

*Res quae finitae sunt:*

## Qualche riflessione sui fondamenti ontologici dei concetti politici spinoziani

Massimo Adinolfi

### 1. *La politica e gli individui*

Vi è una politica di Spinoza? Vi è certamente, se non altro perché Spinoza è l'autore di un *Trattato Teologico-Politico* e di un *Trattato politico*. Ma vi è una politica, una riflessione sulla politica, che prescindendo da una filosofia generale o da un'ontologia? Questa richiesta non deve necessariamente essere soddisfatta, com'è chiaro, e tuttavia è bene tenerla presente, non solo perché scienza e filosofia politica fanno oggi volentieri a meno di sostenersi su una filosofia generale, ma perché anche in tradizioni di pensiero critiche la presenza o l'assenza di quadri ontologici di riferimento viene considerata una questione aperta. Si pensi alle discussioni sollevate da *Spettri di Marx* di Jacques Derrida. Per il filosofo francese, proprio l'appartenenza di Marx alla filosofia, e la compromissione di Marx con un certo orizzonte metafisico costituiscono il problema principale. Di qui la domanda fondamentale: «Che ne è dell'eredità di Marx, della *filosofia* come *ontologia*? Ciò che ci è arrivato, o che ancora ci deve arrivare da Marx, è una *filosofia politica*? Una *filosofia come ontologia*?»<sup>1</sup>. È proprio la saldatura del politico e dell'ontologico a fare dunque problema per Derrida. Non a caso, nella discussione collettiva seguita alla pubblicazione del libro, Antonio Negri interveniva proprio per obiettare al filosofo francese di essere ancora prigioniero di quella ingenua ontologia della presenza che pure critica<sup>2</sup>. Non a caso, si diceva, perché il passaggio a

<sup>1</sup> J. DERRIDA, *Marx & Sons*, in AA.VV., *Marx & Sons. Politica, spettralità, decostruzione* (1999), Mimesis, Milano 2008, p. 240. Più avanti, p. 241: «Il pensiero di Marx è essenzialmente una filosofia? Tale filosofia è essenzialmente una metafisica come ontologia?», e in nota: «Se mi è permesso ricordarlo, in *Spettri di Marx* tutto sembrava dipendere da questa questione». Per la critica della dottrina marxista che resta «inchiodata» a una certa filosofia, «alla sua pretesa totalità sistemica, metafisica o ontologica», cf. J. DERRIDA, *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale* (1993), Cortina, Milano 1994, pp. 114 e ss.

<sup>2</sup> A. NEGRI, *Il sorriso dello spettro*, in AA.VV., *Marx & Sons*, cit., p. 19: «Quando Derrida

una nuova ontologia, la costruzione di una nuova realtà e di una nuova soggettività, è mediato in Negri, e in una certa tradizione di studi e di pensiero assai viva in terra francese, proprio da Spinoza. Da Spinoza e dal marranesimo, nella cui parabola Negri lo inserisce: «condannato a scegliere fra due religioni che lo confondono e lo tormentano, il “marrano” rifiuta la trascendenza e sceglie di vivere un’ascesi intramondana, laica, razionale, che lo porta verso un’ermeneutica costitutiva e un’etica della liberazione»<sup>3</sup>.

Sarebbe suggestivo, a questo punto, giungere a Spinoza attraverso la storia del marranesimo, muovendo magari dallo scritto che Francisco de Quevedo pubblicò anonimo nel 1600, per attaccare il Conte Duca di Olivares e la cricca dei banchieri marrani di cui, a suo dire, si circondava. Si intitolava *L’isola dei Monopanti* (*La isla de los monopantos*), e fin da quella curiosa parola, *Monopanti*, con cui si nominava la mala pianta del marranesimo di seconda generazione, formata da «uomini di quadruplici malizia, di perfetta ipocrisia, di straordinaria dissimulazione» («*hombres de cuadruplicada malicia, de perfecta hipocresia, de extremada dissimulacion*»), fin dunque dal titolo lo scritto sembra offrire la giustificazione storica per l’inserzione delle vedute marrane sulla politica entro certi quadri ontologici che saranno, in certa misura almeno, quelli di Spinoza.

