

INTRODUZIONE  
PENSARE CON SPINOZA  
UN PERCORSO NELLA TRADIZIONE MARXISTA

ANDREA MORESCO\*

Intorno all'opera e al pensiero di Spinoza si sono consumati dibattiti e snodi fondamentali nella storia del marxismo, sia orientale sia occidentale. L'interpretazione e l'appropriazione del filosofo olandese ha rappresentato, in più fasi e luoghi di quella storia, un terreno di scontro storico e teorico: la storia politica del materialismo, la rielaborazione materialistica e anti-hegeliana della dialettica, il superamento della dialettica attraverso i principi ontologici del desiderio e della relazione, la teoria dell'ideologia e della pratica filosofica, sono state le principali poste in gioco che le e i marxisti di tutto il mondo si sono contesi agganciandosi al nome di Spinoza. Così, per citare solo gli esempi oggi più noti, Althusser ha rinnovato la dialettica marxista e la concezione materialistica della pratica teorica con l'ausilio della teoria spinozista della conoscenza; Negri pensa il soggetto rivoluzionario attraverso l'ontologia spinoziana del desiderio produttivo e della potenza della moltitudine; Lordon analizza lo sviluppo del capitalismo neoliberale e le lotte sociali attraverso una teoria socio-economica degli affetti, intrecciando l'opera di Spinoza con quella delle scienze sociali contemporanee.

Tante correnti di pensiero hanno tentato di riappropriarsi e rivendicare l'eredità del filosofo olandese: Spinoza liberal-democratico, Spinoza conservatore, Spinoza rivoluzionario; Spinoza panteista filo-orientale in cui la soggettività si inabissa e dilegua, Spinoza marrano della ragione e proto-illuminista, Spinoza precursore dell'idealismo hegeliano. Come noto, già il giovane Marx si era addentrato, dopo la tesi di dottorato, nell'opera di Spinoza, quando ambisce a diventare professore di filosofia all'Università di Bonn. Ci sono pervenuti tre quaderni colmi di estratti della sua lettura del *Trattato teologico-politico* e della corrispondenza epistolare di Spinoza. Questi sono risalenti ai mesi di marzo e aprile 1841, l'ultima fase del soggiorno berlinese, ma sono stati resi noti soltanto nella prima MEGA del 1929 e pubblicati poi per esteso nella seconda MEGA del 1976. Il primo di questi, noto come *Quaderno Spinoza* al contrario dei due successivi, è un "vero e proprio montaggio"<sup>1</sup> con cui Marx taglia e ricuce le parti del *TTP* in un ordine arbitrario e profondamente differente dall'originale. Marx scorge nel pensiero di Spinoza un'arma affilata per

---

\* Scuola Normale Superiore di Pisa.

1 A. Matheron, *Il «Trattato teologico-politico» visto dal giovane Marx*, in K. Marx, *Quaderno Spinoza (1841)*, a cura di B. Bongiovanni, Bollati Boringhieri, Torino 1987, p. 155.

le battaglie a favore dell'emancipazione umana, contro l'illusione teologico-politica e tutte le autorità trascendenti di cui il genere umano è stato schiavo nella storia. Nell'infinità del *conatus* si iscrive, secondo Marx, un ideale di emancipazione totale. La lotta ideologica di Spinoza per la democrazia, il suo impegno nell'affermare la democrazia non come un regime politico tra gli altri, ma come la verità della politica, rappresentano una tappa fondamentale della disalienazione politica e della riappropriazione delle istituzioni di governo da parte della potenza sociale del popolo. Se già la sinistra hegeliana, tra cui Moses Hess e Ludwig Feuerbach, avevano trovato in Spinoza un materialismo naturalista fondato sulla potenza dell'uomo sensibile e concreto, Marx trascina quella potenza sul piano della costituzione politica. La democrazia spinoziana è allora la negazione delle forme politiche alienate, separate dalla società civile, e l'affermazione di una forma politica immanente, collegiale, in cui tutta la potenza della società trova espressione, conservando l'integrità del diritto naturale e la massima libertà di espressione<sup>2</sup>. Se Marx aveva scagliato le pietre del *TTP* contro la trascendenza celeste della politica e dello Stato etico hegeliano, presto abbandona tuttavia quelle armi. Nella *Sacra Famiglia* Spinoza è ricompreso all'interno della tradizione metafisica razionalista astratta, al fianco di Descartes, Malebranche e Leibniz. Se forse non bisogna attribuire particolare rilevanza alla storia della filosofia contenuta nella *Sacra Famiglia*, testo polemico in cui il riferimento a Spinoza è strumentale e contraddittorio e non ha per obiettivo una vera analisi dello spinozismo<sup>3</sup>, è pur certamente vero che lo studioso di Treviri abbia preferito seguire altre linee di battaglia teorica, ritrovando nel pensiero spinozista astrazioni troppo metafisiche per un'analisi scientifica dei rapporti sociali.

