

IMMAGINAZIONE E ONTOLOGIA DELLA RELAZIONE. NOTE PER UNA RICERCA

Vittorio Morfino

1. Il modo come relazione

A partire dagli anni Settanta del secolo scorso è stata sottolineata a più riprese l'originalità del concetto spinoziano di *imaginatio* e allo stesso tempo il suo ruolo chiave all'interno del sistema¹. Nella storia del pensiero Occidentale l'immaginazione costituisce una soglia: dal *De anima*, in cui l'immaginazione (*φαντασία*) rappresenta una duplice soglia tra la sensibilità ed il pensiero e tra l'animale e l'uomo, alla *Critica della ragion pura*, in cui lo schematismo trascendentale è ciò che permette la mediazione tra intuizioni (*Anschauungen*) e categorie, sino al *Tractatus logico-philosophicus*, in cui la proposizione 2.1, «noi ci facciamo immagini dei fatti», costituisce il punto di raccordo tra mondo e pensiero. Ma l'immaginazione costituisce una soglia anche in un altro senso: per la modernità filosofica, intendendo con ciò la problematica aperta da Descartes, l'immaginazione costituisce la soglia tra interno ed esterno. Se la mossa teorica cartesiana consiste nell'invenzione di uno spazio di interiorità (*res cogitans*) opposto a un mondo esterno (*res extensa*), essa è resa possibile dalla riduzione del mondo a immagine interiore: «Io so con certezza di esistere – scrive Descartes nella seconda meditazione – e, a un tempo che tutte quelle immagini [*omnes istae imagines*], ed in generale tutte le cose che si riferiscono alla natura del corpo, possono non essere altro che sogni o chimere [*insomnia*]»².

Soglia tra interno ed esterno e soglia interna allo stesso spazio di interiorità sotto la forma della distinzione tra facoltà immaginativa e intelletto, senza la quale non sarebbe possibile riconoscere «quella parte di me stesso che non cade sotto l'immaginazione»³. E nel definire questa soglia attraverso l'esempio della cera immaginata e colta attraverso una *solius inspectio mentis*, ne appare, à la *cantonade*, un'altra, quella che, con un anacronismo, potremmo chiamare la soglia tra l'*ego* e l'*alter ego*. Dopo aver esibito la differenza tra la cera immaginata e la cera oggetto dell'intelletto, Descartes scrive:

¹ Mi limito qui a ricordare, tra i tanti, i contributi più rilevanti: C. De Deugd, *The Significance of Spinoza's first kind of knowledge*, Van Gorcum & Comp. N.V., Assen MCMLXVI; G. Semerari, *La teoria spinoziana dell'immaginazione*, in AA.VV., *Studi in onore di Antonio Corsano*, Lacaita, Manduria 1970, pp. 747-764. F. Mignini, *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, ESI, Napoli 1981; A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli, Milano 1981; M. Bertrand, *Spinoza et l'imaginaire*, PUF, Paris 1983, P. Cristofolini (a cura di), *Studi sul Seicento e sull'immaginazione*, Scuola Normale Superiore, Pisa 1985; H. Laux, *Imagination et religion chez Spinoza*, Vrin, Paris 1993; D. Bostrenghi, *Forme e virtù della immaginazione in Spinoza*, Bibliopolis, Napoli 1997; E. Balibar, *Spinoza: from Individuality to Transindividuality*, «Mededelingen vanwege het Spinozahuis», 71, Eburon, Delft 1997, tr. it. a cura di L. Di Martino - L. Pinzolo in Id., *Spinoza. Il transindividuale*, Edizioni Ghibli, Milano 2002, pp. 103-147; M. Gatens, G. Lloyd, *Collective imaginings. Spinoza, past and present*, Routledge, London 1999; P. Grassi, *L'interpretazione dell'immaginario. Uno studio in Spinoza*, ETS, Pisa 2002; L. Vinciguerra, *Spinoza et les signes. La genèse de l'Imagination*, Vrin, Paris 2005; C. Bottici, *Oltre la dialettica dell'illuminismo. Spinoza su mito e immaginazione*, in N. Marcucci (a cura di), *Ordo et connexio. Spinozismo e scienze sociali*, Mimesis, Milano 2013, pp. 109-137.

