Bayle, inventaire de la bibliothèque de Spinoza etc.*, Paris, Les Belles Lettres.

CAHIERS SPINOZA 1977-1991, Paris, Éditions Réplique, 6 voll.

BULLETIN DE BIBLIOGRAPHIE SPINOZISTE 1979-, pubblicazione annuale nel fascicolo 4 di «Archives de Philosophie», a cura dell' Association des Amis de Spinoza, coordinata nel primo anno da Renée Bouveresse e poi da Pierre-François Moreau e Henri Laux.

STUDIA SPINOZANA 1985-2008, hrsg. v. d. Spinoza-Gesellschaft, Alling, Walther & Walther Verlag (1985-1987), Würzburg, Königshausen & Neumann Verlag (1988-2008), 16 Bde.

BOUCHER, Wayne I. 1999 (Leiden, Brill 1991), *Spinoza in English. A Bibliography from the Seventeenth Century to the Present*, Bristol, Thoemmes Press.

WWW.SPINOZA-BIBLIOGRAPHY.DE 2006-, progetto di bibliografia online a cura di Manfred Walther per Spinoza-Gessellschaft.

B. ALTRE FONTI

ARISTOTELE 1580, *Aristotelis Stagiritae opera omnia, quibus nunc primum accesserunt Politicorum seu de Republica, liber nonus et decimus, item theologiae seu philosophiae mysticae libri quatuordecim*, Ginevra, excudebat Iacobus Berjon, typographus lugdunensis, 7 voll.

CLAUBERG, Johannes 1664³, *Metaphysica de ente, quae rectius Ontosophia*, Amsterdam, Elzevier.

CLAVIUS, Christopher 1612, *Opera Mathematica. V tomis distributa ab auctore nunc denuo correctae, et plurimis locis auctae*, Mainz, R. Eltz.

DESCARTES, René [1897-1909], *Œuvres*, a cura di Charles Adam e Paul Tannery, Paris, Vrin, 11 voll.

DESCARTES, René [2005], *Tutte le lettere*, a cura di Giulia Belgioioso, con la collaborazione di Igor Agostini, Francesco Marrone, Franco A. Meschini, Massimiliano Savini e Jean-Robert Armogathe, Milano, Bompiani.

DESCARTES, René [2009A], *Opere 1637-1649* a cura di Giulia Belgioioso, con la collaborazione di Igor Agostini, Francesco Marrone, Massimiliano Savini, Milano, Bompiani.

DESCARTES, René [2009B], *Opere postume 1649-2009*, a cura di Giulia Belgioioso, con la collaborazione di Igor Agostini, Francesco Marrone, Massimiliano Savini, Milano, Bompiani.

GALENO, Claudio 1571, *Epitome operum in quator partes digesta*, per Thomam Guarinum, Basileae.

HEEREBOORD, Adrian 1665, *Meletemata Philosophica* (editio ultima), Amstelodami, Joannem Ravesteinium.

LOCKE, John 1689, *An essay concerning human understanding*, Peter H. Nidditch (ed.), Oxford, Oxford University Press 1975.

HOBBS, Thomas [1839], *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica quae latine scripsit omnia, in unum corpus nunc primum collecta studio et labore Gulielmi Molesworth*, abud J. Bohn.

HOBBS, Thomas [1972], *Il corpo. L'uomo*, a cura di Antimo Negri, Torino, UTET.

HOBBS, Thomas [1999], *De Corpore. Elementorum Philosophiae Sectio Prima*, éditions critique, notes, appendice et index par Karl Schuhmann, Paris, Vrin.

HOBBS, Thomas [2001], *Leviatano*, a cura di Raffaella Santi, con testo inglese del 1651 e testo latino del 1668, Milano, Bompiani.

HOBBS, Thomas 2010, *Moto, luogo, e tempo*, introduzione, traduzione e commenti a cura di G. Paganini, Torino, Utet.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm von 1678, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlin, Akademie Verlag, 1923-.

MALEBRANCHE, Nicolas [2007], *La ricerca della verità*, ed. it. a cura di Eugenio Garin, con un saggio introduttivo di Emanuela Scribano, Roma-Bari, Laterza.

MEYER, Lodewijk 1660, *Disputatio philosophica inauguralis de materia ejusque affectionibus motu et quiete*, Leiden, Hackius.

MONTAIGNE, Michel de 1580-1592, 2012, *Essais*, trad. it. di Fausta Garavini, con testo francese a fronte e note a cura di André Tournon, *Saggi*, Milano, Bompiani.

REGIUS, Henricus 1641, *Philosophia Naturalis. In qua tota rerum universitas per clara et facilia Principia explanatur*, Amstelaedami, Ludovicum et Danielem Elezeviros.

C. FONTI CONTEMPORANEE E STUDI

AALDERINK, Mark 1999, *Spinoza and Geulincx, on the human condition, passion and love*, «Studia Spinozana», 15, pp. 67-87.

ABLONDI, Frederik e BARBONE, Steve 1994, *Individual Identity in Descartes and Spinoza*, «Studia Spinozana», 10, p. 69-91.

ADLER, Jacob 1996, *Spinoza's physical philosophy*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 78 (3), p. 253-276.

ALEXANDRESCU, Vlad 2009 (ed.), *Branching Off. The Early Moderns in quest for the unity of knowledge*, Bucharest, Zeta Books.

ALLEN, Keith, STONEHAM, Tom 2010 (eds.), *Causation and modern philosophy*, London, Routledge.

ALMOG, Joseph, *Everything in its right place. Spinoza and life by the light of nature*, Oxford, Oxford University Press.

ALQUIÉ, Ferdinand 1950, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF.

ALQUIÉ, Ferdinand 1956, *Notes sur l'interprétation de Descartes par l'ordre des raisons*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 61, 3/4 (Juillet-Décembre 1956), pp. 403-418.

ALQUIE, Ferdinand 1981, *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, PUF.

ALTHUSSER, Louis 1996³, *L'objet du «Capital»*, in AA.VV., *Lire Le Capital*, Paris, PUF; trad. it. di Maria Turchetto, Mimesis, Milano 2006.

ALTHUSSER, Louis 1998, *Lettres à Franca, 1961-1973*, Paris, Stock/Imec.

ANDRAULT, Raphaële 2014, *La Vie selon la raison. Physiologie et métaphysique chez Spinoza et Leibniz*, Paris, Honoré Champion.

ANSTEY, Peter 2002, *Boyle on seminal principles*, «Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences», 33, pp. 597-630.

ARMOGATHE, Jean-Robert, BELGIOIOSO Giulia 1996 (a cura di), *Descartes, Principia Philosophiae (1644-1994). Atti del Convegno per il 350° anniversario della pubblicazione dell'opera*, Napoli, Vivarium.

ARMSTRONG, Aurelia 2009, *Autonomy and the Relational Individual: Spinoza and Feminism*, in Gatens 2009, pp. 43-63.

ARP, Robert 2002, *Re-thinking Hobbes's materialistic and mechanistic projects*, «Hobbes Studies», 15, pp. 3-31.

ARON, Walter 1965, *Baruch Spinoza et la médecine*, «Revue d'histoire de la médecine hébraïque», 18 (65), pp. 61-78; 18 (69), pp. 113-121.

ATLAN, Henri 1998, *Immanent causality: a Spinozist viewpoint on evolution and theory of action*, in Gertrudis Van de Vijver et al. (eds.), *Evolutionary Systems. Biological and Epistemological Perspectives on Selection and Self-Organization*, Dordrecht, Springer, pp. 215-231.

ATLAN, Henri 2003, *Les étincelles de hasard, II: Athéisme de l'Écriture*, Paris, Le Seuil.

ATLAN, Henri 2012, *Un point de vue spinoziste sur l'évolution et la théorie de l'action: de la philosophie analytique à Spinoza*, in Cohen-Boulakia, Delbraccio, Moreau 2012.