È Engels a fornire una prima canonizzazione di Spinoza nell'albero genealogico della "famiglia" di Marx. Nell'*Anti-Dühring*, infatti, l'ontologia monista di Spinoza viene utilizzata per legittimare un'interpretazione dialettica e unitaria della storia e della natura. Definire l'estensione e il pensiero come attributi di un'unica sostanza e stabilire, dunque, l'identità tra l'ordine delle cose e l'ordine delle idee esclude infatti qualunque rapporto di dualismo o di trascendenza tra la sfera della necessità naturale-divina e quella storica-umana; anzi, attribuisce alla conoscenza scientifica e razionale dell'uomo la capacità di conoscere e agire su quelle determinazioni esterne e naturali che lo determinano e condizionano a sua volta.

Sulla scia di Engels, nell'Unione Sovietica degli anni Venti lo spinozismo è una forza di contrasto alla "revisione" kantiana, etico-ideale, del marxismo a opera di Bernstein. Plekhanov si richiama a Spinoza in quanto precursore del materialismo marxiano, per affermare uno sviluppo autonomo e compiuto della teoria marxista. Al cuore della filosofia di Spinoza si trova il principio della causalità meccanica e la distruzione del finalismo sovraempirico. Si delinea così, secondo Plekhanov, una corrente di pensatori "oggettivisti", che spiegano la realtà, sia fisica sia ideale, attraverso leggi oggettive della natura e della società. Questa corrente collega Spinoza a Hegel e Marx attraverso il materialismo francese e Feuerbach; l'allieva di Plekhanov, Aksel'rod, preferisce sottolineare il passaggio dell'influenza spinoziana per il romanticismo tedesco: nel realismo vitalistico di Goethe, nello spirito libertario di

2 Cfr. K. Marx, *Quaderno Spinoza (1841)*, cit., pp. 67-153.

3 A. Tosel, *Pour une étude systématique du rapport de Marx à Spinoza. Remarques et hypothèses*, in A. Tosel, P.-F. Moreau, J. Salem, *Spinoza au XIX<sup>ème</sup> siècle*, Publications de la Sorbonne, Paris 2008, p. 128.

Shelling, nella filosofia della storia di Herder. La rivendicazione spinozista costituisce un'arma teorica potente nella diatriba tra "meccanicisti" (tra cui Plechanov e Aksel'rod) e "deboriniani" (anche detti "dialettici"): secondo i primi, il metodo geometrico-dimostrativo di Spinoza corrisponde al determinismo meccanicista che governa il reale, e il marxismo doveva dunque rimettersi ai risultati delle scienze naturali; i secondi, invece, difendevano la tradizione della dialettica hegeliana e il ruolo della filosofia e ritenevano che quello geometrico fosse soltanto un metodo di esposizione della realtà. Per Deborin, quel che davvero contava per "rimettere in piedi" la dialettica hegeliana era interpretare la sostanza unica e infinita di Spinoza come la "materia", che produce le proprie oggettivazioni e alienazioni nel pensiero ma, in fin dei conti, determina l'intero processo reale. I deboriniani avevano conquistato una posizione di egemonia all'interno degli apparati istituzionali sovietici tra il '26 e il '29, che di lì a poco avrebbero tuttavia perduto con l'avanzata di Stalin e la dogmatizzazione del materialismo dialettico.