In luogo però di una ricostruzione storica, qui si offrirà soltanto un piccolo tentativo di *ricostruzione razionale*, in realtà poco più di un ragionamento, o forse solo l’invito a compiere preliminarmente un giro attraverso i temi dell’ontologia spinoziana prima di impegnarsi nella discussione sulle sue vedute politiche.

Meno ancora: si tratterà solo di sfruttare teoreticamente le risorse depositate nel celebre scolio I alla prop. 8 della parte I:

*Cum finitum esse revera sit ex parte negatio et infinitum absoluta affirmatio existentiae alicujus naturae, sequitur ergo ex sola 7 propositione omnem substantiam debere esse infinitam*<sup>4</sup>.

conclude la sua analisi dell’ontologia marxiana del valore, sbarazzandosene in quanto ontologia ingenua della presenza, in quanto – dunque – essa pensa la possibilità di dissipare la spettralità a partire dalla coscienza rappresentativa del soggetto, egli non produce, oltre la correttezza dell’approccio fenomenologico, un adeguato soprassalto ontologico. Derrida è prigioniero dell’ontologia che critica». Il soprassalto dovrebbe fondarsi su «una nuova consistenza di energia lavorativa, un cumulo di potenza cooperativa» (p. 18) liberata dalle forme contemporanee del capitalismo postindustriale.

<sup>3</sup> A. NEGRI, *Il sorriso dello spettro*, cit., p. 18. Le parole di Spinoza, in conclusione del *Trattato teologico-politico*, si attagliano perfettamente alla vicenda marrana: «Quale male peggiore si può escogitare per lo Stato, se non quello di esiliare come malfattori gli uomini onesti, solo perché dissentono e non sanno simulare?» (in B. SPINOZA, *Opere*, Mondadori, Milano 2007, cap. XX, 13, p. 732).

<sup>4</sup> «Poiché essere finito è in parte negazione, e infinito è assoluta affermazione dell’esistenza di una qualche natura, segue dunque dalla sola prop. 7 che ogni sostanza deve essere infinita».

Per iniziare, vorrei però partire dai concetti chiave che secondo Etienne Balibar c'è bisogno di tenere insieme, per accostare la concezione spinoziana dell'individualità (delle *res singulares* o *individui*, cioè dei modi finiti della sostanza, le *res quae finitae sunt* le quali appunto sono *ex parte negationes*). È noto che Balibar ha proposto di utilizzare, a questo riguardo, il termine *transindividualità* (non presente nel testo di Spinoza: anche Balibar segue dunque la via di una ricostruzione razionale) per formulare adeguatamente la novità di tale concezione<sup>5</sup>. Io mi limiterò a riprendere solo i motivi che la giustificano dal punto di vista della comprensione della concezione spinoziana dell'individuo. Balibar ne enumera sostanzialmente tre, indica cioè tre concetti chiave che occorre tenere in debito conto, e che qui ricorderò brevemente:

in primo luogo, l'individualità rappresenta «la forma adeguata dell'*esistenza attuale*. Nel senso forte del termine [...] solo gli individui esistono. Di conseguenza, “sostanza” e “individualità” sono concetti reciproci. Certo non in senso aristotelico, per cui la “sostanza prima” è identificata con l'individuo, ma nel senso in cui la “sostanza” (Dio o la natura) è un processo infinito di produzione di individualità molteplici, laddove le “individualità”, cioè l'essere tutti differenti e tutti causalmente dipendenti, sono la necessaria esistenza della sostanza. In breve, la sostanza non è *altro* che gli individui stessi»;

in secondo luogo, l'individuo «è sempre *composto* di diverse parti e non può mai essere pensato come un atomo». Gli individui non sono un «dato», bensì «un effetto, o un momento di un più generale e più flessibile processo di *individuazione* o *individualizzazione*. Individuazione *come* individualizzazione è il processo che avviene attualmente, e che dà luogo agli individui»<sup>6</sup>;

in terzo luogo, «finché non sono “dati”, gli individui sono costruiti (o prodotti); e finché essi non sono definitivamente “perfetti”, essi sono attivi o produttivi»; «l'individuo *diviene* separato e unico perché altri individui diventano separati e unici a loro volta, in altre parole: perché i *processi* che conducono a individualità determinate *non* sono avvenimenti isolati»<sup>7</sup>.