- ATLAN, Henri 2009, *Le décret de la volonté. «La volonté et l'entendement sont une seule et même chose (Eth II, 49 cor.)»*, in Jaquet, Sévérac, Suhamy 2009, pp. 141-161.
- ATLAN, Henri *Émergence de buts dans des réseaux auto-organiseurs, un modèle mécanique d'intentionnalité*, in Bourguine, Chavalarias, Cohen-Boulakia 2008, pp. 241-263.
- AUDIÉ, Fabrice 2007, *Spinoza et les mathématiques*, Préface de P.-F. Moreau, Paris, PUPS.
- BALIBAR, Étienne 1993, 2001² ed. rev., *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte.
- BALIBAR, Étienne 1996, *Individualité et transindividualité chez Spinoza*, in Pierre-François Moreau (dir.), *Architectures de la raison: mélanges offerts à Alexandre Matheron*, Lyon, Ens éditions, pp. 35-46.
- BALIBAR, Étienne 1997, *Spinoza. From Individuality to Transindividuality*, «Mededelingen vanwege het Spinozahuis», 71.
- BALIBAR, Étienne 2002, *Spinoza. Il transindividuale*, Milano, Mimesis (contiene le trad. it. riviste: *La paura delle masse* 1985, pp. 13-40; *Politica e comunicazione* 1989, pp. 41-72; *Individualità, causalità, sostanza* 1990, pp. 73-102; *Dall'individualità alla transindividualità* 1997, pp. 103-148; *Una nota su 'coscienza' nell'Etica* 1994, pp. 149-168; *Heidegger e Spinoza* 1993, pp. 169-188; *In memoria di Emilia Giancotti* 1991, pp. 189-201).
- BALIBAR, Étienne 2014, *Dall'antropologia filosofica all'ontologia sociale e ritorno: che fare con la sesta tesi di Marx su Feuerbach?*, in Étienne Balibar, Vittorio Morfino (a cura di), *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*, Milano, Mimesis.
- BARBARAS, Françoise 2001, *Le concept de puissance dans l'héritage de la science cartésienne*, «Archives de Philosophie», 64 (4), p. 721-739.
- BARBARAS, Françoise 2007, *Spinoza. La science mathématique du salut*, Paris, Cnrs Éditions.
- BARBER, Kennett, GRACIA, Jorge 1994 (eds.), *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy. Descartes to Kant*, New York, State University of New York Press.
- BARBONE, Steven 2002, *What counts as an individual for Spinoza*, in Biro, Koistinen, pp. 89-112.
- BARDOUT, Jean-Christoph 2002, *Le modèle occasionniste. Émergence et développement au tournant des XVIIe et XVIIIe siècle*, «Quaestio», 2, pp. 461-492.
- BENITEZ, Miguel, MCKENNA, Anthony, PAGANINI, Gianni, SALEM, Jean 2000 (a cura di), *Materia actiosa. Antiquité, Age classique, Lumières. Mélanges en l'honneur d'Olivier Bloch*, Paris, Honoré Champion.
- BENNETT, Jonathan 1980, *Spinoza's Vacuum Argument*, «Midwest Studies in Philosophy», 5, p. 391-399.
- BENNETT, Jonathan 1984, *Studies on Spinoza's Ethics*, Hackett, Indianapolis.
- BENNETT, Jonathan 1991, *Spinoza's Monism, a Reply to Curley*, in Yovel 1991, pp. 53-59.
- BERTRAND Michèle 1983, *Spinoza et l'imaginaire*, Paris, PUF.
- BIRO, John e KOISTINEN, Olli 2002 (eds.), *Spinoza. Metaphysical Themes*, Oxford, Oxford UP.
- BITBOL-HESPÉRIÈS, Annie 1990, *Le principe de vie chez Descartes*, Paris, Vrin.
- BLAY, Michel 1993, *Les raisons de l'infinie. Du monde clos à l'univers mathématique*, Paris, Gallimard.

- BOAS, Marie 1952, *The establishment of the mechanical philosophy*, «Osiris», 10, pp. 412-541.
- BOAS, Marie, HALL, Rupert A. 1978, *Le monde scientifique à l'époque de Spinoza*, «Revue de Synthèse», 99, p. 19-30.
- BOAS, Marie, HALL, Rupert A. (eds.) 1965-1986, *The correspondence of Henry Oldenburg*, Madison, The University of Wisconsin Press (13 vols.: 1-9 Madison; 10-13 London).
- BONICALZI, Francesca 1990, *Passioni della scienza. Descartes e la nascita della psicologia*, Milano, Jaca Book.
- BONICALZI, Francesca 1998, *A tempo e luogo. Infanzia e inconscio in Descartes*, Milano, Jaca Book.
- BORDOLI, Roberto 1994, *Memoria e abitudine. Descartes, La Forge, Spinoza*, Milano, Guerini e Associati.
- BORDOLI, Roberto 2001, *Etica, arte, scienza tra Descartes e Spinoza. Lodewijk Meyer (1629-1681) e l'associazione Nil Volentibus Arduum*, Milano, Franco Angeli.
- BORDOLI, Roberto 2009, *Dio ragione verità. Le polemiche su Descartes e su Spinoza presso l'università di Franeker (1686-1719)*, Macerata, Quodlibet.
- BOSS, Gilbert 1987, *Les principes de la philosophie chez Hobbes et chez Spinoza*, «Studia Spinozana», 3, pp. 87-123.
- BOSTRENGHI, Daniela, SANTINELLI, Cristina 2007 (a cura di), *Spinoza. Ricerche e prospettive. Per una storia dello spinozismo in Italia*, Napoli, Bibliopolis.
- BOSTRENGHI, Daniela 1987, *Immaginazione e Ragione nella teoria spinoziana della conoscenza e degli affetti, un progetto problematico*, «Annali dell'Istituto di Filosofia» (Urbino), 2, pp. 5-67.
- BOSTRENGHI, Daniela 1996, *Forme e virtù dell'immaginazione in Spinoza*, Napoli, Bibliopolis.
- BOSTRENGHI, Daniela 2007, *Varium multitudinis ingenium: pratica politica e pratica delle passioni in Spinoza*, in Caporali, Morfino, Visentin 2007, pp. 61-78.
- BOSTRENGHI, Daniela 2012, *Tantum juris quantum potentiae, Puissance de la raison et puissance des affects chez Spinoza*, in Jaquet e Moreau 2012, pp. 117-138.
- BOULAD-AYOUB, Josiane, MOREAU, Pierre-François e TORERO-IBAD, Alexandra 2011 (dir.), *Matérialisme et cartésianisme*, dossier thématique de la revue «Corpus, revue de philosophie», 61.
- BOURGINE, Paul, CHAVALARIAS, David, COHEN-BOULAKIA, Claude 2008, *Déterminismes et complexités: du physique à l'éthique. Autour d'Henri Atlan*, Paris, La Découverte.
- BOVE, Laurent 1996, *La stratégie du conatus, Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin; trad. it. di F. Del Lucchese, *La strategia del «conatus». Affermazione e resistenza in Spinoza*, Milano, Ghibli, 2002.
- BOVE, Laurent, MOREAU, Pierre-François 2000, *À propos de Spinoza. Entretien avec Alexandre Matheron (20 juin 1997)*, «Multitudes», 3, pp. 169-200.
- BOVE, Laurent 2005, *Le corps sujet des contraires et la dynamique prudente des dispositions corporis*, «Asterion», 3/Septembre, <http://asterion.revues.org/318>.

BOVE, Laurent 2012, 'Bêtes ou automates'. *La différence anthropologique dans la politique spinoziste*, in Pierre-François Moreau, Claude Cohen-Boulakia, Mireille Delbraccio 2012 (dir.), *Lectures contemporaines de Spinoza*, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, pp. 157-178.

BRAIDOTTI, Rosi 2010 (ed.), *The history of continental philosophy. After poststructuralism, transitions and transformations*, Durham, Acumen.

BRANDOM, Robert 1977, *Adequacy and the individuation of ideas in Spinoza's Ethics*, «Journal of the History of philosophy», 14, pp. 147-162.

BUSSE, Julien 2009, *Le problème de l'essence de l'homme chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne.

BUTLER, Judith 2005, *Giving an account of oneself*, New York, Fordham University Press.

BUTLER, Judith 2006, *The desire to live. Spinoza's Ethics under pressure*, in Coli, Kahn, Saccamano 2006, pp. 111-130.

BUYSE, Filip 2008, *Spinoza and Galileo Galilei, Adequate ideas and intrinsic qualities of bodies*, «Historia Philosophica», 6, pp. 117-130.

BUYSE, Filip 2010, *Spinoza and Robert Boyle's definition of mechanical philosophy*, «Historia Philosophica», 8, 2010, pp. 73-89.

CANGUILHEM, Georges 1955, *La formation du concept de Réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècle*, Paris, PUF.

CANZIANI, Guido, GRANADA, Miguel Ángel, ZARKA, Charles-Yves 2000 (a cura di), *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Milano, Franco Angeli.

CAPORALI, Riccardo, MORFINO, Vittorio, VISENTIN, Stefano (a cura di) 2007, *Individuo e moltitudine*, Cesena, Il Ponte Vecchio.

CAPS, Géraldine 2010, *Les 'médecins cartésiens'. Héritage et diffusion de la représentation mécaniste du corps humain (1646-1696)*, Hildesheim/Zürich/New York, Olms.

CARRAUD, Vincent 2002, *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*, Paris, Puf.

CARRIERO, John 2005, *Spinoza on Final Causality*, «Oxford Studies in Early Modern Philosophy», 2, pp. 105-147.

CAROTI, Stefano, SPALLANZANI, Mariafranca 2014, *Individuazione, individualità, identità personale. Le ragioni del singolo*, Firenze, Le Lettere.

CARVAJAL, Julián, DE LA CAMARA, Maria Luisa (a cura di) 2008, *Spinoza: de la física a la historia*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La-Mancha.

CAZZANIGA, Gian Marco, ZARKA, Yves Charles (a cura di) 1995, *L'individu dans la pensée moderne. XVIe-XVIIe siècle / L'individuo nel pensiero moderno. Secoli XVI-XVII*, Pisa, ETS, 2 voll.

CITTON, Yves 2006, *L'Envers de la liberté. L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*, Paris, Éditions Amsterdam.

CITTON, Yves, LORDON, Frédéric 2008, *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris, Éditions Amsterdam.

CLARKE, Desmond M. 1982, *Descartes' philosophy of science*, Manchester, Manchester UP.

CLATTERBAUGH, Kenneth 1995, *Cartesian causality, explanation, and divine concurrence*, «History of Philosophy Quarterly» 12 (2), pp.195-207.

COHEN, Bernard I. 1964, *Quantum in Se Est: Newton's concept of Inertia in relation to Descartes and Lucretius*, «Notes and Records of the Royal Society of London», 19 (2), pp. 131-155.

COHEN-BOULAKIA, Claude, DELBRACCIO, Mireille, MOREAU, Pierre-François 2012 (dir.), *Lectures contemporaines de Spinoza*, Paris, PUPS (Groupe de Recherches Spinozistes, «Travaux et documents», n. 14).