Mentre per i meccanicisti il richiamo a Spinoza doveva spiegare l'estensione del determinismo e del metodo scientifico al mondo sociale e la conseguente pretesa di una conoscibilità integrale e oggettiva della "materia" storico-sociale, Labriola rigetta la naturalizzazione del processo storico e qualsiasi ontologia naturalista dei fenomeni sociali. Labriola preferiva rifarsi al metodo genetico di Spinoza per liberare il marxismo da ogni illusione finalista<sup>4</sup>. L'indagine marxiana sulle strutture del modo di produzione riprende il metodo dell'indagine spinoziana sulle passioni umane, vale a dire una geometria antiteleologica della produzione<sup>5</sup>. Labriola reinterpreta il *Capitale* come una geometria della società capitalista, in cui il contributo essenziale del *mos geometricus* è l'abbandono di qualsiasi forma di finalismo delle forze produttive.

Nel corso degli anni Sessanta, negli ambienti della ricerca intellettuale marxista, la fine dello stalinismo e la denuncia dei crimini di Stalin favoriscono in Occidente un dibattito, almeno teorico, più libero e aperto. La dottrina meccanicistica che stabiliva il crollo del saggio di profitto, la necessità del collasso capitalistico e la pianificazione economica della transizione socialista risulta alquanto problematica. In quegli anni, Althusser interpreta l'esigenza di superare le strutture rigide ed hegelianizzate del materialismo dialettico e di ripensare il materialismo storico fuori dagli schemi economicistici della tradizione marxista-leninista. Sin da *Leggere il Capitale* (1965), insieme ai suoi allievi, Althusser propone un *détour* attraverso Spinoza per formulare la differenza specifica della dialettica materialistica rispetto a quella hegeliana e ridefinire i concetti fondamentali del materialismo storico. Rifiutando l'autonomia e la sovranità delle categorie di soggetto e di Uomo, di cui anzi mette in luce la complessa molteplicità di determinazioni causali, la filosofia di Spinoza era un'arma contro gli elementi umanisti penetrati all'interno del PCF (il "socialismo dal volto umano").

Althusser partecipa, in quegli anni, al movimento filosofico della rinascita del pensiero di Spinoza in chiave materialistica e immanentista. Al crocevia del biennio del 1968-69 si situano i lavori su Spinoza, tra loro indipendenti, di Gueroult,

4 M. Giacometti, *Spinoza per Althusser*, in AA.VV, *La cognizione della crisi. Saggi sul marxismo di Louis Althusser*, Franco Angeli Editore, Milano 1986, pp. 151.

5 A. Tosel, *Pour une étude systématique du rapport de Marx à Spinoza*, cit., p. 127.

Deleuze e Matheron – senza dimenticare i lavori altrettanto fondamentali di Zac, Preposiet e Rousset – con cui si inaugura una nuova interpretazione ontologica destinata a un grande successo<sup>6</sup>. La sostanza è interpretata come potenza produttiva e immanente, che costituisce un’infinità di modi finiti sotto un’infinità di attributi e, attraversandoli e concatenandoli, li rende a loro volta produttivi. La sostanza si esprime interamente e univocamente sul piano immanente delle concatenazioni causali e affettive tra i modi e non ha un’esistenza anteriore e separata da esso. Contro l’interpretazione idealistico-hegeliana del secolo precedente, la filosofia spinoziana è interpretata come una ontologia dell’immanenza, che non ammette più alcun riferimento alle figure trascendenti e fonda sia l’essere sia il pensiero sulla sola potenza in atto dei modi. Althusser, come il nuovo corso dello spinozismo politico, mette l’accento più sulla molteplicità ed eterogeneità degli attributi che sull’unità della sostanza, mobilitata invece in precedenza da Engels come da Plechanov<sup>7</sup>.