² R. Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia*, in AT, vol. VII, p. 28, tr. it. in *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, vol. II, Laterza, Roma-Bari 1986, p. 27.

³ Ivi, p. 29, tr. it. cit., p. 28.

Tuttavia non saprei troppo meravigliarmi, quando considero quanto il mio spirito [*mea mens*] sia debole ed incline a scivolare insensibilmente nell'errore. Poiché, sebbene senza parlare io consideri tutto ciò in me stesso, le parole tuttavia m'arrestano e sono quasi ingannato dal linguaggio ordinario; noi diciamo infatti di vedere proprio la cera, se ci è presentata, e non già di giudicare che essa c'è, inferendolo dal colore e dalla figura donde quasi concluderei che si conosce la cera per mezzo della visione degli occhi, e non per la sola ispezione dello spirito [*inspectio solius mentis*], se per caso non guardassi dalla finestra degli uomini che passano nella strada, alla vista dei quali non manco di dire che vedo degli uomini, proprio come dico di vedere della cera. E, tuttavia, che vedo io da questa finestra, se non dei cappelli e dei mantelli, che potrebbero coprir degli spettri o degli uomini finti, mossi solo per mezzo di molle? Ma io giudico che sono veri uomini, e così comprendo per mezzo della sola facoltà di giudicare, che risiede nel mio spirito [*mens*], ciò che credevo di vedere con i miei occhi⁴.

L'enjeu non potrebbe essere esposto più chiaramente. È solo varcando la soglia dell'immaginazione che è possibile cogliere la natura dello spazio di interiorità, del mondo esterno e degli altri *cogito*.

Ora, la domanda che intendo porre in questo breve saggio è: che cosa accade dell'immaginazione una volta che si rifiuti la mossa cartesiana della separazione di un interno e un esterno, mossa che senza dubbio fonda la linea filosofica dominante della modernità? Come deve essere ripensata? Per sgomberare il terreno da equivoci premetto che la lettura di Spinoza che qui propongo è condotta nel solco di quella ben rappresentata dall'espressione di Balibar 'ontologia della relazione'. Altrove l'ho sviluppata in modo analitico⁵, qui mi limiterò a ricordare il punto essenziale: l'interpretazione del modo in termini puramente relazionali. *L'esse in alio* del modo deve essere inteso come rinvio non a un sostrato, ma a una trama relazionale senza la quale non potrebbe né essere né essere pensato: il modo è dunque costitutivamente apertura e relazione, e questo su un duplice piano, quello dei corpi e quello delle menti. In altre parole, non solo la mente e il corpo non possono in Spinoza essere dotati di una *essentia intima* posta al di qua delle relazioni, ma non possono nemmeno essere pensati in termini cartesiani attraverso la coppia interno/esterno. La mente non è uno spazio di interiorità 'aggiunto' o 'congiunto' a un 'corpo proprio' (il termine non è cartesiano, ma husserliano e, prima, schopenhaueriano, e tuttavia mi sembra calzare perfettamente), e attraverso di esso ad altri corpi e ad altri spazi di interiorità: è invece una struttura relazionale aperta tanto quanto il corpo, non priva di contorni definiti e i cui confini non sono tuttavia mai tracciati una volta per tutte.

2. Vestigia e imago

⁴ Ivi, pp. 31-32, tr. it. cit., p. 30.

⁵ Cfr. i miei *IncurSIONI spinoziste*, Mimesis, Milano 2006² e *Il tempo della moltitudine*, Manifestolibri, Roma 2005.