COLI, Daniela, KAHN, Victoria, SACCAMANO, Neil 2006 (eds.), *Politics and the Passions. 1500-1850*, Princeton-Oxford, Princeton University Press.

CORTÉS, Vicente J. et LAVERAN, Sophie 2012 (dir.), *Spinoza. La raison à l'épreuve de la pratique*, Paris, PUPS.

COTTINGHAM, John 1994, *Reason, will, sensation*, Oxford, Clarendon.

CURLEY, Edwin 1969, *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

CURLEY, Edwin M. 1972, *Locke, Boyle, and the Distinction between Primary and Secondary Qualities*, «The Philosophical Review», 81 (4), pp. 438-464.

CURLEY, Edwin e MOREAU, Pierre-François 1990 (eds.), *Spinoza. Issues and Directions. Proceedings of the Chicago Spinoza Conference (1986)*, Leiden, Brill.

CURLEY, Edwin 1991, *On Bennett's Interpretation of Spinoza's Monism*, in Yovel 1991, pp. 35-51.

CRISTOFOLINI, Paolo 1992, *La mente dell'atomo*, «Studia Spinozana», 8, pp. 27-35.

CRISTOFOLINI, Paolo 2008, *Spinoza e l'ontologia della sicurezza nel pensiero di Giuseppe Semerari*, in Furio Semerari (a cura di), *La certezza incerta. Scritti su Giuseppe Semerari con due inediti dell'autore*, Milano, Guerini.

CRISTOFOLINI, Paolo 2010², *La scienza intuitiva di Spinoza*, Pisa, ETS (1° ed. Napoli, Morano, 1987).

CROCKER, Robert, *Religion, Reason and Nature in Early Modern Europe*, Dordrecht, Kluwer Academic Publisher.

CROSS, Richard 2006, *The eternity of the world and the distinction between creation and conservation*, «Religious Studies», 42 (4), pp. 403-416.

DAGRON, Tristan 2009, *Toland et Leibniz: l'invention du neo-spinozisme*, Paris, Vrin.

DAMASIO, Alberto 2003, *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*, Orlando, Harcourt.

D'ANNA, Giuseppe 2003, *La scienza intuitiva di Spinoza: tra relazionalità e immediatezza*, in Del Lucchese e Morfino, pp. 67-94.

D'ANNA, Giuseppe 2002, *Uno intuito vedere. Sull'ultimo genere di conoscenza in Spinoza*, Prefazione di Pietro Di Vona, Milano, Ghibli.

DE CALAN, Ronan 2012, *Généalogie de la sensation. Physique, Physiologie et Psychologie en Europe, de Fernel à Locke*, Paris, Honoré Champion.

DE DEUGD, Cornelis 1966, *The Significance of Spinoza's First Kind of Knowledge*, Assen, Van Gorcum.

DE DEUGD, Cornelis 1984 (ed.), *Spinoza's Political and Theological Thought. International Symposium under the Auspices of the Royal Netherlands Academy of Arts and*

- Sciences Commemorating the 350th Anniversary of the Birth of Spinoza (Amsterdam 24-27 November 1982)*, Amsterdam/Oxford/New York, North-Holland Publishing Company.
- DE GIOVANNI, Biagio 2011, *Hegel e Spinoza. Dialogo sul moderno*, Napoli, Guida.
- DE LA CAMARA, Maria Luisa 1999, *La Naturaleza en la correspondencia Oldenburg-Spinoza*, «Revista de Filosofía», 12 (22), p. 129-141.
- DELAUSSUS, Éric 2011, *De l'Éthique de Spinoza à l'éthique médicale*, Rennes, Rennes PU.
- DEL LUCCHESI, Filippo e MORFINO, Vittorio 2003 (a cura di), *Sulla scienza intuitiva in Spinoza. Ontologia, politica, estetica*, Milano, Ghibli.
- DELLA ROCCA, Michael 1996, *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*, Oxford, Oxford UP.
- DELLA ROCCA, Michael 2014 (ed.), *The Oxford Handbook on Spinoza*, Oxford, Oxford UP, online publication: ISBN: 9780195335828 DOI: 10.1093/oxfordhb/9780195335828.001.000.
- DELEUZE, Gilles 1968, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit.
- DELEUZE, Gilles 1970, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Éditions de Minuit.
- DELEUZE, Gilles 2007, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Ombre Corte, Verona (tr. it. des leçons de Vincennes du 1980-1981, version numérique sur www.webdeleuze.com).
- DEN UYL, Douglas, RICE, Lee C. 1990, *Spinoza and Hume on individuals*, «Reason papers», 15, pp. 91-157.
- DI POPPA, Francesca 2009A, *Spinoza's concept of substance and attribute: A reading of the Short Treatise*, «British journal for the history of philosophy», 17, 5, pp. 921-938.
- DI POPPA, Francesca 2009B, *Abraham Cohen Herrera: A Possible Source for Spinoza's Concept of the Attributes*, «The American Catholic philosophical quarterly», 83, 4, pp. 491-507.
- DI POPPA, Francesca 2010, *Spinoza and process ontology*, «The Southern Journal of Philosophy», 48 (3), pp. 272-294.
- DI VONA, Piero 1960-1969, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, Firenze, La Nuova Italia, 2 voll.
- DUCHESNEAU, François 1978, *Modèle cartésien et modèle spinoziste de l'être vivant*, «Cahiers Spinoza», 2, pp. 241-286.
- DUCHESNEAU, François 1998, *Les Modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, Paris, Vrin.
- DUCHESNEAU, François 1994, *La dynamique de Leibniz*, Paris, Vrin.
- DUFFY, Simon B. 2009, *Spinoza Today: The Current State of Spinoza Scholarship*, «Intellectual History Review», 19 (1), pp. 111-132.
- DUFFY, Simon 2010, *French and Italian Spinozism*, in Braidotti 2010, pp. 149-168.
- DUNCAN, Stewart 2005, *Hobbes's Materialism in the Early 1640s*, «British Journal for the History of Philosophy», 13 (3), pp. 437-448.
- DUNCAN, Stewart, LOLORDO Antonia 2012 (eds.), *Debates in Modern Philosophy: Essential Readings and Contemporary Responses*, London-New York, Routledge

- EDGAR, William. J. 1976, *Continuity and individuation of modes in Spinoza's physics*, in Wilburn 1976, pp. 85-105.
- EMERTON, Norma E. 1984, *The Scientific Reinterpretation of Form*, Ithaca, Cornell University Press.
- FANO, Vincenzo 1996 (a cura di), *Fondamenti e filosofia della fisica*, Cesena, Il Ponte Vecchio.
- FICHANT, Michel 1998, *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Paris, PUF.
- FRAENKEL, Carlos, PERINETTI, Dario, SMITH, Justin E.H. 2010 (eds.), *The Rationalists: Between Tradition and Innovation*, Dordrecht, Springer.
- FRANK, Robert G. Jr. 1980, *Harvey and the Oxford Physiologists. Scientific Ideas and Social Interaction*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press; trad. it. *Harvey e i fisiologi di Oxford. Idee scientifiche e relazioni sociali*, Bologna, Il Mulino 1983.
- FREDDOSO, Alfred J. 1991, *God's General Concurrence with Secondary Causes: Why Conservation is not Enough*, «Philosophical Perspectives», 5, pp. 553-585.
- FREUDENTHAL, Jacob 1895, *On the History of Spinozism*, «The Jewish Quarterly Review», 8, 1, pp. 17-70.
- FROST, Samantha 2005, *Hobbes and the Matter of Self-consciousness*, «Political Theory», 33 (4), pp. 495-517.
- FUNKENSTEIN, Amos 1986, *Theology and the Scientific Imagination. From the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton, Princeton UP.
- GABBEY, Alan 1971, *Force and Inertia in Seventeenth-Century Dynamics*, «Studies in History and Philosophy of Science», 2, pp. 1-67.
- GARBER, Daniel 1994, *Descartes and Spinoza on Persistence and Conatus*, «Studia Spinozana», 10, p. 43-67.
- GARBER, Daniel 1992, *Descartes' metaphysical physics*, Chicago, University of Chicago Press.
- GARBER, Daniel 2001, *Descartes Embodied. Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*, Cambridge, Cambridge UP.
- GARBER, Daniel 2002, *Descartes, Mechanics, and the Mechanical Philosophy*, «Midwest Studies in Philosophy», 26, pp. 185-204.
- GARRETT, Don 1994, *Spinoza's Theory of Metaphysical Individuation*, in Barber e Gracia 1994, pp. 73-101.
- GARRETT, Don 1996 (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge, Cambridge UP.
- GARRETT, Don 1999, *Teleology in Spinoza and Early Modern Rationalism*, in Gennaro e Huenemann 1999, pp. 310-335.
- GARRETT, Don 2002, *Spinoza's conatus argument*, in Koistinen e Biro 2002, pp.127-158.
- GARRETT, Don 2009, *Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of the Mind That Is Eternal*, in Koistinen 2009, pp. 285-302.
- GATENS, Moira, LLOYD, Genevieve 1999, 2002 ebook, *Collective imaginings. Spinoza, past and present*, London, Routledge.
- GATENS, MOIRA (ed.) 2011, *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press,.