All’interno di questa *Spinoza-Renaissance*, nel corso degli anni Sessanta e Settanta, Althusser mette a punto il proprio spinozismo in modo più preciso e sistematico, riconoscendo in Spinoza le risorse concettuali decisive per una dialettica marxista dell’ineguaglianza, dello sviluppo ineguale e non-contemporaneo delle molteplici determinazioni dell’antagonismo sociale fondamentale. Con Spinoza, Althusser concepisce le strutture della dialettica materialistica, estranee alla trasformazione della quantità in qualità, all’identità dei contrari, allo storicismo teleologico hegeliano, aperte all’imprevedibilità del reale, prive di fini predeterminati e ideali. Ne deriva un pensiero antiumanista e antistoricista, che riformula la dialettica tra la determinazione in ultima istanza dei rapporti di produzione e le molteplici determinazioni dell’esistenza sociale secondo il rapporto spinoziano tra la causa immanente e i suoi effetti. In secondo luogo, lo statuto dell’ideologia è interamente ridefinito, ben oltre – se non contro – il testo marxiano, ispirandosi al primo genere della conoscenza proposto nell’*Etica*, l’immaginazione, non un mero errore della mente, ma una rappresentazione necessaria, immediata, irriflessa, materialmente efficace e produttiva, delle proprie affezioni e relazioni sociali. Infine, le condizioni di una conoscenza scientifica e razionale, non ideologica, dei rapporti sociali, e una più generale teoria della produzione scientifica, possono essere ritrovate, secondo Althusser, nel passaggio dal primo ai due successivi generi della conoscenza di Spinoza.

In quello stesso periodo, a cavallo tra gli anni Cinquanta e Sessanta, sul fronte del “marxismo orientale”, Il’enkov propone una lettura spinozista della prima parte del *Capitale*. Secondo Il’enkov, lo sviluppo della forma-merce nella forma-denaro risponde a una trasformazione dialettica della cosa in simbolo, e del simbolo in

6 S. Zac, *L’idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, PUF, Paris 1963; S. Zac, *Spinoza et l’interprétation de l’Écriture*, PUF, Paris 1965; J. Preposiet, *Spinoza et la liberté des hommes*, Gallimard, Paris 1967; B. Rousset, *La perspective final de l’Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme. L’autonomie comme salut*, Vrin, Paris 1968; M. Gueroult, *Spinoza I: Dieu*, Aubier-Montaigne, Paris 1968; M. Gueroult, *Spinoza II: l’Âme*, Aubier-Montaigne, Paris 1974; G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l’expression*, Éditions de Minuit, Paris 1968, tr. it. di S. Ansaldi, *Spinoza e il problema dell’espressione*, Quodilibet, Macerata 2006; A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Éditions de Minuit, Paris 1969.

7 G. Sibertin-Blanc, M. Renault, *Se réappropriier Spinoza. Usages et mésusages d’un philosophe à la mode*, in “Revue du Crieur”, 10, 2018, pp. 144-159, tr. it. M. Spagnolo, *Riappropriarsi di Spinoza. Sull’uso corretto di un filosofo alla moda*, disponibile online, <https://operavivamagazine.org/riappropriarsi-di-spinoza/>

segno, che è debitrice della concezione spinoziana del “pensiero”. Il corpo, infatti, può lavorare, operare e trasformare la realtà esterna soltanto in quanto unito a una capacità di pensiero, di linguaggio, di simbolizzazione. Ogni attività pratica si accompagna a una rappresentazione e simbolizzazione di se stessa. E proprio per questa ragione, può pensare soltanto chi vive in una società, in relazioni fisiche e affettive con gli altri esseri umani: nessuno può pensare da solo. Le pratiche sociali producono le forme socialmente valide del pensiero, che vengono riprodotte insieme alla realtà di quelle stesse pratiche. In altri termini, le forme del pensiero riflettono le forme dell’oggettività sociale. D’altro canto, la mente può ricavare delle idee adeguate soltanto attraverso una rappresentazione e simbolizzazione dell’esperienza pratica e delle concatenazioni dei modi estesi (“corpi pensanti”). Secondo Il’enkov, la forma-merce e la forma-denaro rispondono a questa “logica dell’ideale”, vale a dire, al processo di astrazione e simbolizzazione delle attività pratiche e corporee, che può incrementare o ridurre la capacità del corpo. Ideale è quella capacità del corpo pensante di produrre le forme del pensiero, gli apriori storici della percezione e rappresentazione ed è, pertanto, un terreno di indagine delle attività oggettive, materiali e sociali dell’umanità.