Se la mente non è né una forma aristotelica né uno spazio di interiorità, una *substantia cogitans*, l'immaginazione non può essere pensata come una facoltà. Non è facile, però, pensare gli esiti della straordinaria rivoluzione teorica di Spinoza. Un grande contributo in questo senso lo ha dato Lorenzo Vinciguerra nel suo libro sulla semiotica di Spinoza. Il termine *affectio*, ci dice, in Spinoza è usato tanto per indicare il corpo (in quanto affezione della sostanza) che la modificazione del corpo (effetto di incontro con altri corpi). Dietro questa omonimia Vinciguerra vede un'univocità semantica più profonda:

Ci si deve chiedere – scrive – se non si è qui messi alla prova di pensare insieme le *substantiae affectiones* e le *corporum affectiones*⁶.

Il corpo come affezione della sostanza non è pensabile senza le molteplici relazioni che intrattiene con l'ambiente, dunque senza le sue affezioni: «*Il corpo non è il supporto di affezioni, bensì il loro rapporto stesso*»⁷. Ora, Vinciguerra propone di intendere l'*affectio* come *vestigium* (termine che suggerisce di tradurre con 'traccia') sulla base di un'originale interpretazione del quinto postulato del cosiddetto 'trattatello di fisica' contenuto nella seconda parte dell'*Etica*: la distinzione tra corpi duri, molli e fluidi non è tesa a designare dei generi sommi dei corpi, ma la maggiore o minore capacità di tracciare, di essere tracciato, di conservare o di trasmettere tracce (*vestigia*). Le tracce sono l'effetto delle relazioni tra i corpi, ma di corpi che non precedono logicamente le loro relazioni, che non sono pensabili al di fuori di queste relazioni: «[...] un corpo senza traccia non esiste. Ciò che esiste è quindi il corpo e la traccia, un corpo tracciato»⁸. Le tracce sono i confini tra i corpi, le vestigia di un corpo in un altro corpo:

I corpi reali [...] si danno sempre in situazioni concrete, per cui la loro superficie si trova modificata dall'incidenza di altri corpi che vi lasciano traccia [...] essa però non è facoltativa, bensì costitutiva dell'esistenza dei corpi reali. Non vi sono infatti corpi assolutamente isolati o immuni da modificazioni⁹.

I corpi tracciati rinviano ai corpi che hanno lasciato traccia su di essi, la traccia non è pensabile se non in una prospettiva di relazionalità costitutiva dei corpi. Vinciguerra propone di leggere anche il rapporto tra traccia, figura e forma in questo stesso senso: la forma non è il sostrato che si nasconde dietro alle differenti figure, ma la regola della loro variazione, pensata come l'effetto della traccia. Non esiste forma che non sia già-da-sempre tracciata, forma che non si dia in figura, altro modo di dire che non esiste un'essenza intima dei corpi prima della loro relazione.

Ora, che cos'è l'immaginazione? Qual è il rapporto tra traccia e immagine? Questa la riposta di Vinciguerra:

⁶L. Vinciguerra, *La semiotica di Spinoza*, Pisa, ETS, 2012, p. 22.

⁷ Ivi, p. 25 (cors. dell'autore).

⁸ Ivi, p. 34.

⁹ Ivi, p. 38.

Nulla, se non il fatto che la traccia è la semplice modificazione del corpo mollo, mentre l'immagine si forma per riflessione delle parti di un corpo fluido sulle tracce iscritte nel corpo mollo. L'immagine è propriamente un rimbalzo. La traccia è la condizione corporea di questo rimbalzo¹⁰.

E ancora:

con Spinoza conviene distinguere accuratamente la traccia, che è l'oggetto ancora indeterminato di un'idea implicante due nature, e l'immagine, che invece rappresenta il corpo esterno come presente. Se si confondono questi due piani, si perde di vista [...] la differenza tra «l'implicazione di una natura nell'altra» e la «rappresentazione di corpi esterni»¹¹.