- GAUKROGER, Stephen, SCHUSTER, John, e SUTTON, John 2000 (eds.), *Descartes' Natural Philosophy*, London-New York, Routledge.
- GAUKROGER, Stephen 2006, *The emergence of a Scientific Culture. Science and the Shaping of Modernity. 1210-1685*, Oxford, Oxford UP.
- GENNARO, Rocco, HUENEMANN, Charles 1999 (eds.), *New Essays on The Rationalists*, New York-Oxford, Oxford UP.
- GIANCOTTI, Emilia 1985, *Baruch Spinoza, 1632-1677. La ragione e la libertà, l'idea di Dio e del mondo, nell'epoca della borghesia e delle nuove scienze*, Roma, Editori Riuniti.
- GIANCOTTI, Emilia 1985 (a cura di), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, Atti del Congresso di Urbino (4-8 ottobre 1982), Napoli, Bibliopolis.
- GIANCOTTI, Emilia 1995, *Studi su Hobbes e Spinoza*, a cura di Daniela Bostrenghi e Cristina Santinelli, Napoli, Bibliopolis.
- GIARDINA, Giovanna G. 2008, *La chimica fisica di Aristotele. Teoria degli elementi e delle loro proprietà. Analisi critica del De generatione et corruptione*, Roma, Aracne.
- GILEAD, Amihud 1983, *Spinoza's principium individuationis and personal identity*, «International studies in philosophy», 15 (1), p. 41-57.
- GILLOT, Pascale 2003, *Corps et individualité dans la philosophie de Spinoza*, «Methodos» 3, p. 195-225.
- GILLOT, Pascale 2004, *Le conatus entre principe d'inertie et principe d'individuation. Sur l'origine mécanique d'un concept de l'ontologie spinoziste*, «XVIIe siècle», 56 (1), p. 51-73.
- GIUSTI, Enrico 1993, *Euclides Reformatus. La teoria delle proporzioni nella scuola galileiana*, Torino, Bollati Boringhieri.
- GOUHIER, Henri 1978, *Cartésianisme et augustinisme au XVIIe siècle*, Paris, Vrin.
- GRANT, Edward 1981, *Much Ado About Nothing. Theories of space and vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, Cambridge, Cambridge UP.
- GRENE, Marjorie, NAILS, Debra 1986 (eds.), *Spinoza and the sciences*, Dordrecht-Boston, Reidel Publishing Company.
- GUENANCIA, Pierre 2012, *Le fantôme de Descartes. De l'utilité de l'histoire de la philosophie*, «Esprit», 3 - Mars/avril, pp. 150-164.
- GUÉROULT, Martial 1953, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 2 voll.
- GUÉROULT, Martial 1968, *Spinoza. Dieu (Ethique 1)*, Paris, Aubier.
- GUÉROULT, Martial 1974, *Spinoza. L'âme (Ethique 2)*, Paris, Aubier.
- GUÉROULT, Martial, DELEUZE, Gilles 1977, *Le 'Spinoza' de Martial Guéroult*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 167 (3), (Juillet-Septembre 1977).
- GUILLEMEAU, Eveline 2008, *Des chocs aux fluides, quelques paradigmes mécanicistes dans la théorie politique de Spinoza*, in Carvajal, De la Camara 2008, pp. 121-139.
- HABER, Stéphane 2009, *L'Homme dépossédé: une tradition critique, de Marx à Honneth*, Paris, CNRS Éditions.
- HAECKER Konrad 1978, *Spinozas allgemeine Ontologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- HAMPE, Michael, RENZ, Ursula, SCHNEPF, Robert 2011 (eds.), *Spinoza's Ethics. A collective. Commentary*, Leiden-Boston, Brill.

- HAMPSHIRE, Stuart 1951, *Spinoza*, Penguin Books, Harmondsworth – Baltimore (reprinted with revisions: 1962, 1987).
- LAGERLUND, Henrik, YRJÖNSUURI, Mikko 2002 (eds.), *Emotions and choice from Boethius to Descartes*, Dordrecht, Kluwer.
- HENRY, John 1986, *Occult Qualities and the Experimental Philosophy*, «History of Science», 24, pp. 335-381.
- HENRY, John 2004, *Metaphysics and the Origins of Modern Science: Descartes and the Importance of Laws of Nature*, «Early Science and Medicine», 9 (2), pp. 73-114.
- HILD, Rudolf 2008, *Spinoza und die Medizin (mit einer Abbildung)*, «Studia Spinozana», 16, pp. 185-202.
- HINE, William L. 1995, *Inertia and Scientific Law in Sixteenth-Century Commentaries on Lucretius*, «Renaissance Quarterly», 48 (4), pp. 728-741.
- HUBBELING, Hubertus G. 1980, *Spinoza comme précurseur du reconstructivisme logique dans son livre sur Descartes*, «Studia leibnitiana», 12 (1), p. 88-95.
- HUBBELING, Hubertus G. 1964, *Spinoza's methodology*, Assen, Van Gorcum.
- HUNTER, Michael C. W. 1997, *Boyle versus the Galenists: a suppressed critique of seventeenth-century medical practice and its significance*, «Medical History», 41, pp. 322-361.
- HUNTER, Michael C.W. 2007, *Robert Boyle and the Early Royal Society: A Reciprocal Exchange in the Making of Baconian Science*, «British Journal for the History of Science», 40 (1), pp. 1-23.
- HUTCHISON, Keith 1982, *What happened to occult qualities in the Scientific Revolution?*, «Isis», 73 (2), pp. 233-253.
- ISRAEL, Jonathan 2001, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford UP.
- ISRAËL, Nicolas 2001, *Spinoza. Le temps de la vigilance*, Paris, Payot.
- KISNER Matthew J. 2011, *Spinoza on Human Freedom. Reason, Autonomy and the Good Life*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KLANJMAN, Adrien 2006, *Méthode et art de penser chez Spinoza*, Paris, Kimé.
- KLEIN, Julie R. 2005, *Aristotle and Descartes in Spinoza's approach to matter and body*, «Graduate faculty philosophy journal», 26 (2), pp. 157-176.
- KLEVER, Wim 1994, *The truth of error. A Spinozistic paradox*, in Yirmiyahu 1994, pp. 111-128.
- KOISTINEN, Olli 2009 (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, Cambridge, Cambridge UP.
- KOISTINEN, Olli 2009, *Spinoza on Action*, in Koistinen 2009, pp. 167-187.
- KOLESNIK-ANTOINE, Delphine 2009, *L'homme cartésien*, Rennes, PuR.
- KOLESNIK-Antoine, Delphine 2012, *Les voies du corps. Schuyt, Clerselier, et La Forge lecteurs de L'Homme de Descartes*, «Consecutio Temporum», 3 (2), <http://www.consecutio.org/2012/02/>.
- KOYRÉ, Alexandre 1950, *Le chien, constellation céleste, et le chien, animal aboyant*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 55 (1), pp. 50-59.
- JARRETT, Charles 2009, *Spinoza on Necessity*, in Koistinen 2009, pp. 118-139.
- JAQUET, Chantal 1995, *La spécificité de la conception spinoziste de l'éternité de l'esprit*, «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», 120 (2), p. 229-237.

- JAQUET, Chantal 1997A, '*Sub specie aeternitatis*', *étude des concepts de temps durée et éternité chez Spinoza*, Paris, Kimé.
- JAQUET, Chantal 1997B, *Les trois erreurs de Bacon et Descartes*, «L'Enseignement philosophique», 47 (6), pp. 3-45.
- JAQUET, Chantal 2000 (dir.), *L'héritage baconien au XVIIe et au XVIIIe siècles*, Paris, Kimé.
- JAQUET, Chantal 2001, *Le corps*, Paris, Puf.
- JAQUET, Chantal, Sévérac, Pascal, SUHAMY, Ariel 2003 (dir.), *Fortitude et servitude. Lectures de l'Éthique IV de Spinoza*, Paris, Kimé.
- JAQUET, Chantal 2004A, *Le problème de la différence entre les corps chez Spinoza*, dans *Les significations du 'corps' dans la philosophie classique*, Paris, L'Harmattan, pp. 127-141.
- JAQUET, Chantal 2004B, *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions passions chez Spinoza*, Paris, PUF; trad. it di Aurelia Delfino, Raffaele Carbone, *L'unità del corpo e della mente. Affetti, azioni e passioni in Spinoza*, Milano-Udine, Mimesis 2013.
- JAQUET, Chantal 2005, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne.
- JAQUET, Chantal 2005, *Spinoza aujourd'hui. Les grands traits de la recherche actuelle en France, 1990-2005*, «Revue en ligne Côté Philo», juin 2005, pp. 39-44.
- JAQUET, Chantal, SEVERAC, Pascal, SUHAMY, Ariel 2009 (dir.), *La théorie spinoziste des rapports corps/esprit et ses usages actuels*, Paris, Hermann.
- JAQUET, Chantal, MOREAU, Pierre-François 2012 (dir.), *Spinoza Transalpin. Les interprétations actuelles en Italie*, Paris, PUPS.
- JOLIBERT, Bernard 1981, *L'enfance au XVIIe siècle*, Paris, Vrin.
- JONAS, Hans 1965, *Spinoza and the Theory of Organism*, «Journal of the History of Philosophy», 3, pp. 43-57.
- JUILLET, Jean-Pierre 2001, *Des vues de Spinoza. Arguments et figures de la « philosophie vraie »*, «Travaux et Documents du Groupe de Recherches Spinozistes», Paris, PUPS.
- JULLIEN, Vincent 2006, *Philosophie naturelle et géométrie au XVIIe siècle*, Paris, Honoré Champion.
- LACHTERMAN, David R. 1977, *The Physics of Spinoza's Ethics*, «Southwestern Journal of Philosophy», 8 (3), pp. 71-111.
- LACROIX, Jean 1970, *Spinoza et le problème du salut*, Paris, PUF.
- LAERKE, Mogens 2008, *Leibniz lecteur de Spinoza. La genèse d'une opposition complexe*, Paris, Honoré Champion.
- LAERKE, Mogens 2009, *Immanence et extériorité absolue: sur la théorie de la causalité et l'ontologie de la puissance de Spinoza*, «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», 199 (2), pp. 169-190.
- LAERKE, Mogens 2011, *Spinoza's Cosmological Argument in the Ethics*, «Journal of the History of Philosophy», 49 (4), pp. 439-462.
- LAERKE, Mogens 2012, *Spinoza and the Cosmological Argument According to Letter 12*, «British Journal for the History of Philosophy», 2012, pp. 1-21.