Nel corso degli anni Ottanta e Novanta, poi, alcuni importanti lavori (Macherey, Negri, Tosel, Balibar, senza dimenticare gli studi di Giancotti già negli anni Settanta) hanno insistito sulla politica spinoziana, approfondendo il dispiegamento storico-politico e conflittuale dell’ontologia della potenza immanente. Quella di Negri, in particolare, è una lettura rivoluzionaria e “selvaggia” del filosofo olandese, cui è attribuita una “rivoluzione ontologica” estremamente anomala e radicale nel suo tempo storico. Come noto, secondo Negri, la filosofia di Spinoza è un’anomalia nell’orizzonte mercantilista e assolutista seicentesco. La “vera politica” di Spinoza è situata nella sua ontologia, vale a dire, nello sviluppo orizzontale e immanente delle relazioni sociali e nella lotta contro le strutture trascendenti del dominio, che catturano ed espropriano la ricchezza della cooperazione e le migliori forze dell’umanità. Così, secondo Negri, non solo i problemi ontologici della prima modernità erano squisitamente politici, ma anche i problemi politici possono essere affrontati e avanzati nel campo ontologico. Da cui, dopo le forti lotte sociali degli anni Settanta in Italia e la repressione carceraria del 1979, l’ipotesi di una ricostruzione del marxismo su basi ontologiche è coltivata proprio tra le mura delle carceri italiane. Moltitudine è il concetto, divenuto celebre, che esprime la forza, ma anche i limiti, di questo intreccio di potenze: una combinazione gioiosa e generosa dei molti che, associandosi, costituiscono una potenza collettiva, risultante e insieme condizione d’essere delle molteplici singolarità che la costituiscono. Al tempo stesso, tale intreccio esiste soltanto entro e attraverso il conflitto contro quei poteri che vorrebbero arrestarlo, fermarlo, catturarlo. L’interpretazione negriana di Spinoza scivola così verso una filosofia dell’affermazione pura e dell’immanenza assoluta, in cui la potenza delle forze produttive è contrapposta a ogni mediazione giuridica, statutale o sovrana del potere. Molto rilevante sarà collocare questa rilettura negriana di Spinoza in una ulteriore fase di rifondazione del marxismo, durante gli anni Ottanta, al cospetto della “controrivoluzione neoliberale” e delle trasformazioni soggettive della forza-lavoro e delle lotte sociali.

Da Spinoza è allora ripresa l’idea della democrazia come “governo assoluto”, esercitato in modo collegiale, dinamico e diffuso (non-sovrano) dall’intera potenza

della società, non ingabbiato nelle mediazioni giuridiche e dialettiche del potere costituito. Assoluto è, dunque, un potere costituente, che produce costantemente il proprio mondo storico-sociale, la “seconda natura”, appropriandosi e organizzando tutte le risorse a propria disposizione. Il potere costituente è la fonte onnipotente ed espansiva che produce le norme costituzionali, una potenza ribelle che si oppone ad ogni forma di mediazione dialettica e di integrazione totale. La democrazia spinoziana non è dunque una forma di governo costituzionale, basata sulla divisione e sul bilanciamento dei poteri, che “supera” dialetticamente la condizione naturale e conflittuale degli uomini. All’opposto della tradizione giusnaturalista e di quella costituzionalista, secondo Negri Spinoza è l’autore che, più di ogni altro, situa la politica nella potenza produttiva e connettiva del desiderio. La democrazia assoluta è unità di forma e di forza, di potere costituente e di dinamismo della forma: nella forma di governo assoluto, non vi è stato di eccezione, ma un rinnovamento costante, un’iniezione continua del potere costituente nel quadro istituzionale. Il rinnovamento costante della forma politica è la migliore gestione dello stato d’urgenza.