Se dunque le vestigia sono l'effetto del carattere relazionale del corpo, della sua inseparabilità dalle proprie affezioni e dalle relazioni con gli altri corpi, l'immaginazione è ciò che rappresenta questa relazionalità nella forma della presenza. L'immagine non si identifica come in Descartes con la figura del corpo¹², ma è l'effetto dell'incontro di due nature nella traccia, altro modo di dire che soggetto e oggetto, interno ed esterno, non sono separati da una 'distinzione reale', ma si costituiscono nella relazione. Ora, proprio perché non è riproduzione di un oggetto, ma effetto di un campo di relazioni, l'immagine non può essere pensata al singolare, ma solo come già-da-sempre inserita in un tessuto di altre immagini. Giustamente Vinciguerra scrive:

Così come la fisica spinoziana non contempla un atomismo dei corpi, la sua semiotica non prevede neppure un atomismo delle immagini¹³.

Il significato della singola immagine non risiede nell'immagine stessa, poiché in sé essa si limita ad annunciare una presenza, ma dipende dalle concatenazioni della memoria in cui si trova inserita:

¹⁰ Ivi, p. 75.

¹¹ Ivi, p. 79.

¹² «[...] nihil aliud est imaginari quam rei corporeae figuram, seu imaginem, contemplari» (R. Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia*, cit., p. 28). Su questo punto è molto interessante una riflessione di Cristina Santinelli: «Il mantenimento di un rapporto di interazione [...] tra mente e corpo consente a Cartesio di distinguere tra 'sentire' e 'immaginare', attribuendo al primo una valenza esclusivamente passiva, al secondo anche attiva. [...] Con l'ontologia del parallelismo degli ordini di realtà Spinoza non solo fa proprio il rifiuto cartesiano di intendere la conoscenza come rispecchiamento del mondo nella mente/anima, ma si spinge oltre l'idea stessa da Cartesio elaborata in alternativa alla teoria delle *species intentionales* che tale rispecchiamento implicavano. Egli giunge a dissolvere il confine tra il dato fornito dal mondo esterno alla nostra sensibilità e la sua rielaborazione da parte della mente, in breve tra sensazione e immaginazione, riassorbendo la prima nella seconda» (C. Santinelli, *Mente e corpo. Studi su Cartesio e Spinoza*, Urbino, Quattroventi, 2000, pp. 209-210).

¹³ L. Vinciguerra, *La semiotica di Spinoza*, p. 93.

Il plurale *imagines rerum* assume pienamente il suo senso appena si chiarisce che ciò a cui rinvia l'immagine è un'altra immagine. È infatti la relazione *tra* le immagini, e non l'immagine da sola a dispiegare la significazione nell'ordine delle pratiche corporee che Spinoza chiama memoria¹⁴.

In questo senso gli esempi dello scolio della proposizione 18 della seconda parte mettono in evidenza il carattere di questi rimandi: il legame tra il suono *pomum* ed il frutto per il romano, il legame tra le tracce del cavallo e le immagini della guerra e dell'aratro nella mente del soldato e del contadino. È l'abitudine che ha ordinato nel corpo le immagini delle cose.

È a questo livello che Vinciguerra introduce il concetto peirciano di 'interpretante': non si dà immagine se non per l'interpretante, cioè per colui per il quale l'immagine ha un senso. Per questo, secondo Vinciguerra, l'immaginazione è definita da Spinoza come *cognitio ex signis*:

*le cose in quanto oggetti di idee inadeguate sono segni. Immaginare un corpo esterno significa conoscerlo ex signis*¹⁵.

Tuttavia così come la traccia non è l'immagine, l'immagine non è il segno:

Il segno è il risultato di un processo di polarizzazione e di mineralizzazione, corrispondente ad un indurimento dell'immagine. Più duro, più stabile dell'immagine sempre in qualche modo vagula e tremula, il segno riesce a dar corpo ad un'abitudine, a rappresentare una legge. Così come la traccia è la parte concava del corpo, così il segno è quel rilievo che l'immagine assume attraverso il lavoro dell'immaginazione. Questa solleva le tracce dalla loro natura puramente passiva, ne fa risaltare certe figure, articola un determinato piano di differenze, da cui le immagini si formano nuovamente¹⁶.