LAERKE, Mogens 2014, *Leibniz's Encounter with Spinoza's Monism, October 1675 to February 1678*, in Michael Della Rocca (ed.), *The Oxford Handbook of Spinoza*, Oxford, Oxford University Press, online publication: 10.1093/oxfordhb/9780195335828.013.013.

LAERKE, Mogens 2014, *Les Études Spinozistes aux États-Unis: Spinoza et le Principe de Raison Suffisante ('PSR' en Anglais), Représentations, Concepts, Idées*, «Archives de Philosophie», 77 (3), pp. 721-726.

LAGRÉE, Jacqueline 2001, *Spinoza (1632-1677): la voie de la liberté et de la béatitude*, in Alain Caillé, Christian Lazzeri, Michel Senellart (dir.), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, Paris, La Découverte, pp. 335-342.

LANDUCCI, Sergio 2001, *La mente in Cartesio*, Milano, Franco Angeli.

LAPLANTINE, François 2005, *Le social et le sensible, introduction à une anthropologie modale*, Paris, Téraèdre.

LARRAURI, Maite 1989, *Spinoza y la mujeres*, «Documentos de trabajo, serie E, Centro de Semiótica y Teoría del Espectáculo». Fundación Instituto Shakespeare/Instituto de Cine y RTV Department of Spanish and Portuguese/University of Minnesota, 9.

LAZZERI, Christian 1999 (dir.), *Spinoza. Puissance et impuissance de la raison*, Paris, PUF.

LE BLANC, Christian, SIMONUTTI, Luisa 2012 (dir.), *De la traduction parfaite*, Genève, Droz.

LEBUFFE, Michael 2009, *The Anatomy of the Passions*, in Koistinen 2009, pp. 188-222.

LECLERC, Ivor 1967, *Atomism, substance and the concept of body in seventeenth century*, «Filosofia», 18, pp. 761-776.

LÉCRIVAIN, André 1977-1978, *Spinoza et la physique cartésienne*, «Cahiers Spinoza», 1, pp. 235-265; «Cahiers Spinoza», 2, pp. 93-206.

LEIJENHORST, Cees 2002, *The mechanisation of Aristotelianism. The late Aristotelian setting of Thomas Hobbes' natural philosophy*, Leiden, Brill.

LEVI, Sergio 2004, *Spinoza e il problema mente-corpo*, Milano, CUEM.

LEVI, Sergio 2006, *Libertà e azione nell'Etica di Spinoza*, Milano, LED.

LEVY, Lia 2000, *L'automate spirituel. La naissance de la subjectivité moderne d'après l'Éthique de Spinoza*, Assen, Van Gorcum.

LIN, Martin 2004, *Spinoza's Metaphysics of Desire: The Demonstration of IIP6*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 86 (1), pp. 21-55.

LIN, Martin 2005, *Memory and personal identity in Spinoza*, «Canadian Journal of philosophy», 35 (2), p. 243-268.

LIN, Martin 2006, *Teleology and Human Action in Spinoza*, «The Philosophical Review», 115 (3), pp. 317-354.

LLOYD, Genevieve 1994, *Part of nature. Self knowledge in Spinoza's Ethics*, New York, Cornell University Press.

LORDON, Frédéric 2003, *Revenir à Spinoza dans la conjoncture intellectuelle présente*, «L'Année de la régulation», 7, Presses de Sciences-Po, pp. 147-166.

LORDON, Frédéric 2003, *Conatus et institutions: pour un structuralisme énergétique*, «L'Année de la régulation», 7, Presses de Sciences-Po, pp. 111-146.

LOSONSKY, Micheal 2001, 2003 ebook, *Enlightenment and action from Descartes to Kant. Passionate thought*, Cambridge, Cambridge UP.

LUCARINI, Giulia 2007, *La 'Corporis et animae in homine conjunctio plenius descripta' di Johannes Clauberg (Capp. V, IX, XIII, XIV, XV, XVI)*, «Isonomia» (a cura dell'Università di Urbino), <http://www.uniurb.it/Filosofia/isonomia/testi1.htm>.

LUPOLI, Agostino 2001, *Power (conatus-endeavour) in the 'kinetic actualism' and in the 'inertial' psychology of Thomas Hobbes*, «Hobbes Studies», 14, pp. 83-103.

LUPOLI, Agostino 2006, *Nei limiti della materia*, Milano, Baldini Castoldi Dalai.

LUTHY, Christoph, MURDOCH, John E., NEWMAN, William R. 2001 (eds.), *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories*, Leiden, Brill.

MACHEREY, Pierre 1979, *Hegel ou Spinoza*, Paris, François Maspero (Éditions La Découverte, 1990).

MACHEREY, Pierre 1995, *Spinoza, lecteur et critique de Boyle*, «Revue du Nord», 77, p. 733-774.

MCDONOUGH, Jeffrey 2011, *The Heyday of Teleology and Early Modern Philosophy*, «Midwest Studies in Philosophy», 35 (1), pp. 179-204.

MACKENZIE Catriona, STOLJAR, Natalie (eds.) 2000, *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*, Oxford University Press, New York.

MALINOWSKI-CHARLES Syliane 2004, *Affects et conscience chez Spinoza. L'automatisme dans le progrès éthique*, Hildesheim, Olms.

MANZI-MANZI, Sandra 2012, *Spinoza e la relazione*, in Bostrenghi, Raspa, Santinelli, Visentin 2012, pp. 189-198.

MANZINI, Frédéric 2009, *Spinoza. Une lecture d'Aristote*, Paris, PUF.

MANZINI, Frédéric 2011 (dir.), *Spinoza et ses scholastiques. Retour aux sources et nouveaux enjeux*, Paris, PUPS.

MARCUCCI, Nicola, PINZOLO, Luca 2010 (a cura di), *Strategie della relazione*, Roma, Meltemi.

MARCUCCI, Nicola 2012 (a cura di), *Ordo et connexio. Spinozismo e scienze sociali*, Milano, Mimesis.

MARSHALL, Eugene 2010, *Spinoza on the problem of akrasia*, «European journal of philosophy», 18 (1), pp. 41-59.

MARSHALL, Eugene 2014, *The spiritual automaton: Spinoza's science of the mind*, Oxford, OUP.

MASON, RICHARD 1986, *Spinoza on the Causality of Individuals*, «Journal of the History of Philosophy», 24 (2), pp. 197-210.

MATHERON, Alexandre 1969, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Éditions de Minuit.

MATHERON, Alexandre 1991, *Physique et ontologie chez Spinoza: l'énigmatique réponse à Tschirnhaus*, «Cahiers Spinoza», 6, pp. 83-109.

MATHERON, Alexandre 1992, *Le statut ontologique de L'Écriture sainte et la doctrine spinoziste de l'individualité*, dans *L'Écriture Sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste*, «Groupe de Recherches Spinoziste: Travaux et documents», 4.

MATHERON, Alexandre 1994, *La vie éternelle et le corps selon Spinoza*, «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», 119, p. 27- 40.

MATHERON, Alexandre 2011, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon, ENS éditions.