Anche Balibar, da una prospettiva divergente, ha a lungo indagato, a proposito del concetto di “moltitudine”, la composizione affettiva e ambivalente delle masse. Affetti comuni e instabili, legami passionali tendenti a eccessi di assimilazione e differenziazione, costituiscono le moltitudini. Si tratta di una realtà profondamente eterogenea e composita, attraversata da differenze, variazioni, conflitti. L’irriducibilità della vita passionale degli uomini genera infatti continui conflitti all’interno della moltitudine. La potenza collettiva di una società viene qualificata con il concetto di *multitudo* proprio per sottolinearne il frazionamento interno e la molteplicità non pacificata che la costituisce. Intesa la moltitudine come l’intreccio – sempre storicamente determinato e differente – di relazioni e affetti che costituisce una potenza collettiva e la condizione per l’espressione delle singolarità che la costituiscono, l’enigma della moltitudine ha ispirato allora le ricerche sul transindividuale.

La VI tesi marxiana su Feuerbach, che definiva l’essenza umana “nella sua realtà effettiva [...] l’insieme dei rapporti sociali”, può essere compresa secondo Balibar soltanto tornando a una spinoziana “ontologia della relazione”. Marx rifiuta, con quella mossa, sia la posizione realista, sia quella nominalista dell’antropologia filosofica: l’essenza non è né una qualità generica, o una forma, che precede gli individui e alberga al loro interno, né un’idea universale che si ricava per astrazione dagli individui concreti. Essa consiste, bensì, nelle molteplici relazioni che attraversano gli individui e definiscono ciò che essi hanno “in comune”. Il concetto è da ritrovare nella sostanza infinita spinoziana: questa è interpretata come la connessione (*connexio*) e la relazione produttiva che costituisce e attraversa i modi. Balibar si richiama alla grammatica di Simondon, in cui il concetto di “transindividuale” nomina un processo di individuazione in cui gli individui sono il risultato continuamente variabile e meta-stabile di una relazione che li precede, li costituisce e li supera.

Più di recente, Lordon ha suggerito una convergenza tra lo spinozismo e le scienze sociali all’insegna di una lettura congiunta di Marx e Spinoza. Da un lato, a suo avviso, Spinoza ispirerebbe una “critica dell’economia politica degli affetti” e, in particolare, delle tecniche di manipolazione e allineamento dei desideri e degli affetti di lavoratrici e lavoratori nell’epoca post-fordista. La struttura produttiva, aperta e indefinita del desiderio, secondo la definizione spinoziana, porterebbe all’attenzione della critica proprio quei meccanismi di funzionamento del neoliberalismo che con-

quistano le anime dei lavoratori, inducendoli a sovrapporre libertà e sfruttamento. La “cattura” passionale, infatti, mobilita gli esseri umani ad agire e produrre per gli interessi altrui come se questi coincidessero con i propri. Dall’altro, ha elaborato una teoria spino-comunista delle istituzioni, fondata sui fenomeni conflittuali e sediziosi della moltitudine e sulla formazione di contropoteri sociali, ai quali viene posta la necessità tipicamente spinoziana di durata, sedimentazione storica, e soprattutto di auto-regolazione affettiva al proprio interno. I conflitti e le sedizioni, per essere efficaci, non possono assumere soltanto l’orizzonte della destituzione, ma quello della rigenerazione dell’ordine istituzionale, attraverso le spinte dal basso e l’emergenza di nuove forze sociali in grado di riconfigurare i processi politici. Le fluttuazioni tipiche della moltitudine, cioè dei desideri che innescano le relazioni cooperative e i conflitti, richiedono una forma istituzionale adeguata, segnata da auto-limitazioni e da capacità decisionale, proprio per sfuggire a quei dispositivi di cattura che separano la moltitudine da se stessa, il potere dalla sua fonte, e lo concentrano nelle mani di pochi e in apparati specifici.