Come l'immagine opera una sintesi rispetto alle tracce, così il segno opera una sintesi rispetto alle immagini: il segno è un'immagine di immagini, un'immagine comune.

Ora, e questo è un punto decisivo del percorso, tracce, immagini e segni sono riferiti al corpo come a un 'interno'?

La teoria della traccia e del segno evita una distinzione tra l'interno e l'esterno. Non che Spinoza non vi faccia riferimento; anzi, se ne serve per dire che le immagini ci rappresentano i corpi *esterni*. Piuttosto si tratta di capire che la distinzione interno/esterno non interviene là dove ce la si aspetta. La traccia in effetti può essere sia una modificazione 'interna' depositata sulle parti molli del corpo umano, sia una modificazione 'esterna' lasciata per esempio sulla sabbia dagli zoccoli di un cavallo. Altrettanto può dirsi dei segni. Si può

¹⁴ Ivi, p. 97.

¹⁵ Ivi, p. 117.

¹⁶ Ivi, p. 126.

considerare l'immagine comune un segno nel corpo di colui che percepisce, ma sono segni anche le tracce e le immagini esterne, come i caratteri della scrittura [...]. Interno ed esterno non sono dunque dati a priori nell'estensione, ma si costituiscono l'un l'altro, l'uno per l'altro, quali effetti della relazione causale e semiotica. Immaginare il corpo come una porzione di estensione esistente precedentemente alla relazione causale e semiotica vuol dire non pensare né la natura dell'estensione né quella del corpo. Il corpo esiste come causa ed effetto, come tracciato e tracciante, non prima. Esso infatti è un certo modo di essere affetto e di affettare, un certo modo di essere tracciato e di tracciare l'estensione, nonché di produrre segni¹⁷.

L'originale percorso tracciato da Vinciguerra attraverso il testo spinoziano lo conduce infine a sottolineare come la semiotica di Spinoza sfugga al paradigma della rappresentazione che secondo Foucault ha caratterizzato l'*episteme* dell'*âge classique*: essa non può in alcun modo essere ricondotta al modello cartesiano della *Logique à Port-Royal*, rompe con il paradigma binario segno/senso a favore di un paradigma triadico rappresentante/rappresentato/interpretante.

Sur ce point – scrive Macherey –, Spinoza, incontestablement, innove, ce qui l'amène à développer une conception physique et corporelle, naturelle et nécessaire, dynamique et active du signe¹⁸.

In questo senso la figura peirciana dell'«interpretante», introdotto da Vinciguerra per evidenziare la specificità della posizione spinoziana, occupa un ruolo chiave:

le 'sujet' de l'interprétation – ancora Macherey – n'est pas un pur esprit qui, par son travail propre, s'évertue à reconnaître et à restituer le sens attaché à chaque signe, qui serait son 'vrai sens', mais c'est aussi un corps engagé pratiquement dans une dynamique de production de signes, et qui, de par cet engagement, et en fonction des orientations que celui-ci implique, est amené à occuper la position d'interprétant, position qui, en conséquence, n'est en rien surplombante et autonome par rapport au processus à travers lequel les signes en viennent à produire des effets de sens¹⁹.

L'interpretante, il soggetto dell'interpretazione, non è un puro spirito, ma è un modo allo stesso tempo corporeo e mentale: modo e non atomo, *esse in alio*, quindi attraversato e costituito dalle relazioni, immerso nelle pratiche. L'interpretante non è mai un soggetto individuale, ma necessariamente un soggetto collettivo, poiché, come scrive giustamente Macherey, «aucun sujet

¹⁷ Ivi, p. 133.

¹⁸P. Macherey, «Présentation» de L. Vinciguerra, *Spinoza et les signes. La genèse de l'imagination*, Paris, Vrin, 2005, <http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/macherey20052006/macherey08022006cadreprincipal.html>, pp. 2-3.