- MATSON, Wallace 1978, *Death and destruction in Spinoza's 'Ethics'*, «Inquiry», 20 (1), pp. 403-417
- MEDINA, José 1985, *Les mathématiques chez Spinoza et Hobbes*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 175 (2), pp. 177-188.
- MELAMED, Yitzhak Y. 2009, *Spinoza's Metaphysics of Substance: The Substance-Mode Relation as a Relation of Inherence and Predication*, «Philosophy and Phenomenological Research», 78 (1), pp. 17-82.
- MELAMED, Yitzhak Y. 2010, *Acosmism or Weak Individuals? Hegel, Spinoza, and the Reality of the Finite*, «Journal of the History of Philosophy», 8 (1), pp. 77-92.
- MELAMED, Yitzhak Y. 2012, *The Sirens of Elea: Rationalism, Monism and Idealism in Spinoza*, in Stewart Duncan, Antonia LoLordo (eds.), *Debates in Modern Philosophy: Essential Readings and Contemporary Responses*, London-New York, Routledge, pp. 78-89.
- MELAMED, Yitzhak Y. 2012, *Spinoza on Inherence, Causation, and Conception*, «Journal of the History of philosophy», 50 (3), pp. 365-386.
- MERÇON, Juliana 2007, *Relationality and individuality in Spinoza*, «Revista Conatus: Filosofia de Spinoza», 1 (2), pp. 51-59.
- MESCHINI, Franco Aurelio 1998, *Neurofisiologia cartesiana*, Firenze, Olschki.
- MESSERI, Marco 1984, *Il corpo singolo nella teoria fisica della materia di Spinoza ed in quella di Descartes*, «Annali della scuola normale superiore di Pisa», 14 (2), pp. 771-795.
- MESSERI, Marco 1990, *L'epistemologia di Spinoza. Saggio sui corpi e le menti*, Milano, Il Saggiatore.
- MIGNINI, Filippo 1979, *Per la datazione e l'interpretazione del «Tractatus de intellectus emendatione» di Spinoza*, «La Cultura», 17 (1/2), pp. 87-160.
- MIGNINI, Filippo 1980, *Un documento trascurato della revisione spinoziana del «Breve Trattato»*, «La Cultura», 18 (2/3), pp. 227-273.
- MIGNINI, Filippo 1981, *'Ars imaginandi'. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Napoli, ESI.
- MIGNINI, Filippo 1984, *Theology as the Work and Instrument of Fortune*, in De Deugd 1984, pp. 127-136.
- MIGNINI, Filippo 1985, *Nuovi contributi per la datazione e l'interpretazione del «Tractatus de intellectus emendatione»*, in Giancotti 1985, pp. 515-525.
- MIGNINI, Filippo 1987, *Données et problèmes de la chronologie spinozienne jusqu'en 1665*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 71 (1), pp. 9-21.
- MIGNINI, Filippo 1988A, *La cronologia e l'interpretazione delle opere di Spinoza*, «La Cultura», 26 (2), pp. 339-360.
- MIGNINI, Filippo 1988B, *Per una nuova edizione del «Tractatus de intellectus emendatione»*, «Studia Spinozana», 4, pp. 15-35.
- MIGNINI, Filippo 1990, *In order to interpret Spinoza's theory of the third kind of knowledge: should intuitive science be considered 'per causam proximam' knowledge?* in Curley e Moreau 1990, pp. 136-146.
- MIGNINI, Filippo 1994, *'Sub specie aeternitatis'. Notes sur «Ethique V», prop. 22-23, 29-31*, «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», 119, pp. 41-54.
- MIGNINI, Filippo 1997, *Annotazioni sul lessico del «Tractatus de intellectus emendatione»*, in Totaro 1997, pp. 107-123.

- MIGNINI, Filippo 2000, *Le Dieu-Substance de Spinoza comme 'potentia absoluta'*, in Canziani, Granada e Zarka 2000, pp. 387-409.
- MIGNINI, Filippo 2007, *Soggetto e individuo in Spinoza*, «Uno/Molti modi della filosofia», 1, (Cesena, Il Ponte Vecchio), pp. 27-42.
- MILANESE, Arnaud 2011, *Principe de la philosophie chez Hobbes. L'expérience de soi et du monde*, Paris: Garnier Classiques.
- MILLER, John 2003, *Spinoza and the Concept of a Law of Nature*, «History of Philosophy Quarterly», 20 (3), pp. 257-276.
- MISRAHI, Robert 2008, *Déterminisme et liberté dans la philosophie de Spinoza*, in Bourguine, Chavalarias, Cohen-Boulakia 2008, pp. 215-225.
- MOAD, Omar E. 2007, *Al-Ghazali on Power, Causation, and 'Acquisition'*, «Philosophy East and West», 57 (1), pp. 1-13.
- MONTAG, Warren, Stolze, Ted (eds.) 1997, *The New Spinoza*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1997)
- MONTAG, Warren 1999, *Bodies, masses, power. Spinoza and his contemporaries*, London-New York, Verso.
- MOREAU, Pierre-François 1994A, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF.
- MOREAU, Pierre-François 1994B, *Epicure et Spinoza: la physique*, «Archives de Philosophie», 57 (3), pp. 459-469.
- MOREAU, Pierre-François 1987, *Nouveaux documents sur Spinoza*, «Études philosophiques», 4, pp. 377-384.
- MOREAU, Pierre-François 1989, *Métaphysique de la substance et métaphysique de la forme*, in *Méthode et Métaphysique*, «Documents et Travaux du Groupe de Recherches Spinozistes», 2, pp. 9-18.
- MOREAU, Pierre-François 2000, *Matérialisme et spinozisme*, in Benitez et al. 2000, pp. 253-259.
- MOREAU, Pierre-François 2001, *Spinoza et la question de l'athéisme*, in Vinciguerra 2001, pp. 37-51.
- MOREAU, Pierre-François 2003, *Spinoza et le spinozisme*, Paris, PUF; trad. it., *Spinoza e lo spinozismo*, Brescia, Morcelliana, 2007.
- MOREAU, Pierre-François 2006, *Problèmes du spinozisme*, Paris, Vrin.
- MOREAU, Pierre-François 2005, *Spinoza. État et religion*, Lyon, ENS Éditions.
- MORFINO, Vittorio 2002, *Incursioni spinoziste*, Mimesis, Milano.
- MORFINO, Vittorio 2010, *Le temps de la multitude*, Paris, Éditions Amsterdam.
- MORRISON, John 2013, *The relation between conception and causation in Spinoza's metaphysics*, «Philosopher's Imprint», 13 (3).
- MOUY, Paul 1934, *Le Développement de la Physique Cartésienne: 1646-1712*, Paris, Vrin.
- MOYAL, Georges J. D. (ed.) 1991, *René Descartes. Critical Assessments*, London-New York, Routledge.
- NADLER, Steven 1993 (ed.), *Causation in Early Modern Philosophy: Cartesianism, Occasionalism, and Preestablished Harmony*, University Park, The Pennsylvania State University Press.

NADLER, Steven 2001, *Spinoza's heresy: immortality and the Jewish mind*, New York-Oxford, Oxford UP; trad. it., *L'eresia di Spinoza. L'immortalità e lo spirito ebraico*, Torino, Einaudi, 2002.

NADLER, Steven 2002 (ed.), *A Companion to Early Modern Philosophy*, Oxford, Blackwell Publishing.

NADLER, Steven 2010, *Occasionalism: causation among cartesians*, Oxford, Oxford UP.

NAESS, Arne 1977, *Spinoza and ecology*, «Philosophia», 7 (1), pp 45-54.

NEGRI, Antonio 1981, *L'anomalia selvaggia*, Milano, Feltrinelli.

NEGRI, Antonio 1998, 2006², *Spinoza (L'anomalia selvaggia. Potere e potenza in Baruch Spinoza 1981, Spinoza sovversivo 1992, Democrazia ed eternità in Spinoza 1995)*, Roma, DeriveApprodi.

NEWLANDS, Samuel 2011, *Hegel's Idealist Reading of Spinoza*, «Philosophy Compass», 6 (2), pp. 100-108.

NEWLANDS, Samuel 2011, *More Recent Idealist Readings of Spinoza*, «Philosophy Compass», 6 (2), pp. 109-119.

NEWLANDS, Samuel 2012, *Thinking, Conceiving, and Idealism in Spinoza*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 94, pp. 31-52.

NEWLANDS, Samuel 2014, *Spinoza's relevance to contemporary metaphysics*, in Michael Della Rocca (ed.), *The Oxford Handbook of Spinoza*, Oxford, Oxford University Press, online publication: 10.1093/oxfordhb/9780195335828.013.021.

NICUSANTI, Veronica 2007, *L'opera di Arnold Geulincx (1624-1669). Tra cartesianismo e occasionalismo*, «Isonomia», <http://www.uniurb.it/Filosofia/isonomia>.

NORRIS, Christopher 1997, *Why strong sociologists abhor a vacuum: Shapin and Schaffer on the Boyle/Hobbes Controversy*, «Philosophy and Social Criticism», 23 (4), pp. 9-40.

OSLER, Margaret J. 2000 (ed.), *Rethinking the Scientific Revolution*, Cambridge, Cambridge UP.

OTT, Walter 2009, *Causation and Laws of Nature in Early Modern Philosophy*, Oxford, Oxford UP.

PAGANINI, Gianni 2006, *'Le lieu du néant'. Gassendi et l'hypothèse de l'annihilation mundi*, «Dix-septième siècle», 233 (4), p. 587-600.

PALMER, David 1976, *Boyle's Corpuscular Hypothesis and Locke's Primary-Secondary Quality Distinction*, «Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition», 29 (3), pp. 181-189.

PALMERINO, Carla R. e THIJSSSEN, Johannes M. M. H. 2004 (eds.), *The reception of the Galilean Science of motion in Seventeenth-Century Europe*, Boston-Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.

PALMERINO, Carla Rita 2011, *Isomorphism of Space, Time and Matter in Seventeenth-century Natural Philosophy*, «Early Science and Medicine», 16 (4), pp. 296-330.

PANDOLFI, Alessandro 1989, *La libertà religiosa nel pensiero di Spinoza*, Pellegrini.

PARROCHIA, Daniel 1984-1985, *Physique pendulaire et modèles dans l'Ethique de Spinoza*, «Cahiers Spinoza», 5, pp. 711-792.