Proprio sulla possibile razionalità della condizione finita e passionale dell’essere umano ha insistito Tosel. Contro l’illusione moderna di un controllo assoluto della ragione sulle passioni, della mente sul corpo, e contro le rappresentazioni religiose di un essere umano miserabile e peccaminoso, la filosofia di Spinoza esalta la potenza del corpo e delle passioni gioiose. Sono anzitutto corporee quelle affezioni che aumentano la potenza di esistere e di pensare di un individuo, che richiamano alla memoria e all’immaginazione una molteplicità di altre affezioni altre e consentono così la formazione di “nozioni comuni” e l’emergenza della ragione. Per questo, il corpo è sede del pensiero, che è sempre “situato”, in quanto ha origine da una prospettiva storica e corporea. Il pensiero può arricchirsi attraverso gli incontri e le relazioni con gli altri corpi, soltanto a partire dalla consapevolezza della propria parzialità. E viceversa, la ragione non insegna nulla contro le passioni gioiose e affermative, ma tenta di prolungarle e stabilizzarle nel tempo, agganciandole a una conoscenza adeguata del mondo, a un’autonomia del pensiero che le trasforma da affetti passivi in affetti attivi. L’infinito spinoziano è in atto nelle relazioni virtuose tra i modi finiti, nella misura in cui la mente umana è parte della comprensione infinita di Dio. Da questa prospettiva, nel “pieno” della globalizzazione capitalistica e della sconfitta delle alternative nel mondo occidentale, Tosel richiama anche il “limite” che è necessariamente implicato in ciascuna espressione determinata di potenza. Da Spinoza non si ricava più la possibilità di una trasformazione totale e assoluta, né un’affermazione trionfale della potenza sulle sue mediazioni, bensì un’opera di costante messa in discussione critica e rinnovamento delle determinazioni date. Determinazioni interne ed esterne, autonome ed eteronome, si intrecciano in ogni risultante di potenza. Proprio da questa prospettiva, intrecciando i nomi di Marx e Spinoza, può forse oggi essere ripristinato un pensiero critico e “radicale”, che recupera i pieni poteri dell’umano, degli intrecci corporei e mentali tra i modi della sostanza, situando al tempo stesso l’umano non più in una posizione narcisistica, sovrana e produttivistica al centro dell’universo, ma in una rete di relazioni costruttive ed ecologiche con tutti gli altri modi della natura. Si potrà così ragionare di un nuovo umanesimo spinoziano, critico, ecologista ed erede della *querelle* anti-umanista del secolo scorso: la ragione umana può trasformare le relazioni nocive istituire un rapporto di inter-dipendenza stabile e salutare tra uomini ed ambiente soltanto nel prendere coscienza dei propri

limiti e del proprio carattere parziale, finito ed etero-determinato. L'articolazione di immaginazione e ragione resta, ancor oggi, un prezioso insegnamento di Spinoza sull'umano: la ragione umana non è, infatti, una facoltà conoscitiva che detta le proprie leggi, ma la capacità pratico-costruttiva di comunicare e convenire con gli altri, di modificare insieme la realtà, di saldarsi ad affetti comuni insieme all'ambiente esterno, combattendo contro quelle idee inadeguate che producono invece odio, solitudine e passività. Ogni pensiero è determinato dalle affezioni corporee e naturali su cui poi vorrebbe agire, in un intreccio reticolare e complesso di determinazioni. Non vi è "agire" spinoziano e prassi costitutiva senza una proiezione immaginaria di un nuovo ordine condiviso, uno scarto rispetto all'ordine reale, prefigurazione profetica di nuove connessioni reali con se stessi e con gli altri.