¹⁹ Ivi, p. 9.

n'existe isolément ni n'est en mesure de remplir la fonction de créateur absolu du sens»²⁰.

E qui forse tocchiamo la più profonda ragione dell'irriducibilità di Spinoza al paradigma binario cartesiano: il suo anti-individualismo, che rende impossibile proporre una netta separazione tra interiorità del pensiero ed exteriorità del segno sotto il primato della prima (problematica epistemologica cartesiana che si intreccia, nel cartesianesimo, con il tema teologico di origine agostiniana del proferire/profanare²¹). Il segno (il linguaggio nella tradizione cartesiana) non è il veicolo intersoggettivo del pensiero (che si dà nella nudità ante-comunicativa del *cogito*), ma è ciò che emerge da una sintassi di immagini e di concatenazioni mnemoniche inseparabile dal corpo e dalle sue pratiche, sintassi che non ammette una fondazione individualistica, come mostrano con chiarezza gli esempi spinoziani del romano, del contadino e del soldato. E il pensiero allora non è *l'altro* della trama dell'immaginazione, della memoria e del linguaggio, ciò che accade in uno spazio privato, ma è l'elemento cognitivo di questa stessa trama: non è ciò che precede la relazione, ma ciò che è implicato dal punto di vista cognitivo nella relazione, non riducibile per sua natura allo spazio di interiorità di un *cogito*²².

3. Immaginazione individuale ed immaginazione collettiva

Se dunque non si dà in Spinoza uno spazio di interiorità in grado di circoscrivere una volta per tutte i limiti dell'individuo (della sua mente, certo, ma attraverso di essa, del suo 'corpo proprio'), sarà necessario spostare l'accento rispetto alla questione dell'immaginazione dal momento individuale a quello collettivo. Per far questo mi servirò, di nuovo, non direttamente del testo di Spinoza, ma di una delle letture più importanti degli ultimi anni, quella proposta da Laurent Bove nella sua *Stratégie du conatus*. Nell'ottavo capitolo del libro, intitolato «Lo Stato ebraico. Elementi per una seconda teoria della costituzione immaginaria del corpo politico», Bove propone una lettura della storia del popolo ebraico esposta da Spinoza nel capitolo XVII del *Trattato teologico-politico* alla luce del concetto di 'immaginazione costituente'. Questa è pensata come *ingenium* di un corpo collettivo, la cui individualità è strutturata secondo gli stessi principi dell'individualità umana:

La natura politico-sociale (le leggi), culturale (la lingua, i costumi) e storica della nazione, come la natura umana, si costituisce e si mantiene nella propria identità secondo le leggi dell'Abitudine, del principio di

²⁰*Ibidem*.

²¹ Cfr. A. Robinet, *Le langage à l'âge classique*, Paris, Klincksieck, 1978.

²² In questo senso ha perfettamente ragione Robinet quando descrive il passaggio dal primo genere di conoscenza agli altri due non come l'abbandono del linguaggio, ma come un lavoro sul linguaggio stesso: «Le thèmes séparateurs entre genres de connaissance doivent être assumés dans un climat d'immanence. [...] C'est dans l'immanence du langage, à l'intérieur du discours que la régulation langagière doit jouer. Elle n'apporte pas des signes nouveaux, mais elle n'impose une autre manière de traiter les signes reçus par la convention sociale» (ivi, p. 149).

piacere, della memoria e dell'immaginazione ricognitiva [*imagination recognitive*]²³.

Bove, conformemente alla sua interpretazione complessiva di Spinoza, pensa la strategia del corpo collettivo sul modello «della determinazione e della risoluzione di problemi». Ora, se la forza principale del popolo ebraico risiede nell'abitudine come «attività costituente dell'esistenza attuale della nazione», l'abitudine da sola non basta a costituire uno Stato (ossia il popolo ebraico è una nazione, ma non è ancora uno Stato):