- PARROCHIA, Daniel 1984, *Optique, mécanique et calcul des chances chez Huygens et Spinoza*, «Dialectica», (Bienne), 38 (4), pp. 319-345.
- PARROCHIA, Daniel 1987, *La science de la nature corporelle*, «Studia Spinozana», 3, pp. 151-173.
- PARROCHIA, Daniel 1989, *Sur quelques modèles scientifiques de la métaphysique spinoziste*, dans *Méthode et Métaphysique*, «Documents et Travaux du Groupe de Recherches Spinozistes», 2, pp. 47-65.
- PARROCHIA, Daniel 1993, *La géométrie spinoziste, objets infinis et expressifs*, in ID. *La raison systématique. Essais de morphologie des systèmes philosophiques*, Paris, Vrin, pp. 227-260.
- PAUTRAT, Bernard 2011, *Ethica Sexualis: Spinoza et l'amour*, Paris, Payot.
- PÉCHARMAN, Martine 1997, *Hobbes et la catégorie de l'agir*, «Philosophie», 53, pp. 41-56.
- PIETRARIEN, Juhani 2001, *Conatus as active power in Hobbes*, «Hobbes Studies», 14, pp. 71-82.
- PIETARINEN, Juhani, VILJANEN, Valtteri 2009 (eds.), *The world as active power. Studies in the history of European Reason*, Leiden, Brill.
- POZZI, Patrizia 2012, *Visione e Parola. Un'interpretazione del concetto spinoziano di 'scientia intuitiva'. Tra finito e infinito*, Milano, Franco Angeli.
- PROIETTI, Omero 1984, *Distinzione formale e teoria degli attributi in Baruch Spinoza*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 76, 3 (luglio-settembre 1984), pp. 374-384.
- PROIETTI, Omero 1989, *Il «Satyricon» di Petronio e la datazione della «Grammatica ebraica» spinoziana*, «Studia Spinozana», 5, pp. 253-272.
- PROIETTI, Omero 2006, *Agnostos Theos. Il carteggio Spinoza-Oldenburg (1675-1676)*, Macerata, Quodlibet.
- PROIETTI, Omero 1991, *Le «Philedonius» de Franciscus van den Enden et la formation rhétorico-littéraire de Spinoza (1656-1658)*, «Cahiers Spinoza», 6, pp. 9-82.
- PROIETTI, Omero 2010, *Philedonius, 1657. Spinoza, Van den Enden e i classici latini*, Macerata, EUM.
- RAMOND, Charles 1995, *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, Paris, PUF.
- RAVVEN, Heidi Miriam 1998, *Spinoza's Individualism reconsidered: Some Lessons from the «Short Treatise on God, Man, and His Well-Being»*, «Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly / פילוסופיכרך רבעון: עיון» 47, (July 1998), pp. 265-292.
- RAVVEN, Heidi Miriam 2001, *Spinoza's intermediate Ethics for Society and the Family*, «Animus», 6, pp. 80-95.
- RAVVEN, Heidi Miriam 2013, *The self beyond itself: an alternative history of Ethics, the New Brain Sciences, and the Myth of Free Will*, New York, The New Press.
- REVAULT D'ALLONNES, Myriam, RIZK, Hedi 1994, *Spinoza. Puissance et ontologie*, Paris, Kimé.
- RIVAUD, Albert 1924, *La physique de Spinoza*, «Chronicon Spinozanum», 4, pp. 24-57.
- RICE, Lee C. 1971, *Spinoza on individuation*, «Monist», 55, pp. 640-659.
- RICE, Lee C. 1996, *Spinoza's infinite extension*, «History of European Ideas», 22 (1), pp. 33-43.

- RICE, Lee 1990, *Individual and community in Spinoza's social psychology*, in Curley e Moreau 1990, pp. 271-285.
- RODIS-LEWIS, Geneviève 1950, *L'individualité selon Descartes*, Paris, Vrin.
- RODIS-LEWIS, Geneviève 1996, *L'âme et le corps chez Descartes et ses successeurs: la naissance de l'occasionalisme*, «Les études philosophiques», (4), pp. 437-452.
- ROUSSET, Bernard 1968, *La perspective finale de l'Ethique et le problème de la cohérence du spinozisme. L'autonomie comme salut*, Paris, Vrin.
- ROUSSET, Bernard 1986, *Les rédactions successives de l'Ethique IV*, «Cahier Spinoza», 5, pp. 129-145.
- ROUSSET, Bernard 1988, *La première 'Ethique'. Méthode et perspectives*, «Archives de Philosophie», 51 (1), pp. 75-98.
- ROUSSET, Bernard 1996, *Spinoza lecteur des objections faites aux Méditations de Descartes et de ses Réponses*, Paris, Kimé.
- ROUSSET, Bernard 2000, *L'immanence et le salut: regards spinozistes*, Paris, Kimé.
- ROUX, Sophie 2001, *Les lois de la nature au XVIIe siècle: le problème terminologique*, «Revue de synthèse», 4^e s. (2-3-4), pp. 531-576.
- RUESTOW, Edward G. 1973, *Physics at Seventeenth and Eighteenth-century Leiden: Philosophy and the New Science in the University*, The Hague, Martinus Nijhoff.
- SAADA-GENDRON, Julie 1998, *Individuation et individualisation: corps naturel, corps humain et corps politique chez Hobbes*, «Annales doctorales», 1, sous la direction de Jean Gayon et Pierre-François Moreau, pp. 19-38.
- SACCARO DEL BUFFA, Giuseppa 2004, *Alle origini del panteismo. Genesi dell'Ethica di Spinoza e delle sue forme di argomentazione*, Milano, Franco Angeli.
- SACKSTEDER, William 1977, *Spinoza on part and whole: the worm's eye view*, «Southwestern Journal of Philosophy», 8, (3), pp. 139-159.
- SACKSTEDER, William 1980, *Hobbes: The Art of Geometricians*, «Journal of the History of Philosophy», 18, pp. 131-146.
- SACKSTEDER, William 1981, *Hobbes: Geometrical Objects*, «Philosophy of Science», 48 (4), pp. 573-590.
- SACKSTEDER, William 1985, *Simple Wholes and complex Parts: Limiting Principles in Spinoza*, «Philosophy and phenomenological Research», 45, pp. 393-406.
- SACKSTEDER, William 1991, *Least Parts and Greatest Wholes Variations on a Theme in Spinoza*, «International studies in philosophy», 23 (1), pp. 75-87.
- SANGIACOMO, Andrea 2013A, *What are Human Beings? Essences and Aptitudes in Spinoza's Anthropology*, «Journal of Early Modern Studies», 2, pp. 78-100.
- SANGIACOMO, Andrea 2013B, *L'essenza del corpo. Spinoza e la scienza delle composizioni*, Hildesheim, Olms.
- SANTINELLI, Cristina 1996A, *Sul ruolo delle ipotesi nella fisica cartesiana*, in Vincenzo Fano 1996 (a cura di), *Fondamenti e filosofia della fisica*, Cesena, Il Ponte Vecchio, pp. 307-331.
- SANTINELLI, Cristina 1996B, *Il determinismo spinoziano*, in Gino Tarozzi 1996 (a cura di), *Formalismo matematico e realtà fisica*, Modena, Mucchi, pp. 235-256.
- SANTINELLI, Cristina 2000, *Mente e corpo. Studi su Cartesio e Spinoza*, Urbino, Quattroventi.

SANTINELLI, Cristina 2008, *Spinoza lettore e interprete della fisica di Descartes. Dai 'Principia Philosophiae Cartesianae' al trattato sui corpi dell'Etica*, in Carvajal, De la Camara 2008, pp. 141-168.

SANTINELLI, Cristina 2012, *A partir de 'Spinoza in Italia'. Quelques notes historico-critiques et quelques remarques de méthode*, in Jaquet e Moreau 2012, pp. 23-45.

SANTOS CAMPOS, André 2010, *The individuality of the State in Spinoza's political philosophy*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 92 (1), pp. 1-38.

SARGENT, Rose-Mary 1995, *The Diffident Naturalist*, Chicago & London, University of Chicago Press.

SAVAN David 1986, *Spinoza: scientist and theorist of scientific Method*, in Grene, Nails [1986], p. 95-124.

SCHLIESSER, Eric 2010, *Spinoza's Conatus as an essence preserving, attribute neutral immanent cause: toward a new interpretation of attributes and mode*, in Allen e Stoneham 2010, pp. 65-86.

SCHMALTZ, Tad 1997, *Spinoza's mediate infinite mode*, «Journal of the History of Philosophy», 35 (2), pp. 199-235.

SCHMALTZ, Tad 1999, *Spinoza on the vacuum*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 81 (2), pp. 174-205.

SCHMALTZ, Tad M. 2008, *Descartes on causation*, New York, Oxford UP.

SCRIBANO, Emanuela 1988, *Da Descartes a Spinoza, percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Milano, Franco Angeli.

SCRIBANO, Emanuela 2006, *Angeli e Beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Roma-Bari, Laterza.

SCRIBANO, Emanuela 2008A, *Guida alla lettura dell'Etica di Spinoza*, Roma-Bari, Laterza.

SCRIBANO, Emanuela 2008B, *Hume and Spinoza on the relation of cause and effect*, «Oxford Studies in Early Modern Philosophy», 4, pp. 227-243.

SCRIBANO, Emanuela 2009, *Causalité de la raison et liberté chez Spinoza*, «Revue Philosophique de Louvain», 107 (4), pp. 567-582.

SCRIBANO, Emanuela 2012A, *La connaissance du bien et du mal. Du Court Traité à l'Éthique*, in Jaquet and Moreau 2012, pp. 59-78.

SCRIBANO, Emanuela 2012B, *Spinoza muore*, «Rivista di Storia della Filosofia», 67 (1), pp. 107-130.

SEVERAC, Pascal 2005, *Le devenir actif chez Spinoza*, Paris, Honoré Champion.

SHANHAN, Timothy 1988, *God and Nature in the Thought of Robert Boyle*, «Journal of the History of Philosophy», 26 (4), pp. 547-569.

SHANHAN, Timothy 1994, *Teleological reasoning in Boyle's 'Disquisition about Final Causes'*, in Hunter 1994A, pp. 177-191.

SHAPIN, Steven, SCHAFFER, Simon 1985, *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle, and the experimental life*, Princeton, Princeton UP.