B. SPINOZA, *Ethica*, in *Opere.*, cit. p. 792. A questo testo va sempre accostato il passaggio della lettera 56 a Jelles del 2 giugno 1674, reso celebre da Hegel (in *Opere*, cit. p. 1421): «Poiché [la figura] non è altro che determinazione e la determinazione è una negazione, essa non può essere altro, come si è detto, che una negazione».

<sup>5</sup> Tale proposta ha avuto ampia eco, anche perché si è incontrata con le ricerche sui processi di individuazione di Gilbert Simondon, che Balibar ha scoperto peraltro solo dopo il lavoro condotto sui testi spinoziani.

<sup>6</sup> In nota Balibar spiega: «con il termine individuazione (*individuation*) intendo gli individui separati dall'ambiente circostante – che di fatto è costituito da altri individui; mentre individualizzazione (*individualization*) significa che ogni individuo è unico, o che non può esistere niente di “indiscernibile”».

<sup>7</sup> E. BALIBAR, *Spinoza. Il transindividuale*, Ghibli, Milano 2002, pp. 107-108. La proposizione chiave di Spinoza, sotto questo rispetto, è *E I*, 28: «Qualsiasi cosa singolare, ossia qualsivoglia cosa finita e avente un'esistenza determinata, non può esistere né essere determinata

La presentazione di questi concetti offre materia per un gran numero di riflessioni e richiede, a volerne dare adeguata giustificazione, un impegno considerevole con l'ontologia di Spinoza. Io vorrei (solo in parte) sostenere questo impegno, dal momento che non sono del tutto convinto del modo in cui lo affronta Balibar, in particolare per quel che riguarda il primo di questi concetti, quello che chiama direttamente in causa la concezione spinoziana della sostanza.

Prima di farlo, però, vorrei ricordare anche l'impatto che i concetti chiave indicati da Balibar, e quindi la concezione spinoziana dell'individualità come transindividualità, hanno sul piano della politica, al quale Balibar esplicitamente rinvia. È infatti in virtù di una tale concezione che la politica di Spinoza, che pure eredita da Hobbes un certo numero di problemi, se ne distanzia però massimamente, per approdare a un impianto del tutto originale, la cui originalità consiste anzitutto nel non intendere come termini contrapposti l'individuo e lo Stato (o il comune, come si dice oggi, per segnalare che il carattere statale di questa dimensione comune costituisce solo una sua interpretazione, non l'unica possibile). Il che in breve significa, come è ancora Balibar a spiegare, che:

l'autonomia e il potere dell'individuo non sono ridotti, ma ampliati, dalla costituzione di uno Stato o società civile, allo stesso modo (contro l'olismo) la sovranità e il potere dello Stato non diminuisce a causa della crescente autonomia dei cittadini (specialmente della loro libertà di pensiero ed espressione), bensì aumenta a sua volta<sup>8</sup>.

Vi sono due direzioni in cui è possibile utilizzare le riflessioni che ispirano Balibar. La prima può essere formulata sulla scorta dell'elenco dei problemi presentati da Simon Turney e Jules Townshend<sup>9</sup>, problemi che si trovano nell'eredità del marxismo, e da cui occorrerebbe ripartire. È un lungo elenco: si tratta del problema della storia (cioè della sua ormai insostenibile concezione teleologica), del problema delle soggettività rivoluzionarie (cioè del venir meno del ruolo generale della classe operaia), del problema morale (cioè del determinismo presso il cui altare gli individui sarebbero sacrificati), del problema del positivismo marxista e ancor più della sua pretesa scienziata (che va a detrimento dei procedimenti deliberativi e discussivi caratteristici delle istituzioni democratiche), del connesso problema dell'avanguardia (ossia della

ad operare se non è determinata a esistere e a operare da un'altra causa, che è anch'essa finita e ha un'esistenza determinata; e di nuovo anche questa causa non può esistere né essere determinata a operare se non è determinata a esistere e a operare da un'altra causa che è anch'essa finita e ha un'esistenza determinata, e così all'infinito» (pp. 815-816).

<sup>8</sup> E. BALIBAR, *Spinoza. Il transindividuale*, cit., p. 108.

<sup>9</sup> S. TURNEY e J. TOWNSHEND, *Key Thinkers from critical Theory to Post-Marxism*, Sage, London 2006.

riproduzione dentro le società post-rivoluzionarie della scissione governanti/governati fra le avanguardie – cioè il saggio in Spinoza – e le masse, cioè la *moltitudo*) e infine, e conseguentemente, del problema della democrazia (a cui in fondo il marxismo tributerebbe un omaggio puramente superficiale).