SHAPIRO, Lisa 2012, *How We Experience the World: Passionate Perception in Descartes and Spinoza*, in Martin Pickavé, Lisa Shapiro (eds.), *Emotion and Reason in Medieval and Early Modern Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, pp. 193-216.

- SHAPIRO, Lisa 2012, *Spinoza on Imagination and Affect*, in Sabrina Ebbersmeyer (ed.), *Emotional Minds: Passions and the Limits of Pure Enquiry II: The Seventeenth Century*, Berlin, DeGruyter, pp. 89-104.
- SHARP, Hasana 2011, *Spinoza and the politics of renaturalization*, Chicago/London, University of Chicago Press.
- SIEBRAND, Heine 1986, *Spinoza and the Rise of Modern Science in Netherlands*, in Grene, Nails 1986, pp. 61-91.
- SIMONUTTI, Luisa 2007, *Dalle 'sensate esperienze' all'ermeneutica biblica. Spinoza e la nuova scienza: Galilei e Boyle*, in Bostrenghi, Santinelli 2007, pp. 299-327.
- SLOWIK, Edward 1996, *Natural Laws and the Problem of Matter in Descartes' Universe*, «History of Philosophy Quarterly», 13 (2), pp. 187-204.
- SMITH, Pamela 2000, *Vital Spirits: Redemption, Artisanhip, and the New Philosophy in Early Modern Europe*, in Osler 2000, pp. 119-135.
- SNYDERS, George 1965, *La pédagogie en France aux XVII et XVIII siècles*, Paris, Puf.
- STEENBAKKERS, Piet 1994, *Spinoza's Ethica From Manuscript to Print Studies on Text, Form and Related Topics*, Assen, Van Gorcum.
- STEENBAKKERS, Piet 2009, *The Geometrical order in the Ethics*, in Koistinen 2009, pp. 42-57.
- SUHAMY, Ariel 2010, *La communication du bien chez Spinoza*, Paris, Classiques Garnier.
- TAROZZI, Gino 1996 (a cura di), *Formalismo matematico e realtà fisica*, Modena, Mucchi.
- TRUCCHIO, Aldo 2004, *Una filosofia per un tempo di ricchezza. La complessità del corpo umano e del corpo sociale in Baruch Spinoza*, «Scritti filosofici», 27, pp. 153-181.
- TOSEL André 2000, *La philosophie politique au miroir de Spinoza*, «Actuel Marx», 28, pp. 115-135.
- TOSEL, André, MOREAU, Pierre-François, SALEM, Jean (dir.) 2008, *Spinoza au XIX^e siècle. Actes des journées d'études organisées à la Sorbonne (9 et 16 mars, 23 et 30 novembre 1997)*, Paris, Publications de la Sorbonne.
- TOTARO, Pina 1997 (a cura di), *Spinoziana. Ricerche di terminologia filosofica e critica testuale* (Seminario internazionale, Roma, 29-30 settembre 1995), Firenze, Olschki.
- TOTARO, Pina 2004, *Qualità e quantità tra Galilei, Descartes e Spinoza*, in Canone 2004, pp. 267-282.
- TOTARO, Pina 2008, *Quale meccanicismo per Spinoza ?*, in Carvajal e De la Camara 2008, pp. 169-183.
- TOTARO, Pina 2009, *Instrumenta mentis. Contributi al lessico filosofico di Spinoza*, Firenze, Leo Olschki.
- TOTARO, Pina 2011 (a cura di), *Tradurre filosofia. Esperienze di traduzione di testi filosofici del Seicento e del Settecento*, Firenze, Leo Olschki.
- TOTO, Francesco 2011, *L'individualità dei corpi. Descartes e Hobbes*, «Consecutio temporum», 1.
- TOTO, Francesco 2014, *L'individualità dei corpi. Percorsi nell'Etica di Spinoza*, Milano, Mimesis.

- VAMPOULIS, Epaminondas 2002, *La physique de Spinoza. Matière et mouvement dans le système philosophique de Spinoza*, Lille, Presses Universitaires Diffusion Septentrion.
- VAMPOULIS, Epaminondas 2005, *Le principe d'inertie et le conatus du corps*, «Astérior», 3, <http://asterion.revues.org/document304.html>.
- VAN BUNGE, Wiep, KROP, Henry, LEEUWENBURGH, Bart, VAN RULER, Han, SCHURMAN, Paul, WIELEMA, Michiel 2003 (eds.), *The dictionary of seventeenth and eighteenth-century Dutch philosophers*, 2 voll., Bristol, Thoemmes Press.
- VAN RULER, Han 1995, *The Crisis of Causality. Voetius and Descartes on God, Nature, and Change*, Leiden, Brill.
- VANDEWALLE Bernard 2011, *Spinoza et la médecine. Ethique et thérapeutique*, Paris, L'Harmattan.
- VARDOLAKIS, Dimitris 2011, *Spinoza Now*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press.
- VAYSSE, Jean-Marie 2008, *Spinoza dans la problématique de l'idéalisme allemand. Historicité et manifestation*, in Tosel, Moreau, Salem 2008, pp. 65-74.
- VEGETTI, Mario 2003 (a cura di), *Platone, Repubblica, Libri VI-VII*, Napoli, Bibliopolis.
- VERBEEK, Theo 1988 (ed.), *La querelle d'Utrecht: René Descartes et Martin Schoock*, textes établis, traduits et annotés par Theo Verbeek; préface de Jean-Luc Marion, Paris, Les impressions nouvelles.
- VERBEEK, Theo 1999 (ed.), *Johannes Clauberg (1622-1665) and the Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.
- VERNIÈRE, Paul 1979, *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, Paris, PUF.
- VILJANEN, Valtteri 2007A, *Spinoza's dynamics of being. The concept of power and its role in Spinoza's metaphysics*, Turku, University of Turku.
- VILJANEN, Valtteri 2007B, *Field metaphysic, power, and individuation in Spinoza*, «Canadian journal of philosophy», 37 (3), pp. 393-418.
- VILJANEN, Valtteri 2011, *Spinoza's geometry of power*, Cambridge, Cambridge University Press.
- VINCIGUERRA, Lorenzo 2001 (éd.), *Quel avenir pour Spinoza? Enquête sur les spinozismes à venir*, Paris, Kimé.
- VINCIGUERRA, Lorenzo 2005, *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, Paris, Vrin.
- VINCIGUERRA, Lorenzo 2008, *L'antropologia di Spinoza*, «Isonomia».
- VINCIGUERRA, Lorenzo 2012, *La semiotica di Spinoza*, Pisa, ETS.
- VINTI, Carlo 1984, *La conoscenza come liberazione*, Roma, Studium.
- VISENTIN, Stefano 2001, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, Pisa, ETS.
- YAKIRA, Elhanan 1988, *Spinoza et Boyle*, «Archives de Philosophie», 51 (1), pp. 107-124.
- YAKIRA, Elhanan 1989, *Contrainte, nécessité, choix. La métaphysique de la liberté chez Spinoza et Leibniz*, Zurich, Éditions du Grand Midi.
- WILSON Margaret D. 1999, *Ideas and mechanism: essays in early modern philosophy*, Princeton, Princeton University Press.

YOUPA, Andrew 2010, *Spinoza's theories of values*, «British Journal for the History of Philosophy» 18 (2), pp. 209-229.

YOVEL, Yirmiyahu 1991 (ed.), *God and Nature: Spinoza's Metaphysics*, Papers Presented at the First Jerusalem Conference (*Ethica I*), Leiden/New York/København/Köln, Brill.

YOVEL, Yirmiyahu 1994 (ed.), *Spinoza on knowledge and the human mind*, Papers Presented at the Second Jerusalem Conference (*Ethica II*), Leiden/New York/København/Köln, Brill.

WALLER, Jason 2012, *Spinoza on conatus and persistence through time*, «Journal of Philosophical Research», 37, pp. 51-72.

WALTHER, Manfred 1971, *Metaphysik als Anti-Theologie. Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik*, Hamburg, Meiner.

WARTOFSKY, Marx W. 1977, *Nature, number and individuals: motive and method in Spinoza's philosophy*, «Inquiry», 20 (1), pp. 457-479.

WETLESEN, Jon 1969, *A Reconstruction of Basic Concepts in Spinoza's Social Psychology*, «Inquiry», 12, pp. 105-132.

WION, Matthew David 2007, *Spinoza' holism. An interpretation of the relation of modes to substance*, «NASS Monograph», 13, pp. 32-44.

WOLFSON, Harry Austryn 1934, *The philosophy of Spinoza. Unfolding the latent process of his reasoning*, 2 voll., Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press.

ZAC, Sylvain 1963, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, PUF.

ZAC, Sylvain 1965, *Spinoza et l'interprétation de l'écriture*, Paris, PUF.

ZAOUI Pierre 2005, *Spinoza: un autre salut par le corps ?*, «Astérian», 3.

ZOURABICHVILI, François 1994, *L'identité individuelle chez Spinoza*, in Revault D'Allonnes, Hadi Rizk (dir.), *Spinoza: Puissance et ontologie*, Paris, Kimé, pp. 85-107.

ZOURABICHVILI, François 2002A, *Spinoza. Une physique de la pensée*, Paris, PUF; trad. it. di Franco Bassani, *Spinoza. Una fisica del pensiero*, Mantova, Negretto Editore 2012.

ZOURABICHVILI, François 2002B, *Le Conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, Paris, PUF.

ZOURABICHVILI, François 2003, *Consistenza del concetto di 'scienza intuitiva'*, in Filippo Del Lucchese, Vittorio Morfino 2003, pp. 223-240.