Mi scuso per la lunghezza dell'elenco, ma credo che valga la pena presentare questo set di problemi per mostrare le ragioni dell'interesse politico per la concezione spinoziana dell'individualità. La formulazione di tutti questi problemi muove infatti dall'idea che l'individuo costituisce una grandezza a sé stante, un atomo, e si preoccupa del suo ineluttabile sacrificio: come agente razionale, come cittadino, come partecipante alla discussione pubblica, e così via. Nessuno dei problemi indicati potrà mai essere avviato a soluzione, dentro la tradizione che Turney e Townshend prendono in esame, se si rinuncia a mettere in discussione il pilastro rappresentato dalla concezione dell'individuo come un atomo – un atomo che in nessuna delle sue dimensioni (fisiche, psichiche, spirituali) debba nulla, nella sua stessa costituzione, all'ambiente circostante, ai soggetti collettivi, allo Stato, e così via. Come spiegava Balibar, la concezione spinoziana dell'individuo mira invece a rinforzare reciprocamente l'individuo e lo Stato.

D'altra parte, passo così alla seconda direzione che volevo indicare, l'odierno dibattito sulla democrazia, e in particolare le concezioni deliberative e neo-costituzionaliste che si propongono di rinnovare le nostre esangui democrazie liberali, salvaguardandone i principi basilari, scontano comunque difficoltà e aporie nell'urto contro l'ideale dell'autodeterminazione degli individui, che non possono mettere in discussione. Mi limito qui a un'indicazione molto generale e molto approssimativa, senza alcuna pretesa di esaurire il campo della discussione. In breve: le concezioni deliberative (ispirate più o meno a Rawls o ad Habermas) sottovalutano l'ampiezza e la portata del fatto del pluralismo (del conflitto), e finiscono perciò col dare per presupposto l'accordo sui fondamenti dell'associazione politica che si propongono di costruire, o col considerare disponibile un terreno neutrale da cui muovere in vista della costruzione di quell'accordo. Quanto alle concezioni neo-costituzionalistiche (Dworkin, Ferrajoli), esse stabiliscono una precedenza gerarchica fra i diritti fondamentali degli individui e la sovranità popolare, sottraendo i primi alla disponibilità della seconda, e affidando quest'ultima alla tutela non democratica di un corpo professionale di giudici. Per di più, il set di diritti diviene, in questa prospettiva, il vero nucleo dell'ordinamento democratico, da tutelare ma anche da rendere effettivo ed effettuale, senza che però di questi compiti, di cui si misconosce il carattere politico, siano investite le maggioranze popolari (quelle maggioranze che invece, nella fase di costituzionalizzazione dei diritti, han dovuto pur valere in quanto tali).

Nel primo caso, rivitalizzare la democrazia significa rivalutare il ruolo della

deliberazione in vista di un'intesa che valga più della mera regola di maggioranza, e più quindi dell'espressione formale, quantitativa della sovranità popolare; nel secondo caso, significa invece costruire con i diritti un presidio contro le 'tirannie della maggioranza' di toquevilliana memoria. Ma in questo modo la crisi di legittimità delle democrazie contemporanee viene affrontata o dislocando in un luogo protetto i beni (ma quindi anche l'autentica posta politica in gioco) che quelle democrazie non saprebbero altrimenti tutelare (è il caso dei neocostituzionalismi) o riaffidandoli ai cittadini, pensati però secondo una silhouette ideale che non necessariamente essi possono vantare. Nel primo caso, l'individuo deve proteggersi dal comune, nel secondo caso il bene comune deve proteggersi dall'individuo. I due termini del processo spinoziano di individualizzazione (di individuazione *come* individualizzazione) non riescono evidentemente a comporsi insieme. Il gioco è cioè sempre un gioco a somma zero, e quel che viene aggiunto da un lato viene sempre sottratto dall'altro.

## 2. *Idem esse*

L'idea di fondo di Spinoza è quella di costruire l'insieme positivo delle condizioni in cui nessun termine in gioco si affermi attraverso la limitazione o la negazione di altri termini<sup>10</sup>. Che questo insieme di condizioni richieda un processo faticoso di costruzione, e non sia frutto (per esempio) di un'*armonia prestabilita*, è la più significativa conseguenza di quell'essenziale mutamento di prospettiva per cui questo accordo non viene visto più con gli occhi di un Dio trascendente, bensì dal basso, dal punto di vista di un'eternità che non sorvola dall'alto l'accordo fra le *res finitae*, ma si accompagna a questa stessa costruzione.

Ciò detto, però, non possiamo non tentare un'esplorazione più ravvicinata di questa idea spinoziana sul piano ontologico, poiché quel piano è preliminare e fondamentale rispetto a qualunque soluzione politica. Al fine di impostare questa trattazione, ho richiamato sopra il celebre scolio spinoziano. Ora, il punto decisivo è che, in base ad esso, la posizione di un modo (di una determinazione, di un significato, di un essente) comporta necessariamente la negazione di qualcos'altro: di un altro essente, di un altro significato, di un'altra determinazione.

Ecco dunque, nei suoi termini più formali, la difficoltà: mentre ogni de-

<sup>10</sup> È appena il caso di osservare che invece l'impianto giuridico liberale delle democrazie occidentali non richiede affatto un simile presupposto. La libertà di ognuno è costantemente limitata da quella di ogni altro, e l'accordo fra tutti gli individui ha quindi un significato universalmente negativo.

terminazione comporta negazione, quel che si tratta di costruire è la dimensione, lo spazio in cui nessun termine costituisce la negazione di un altro termine. Il compito appare, di primo acchito, impossibile: appare impossibile che una qualunque determinazione, in quanto è *ex parte negatio*, possa mai abitare lo spazio non negativo che dobbiamo costruire. Quello spazio sarebbe, perciò, vuoto. O meglio: vuotato delle *res, quae finitae sunt*<sup>11</sup>.

E in effetti, la proposizione che costituisce lo scrigno logico e ontologico dello spinozismo, *omnis determinatio negatio est* (della citata lettera a Jelles), è al centro dello svuotamento critico della sostanza assoluta, compiuto da Kant – è al centro cioè dello svanimento di Dio (del Dio della metafisica moderna, post-cartesiana) a *ideale trascendentale della ragione pura*, ed è, per altro verso, il *pivot* al cuore del rilancio dialettico hegeliano, cioè dell'espressione del vero non solo come sostanza ma come soggetto, per dirla con le celebri parole della *Fenomenologia dello Spirito*.

Bisogna dunque fare seriamente i conti con la proposizione in questione, con la negatività del finito.

Il modo più deciso di farlo sembra essere quello di accogliere senz'altro il determinismo assoluto di Spinoza, così come viene comunemente inteso. Esso infatti comporta che tutto ciò che non è non può assolutamente essere. Oltre a non essere, è anche impossibile che sia. La negazione di ciò che non è e non può essere non è allora la negazione di nulla di reale. Questo significa che, data una qualunque determinazione A – un qualunque significato, un qualunque essente – che per essere quella certa determinazione, o significato, o essente, non solo non può essere non-A ma non può essere neppure B o C o D ... (e in generale tutto ciò che A nega); dato ciò, la negazione di B, C, D (l'essere non B, non C, non D ... da parte di A) e la negazione di non-A (l'essere non-non-A da parte di A) non possono non equivalere.

In breve, tutto ciò che A nega non può assolutamente essere ed è quindi un mero nulla. In questa maniera, la determinazione è sì negazione, ma ciò che viene negato non è nulla di positivo. Elevarsi al punto di vista della ragione, oltre l'opinione e l'immaginazione, significa quindi sdrammatizzare la negatività del finito: entro il determinismo universale, ciò che il finito nega e ciò che il finito non è sono un mero nulla. Se il finito è *ex parte negatio*, la parte della negazione è una parte priva di qualunque positività: il termine finito è dunque posto senza che la sua posizione comporti la negazione di un

<sup>11</sup> Spinoza ha definito in generale il senso della determinazione nella lettera 48 a Hudde del giugno '66 (in *Opere*, cit., p. 1400). Lì si legge che «è contraddittorio concepire per mezzo della negazione dell'esistenza ciò la cui definizione implica o (è lo stesso) afferma l'esistenza. E poiché il determinato non denota nulla di positivo, ma soltanto privazione di esistenza della stessa natura che si concepisce determinata, segue che ciò, la cui definizione afferma l'esistenza, non si può concepire come determinato».