Infatti quando gli ebrei decidono di trasferire, su consiglio di Mosè, il proprio diritto naturale a Dio, non fanno che realizzare politicamente un'antica credenza secondo la quale Dio è effettivamente un legislatore e un re. Non fanno altro, quindi, che continuare a credere in ciò che, prima di loro, diverse generazioni hanno creduto per abitudine e che hanno trasmesso loro. C'è una sola differenza, di enorme importanza, di cui gli ebrei non hanno misurato le conseguenze: ora che Dio è divenuto politicamente il loro re, essi attendono da lui dei comandamenti precisi, per regolare la condotta di vita nella loro nuova città. Tuttavia, essi furono colpiti dallo stupore quando udirono la parola di Dio e, terrorizzati, credettero giunta la loro ultima ora²⁴.

Si tratta del primo patto di cui parla Spinoza nel capitolo XVII. Lo scacco di questo primo patto è determinato secondo Bove dal fatto che esso «esige da Dio – in realtà, dall'immaginazione stessa degli ebrei – la soluzione di problemi, quindi delle risposte che fino ad ora questa immaginazione non era stata abituata né a porre né, ancor meno, a risolvere»²⁵:

Da qui deriva il panico, che è l'effetto di questo autentico trauma vissuto dagli ebrei, poiché la situazione in cui si trovano eccede i limiti della loro tradizione, della loro memoria, delle concatenazioni ordite dall'abitudine, cioè il campo di possibilità della loro esperienza²⁶.

Da qui nasce l'esigenza di un secondo patto in cui gli ebrei si affidano alla mediazione di Mosè per auto-organizzarsi:

E l'intuizione [*génie*] di Mosè – che era in sintonia [*osmose*] quasi totale con lo spirito del suo popolo, di cui condivideva i pregiudizi – fu di prescrivere agli ebrei, in quelle condizioni, qualcosa che non potesse entrare in contraddizione con le loro abitudini, ma che, al contrario, le rendesse pienamente efficienti, sul piano politico, per il benessere [*bien-être*] materiale del popolo. Mosè immagina quindi ciò che il popolo ebreo (il complesso dato dei costumi e delle abitudini acquisite) non era stato capace di immaginare senza di lui, cioè delle istituzioni stabili per il nuovo Stato. Mosè è l'immaginazione produttiva del corpo del popolo ebreo che si eleva, attraverso di lui, ad un grado maggiore di complessità. Non lo spirito di questo corpo, che lo guiderebbe come

²³ L. Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996, p. 208, tr. it. di F. Del Lucchese, Milano, Ghibli, 2002, p. 226.

²⁴ Ivi, p. 208, tr. it. cit., p. 226.

²⁵ Ivi, p. 209, tr. it. cit., p. 227.

²⁶ *Ibidem*.

dall'esterno, ma questo stesso corpo ad uno stadio superiore di perfezione²⁷.

Mosè non è dunque un semplice individuo, ma l'immaginazione produttiva, collettiva del popolo ebraico, che si fa soggetto legislatore, capacità di organizzare il corpo sociale. Certo, si tratta di un'auto-organizzazione fondata su un'illusione, quella del Dio-re, ma di un'illusione costituente:

illusione politicamente operativa [...] solo a condizione di non rompere brutalmente con i costumi di un popolo, la continuità delle sue abitudini²⁸.

Ma come riconosce Mosè le buone istituzioni? Proprio attraverso la vivacità di quell'immaginazione che non è altro se non l'espressione della potenza dell'immaginazione collettiva: «non le vere istituzioni (il che non ha senso) ma quelle buone, che il desiderio della moltitudine produce nella sua stessa aspirazione»²⁹.

Il movimento è circolare: l'immaginazione-abitudine del popolo ebraico esprime attraverso Mosè una forma di immaginazione costituente in grado di retroagire sulla sua stessa immaginazione-abitudine. Bove si esprime esattamente in questi termini:

Le istituzioni [...] si costituiscono realmente come cause degli affetti collettivi, attualizzando così storicamente la causalità immaginaria. Attraverso le istituzioni la causalità immaginaria diviene condizionamento reale degli affetti. Così nello Stato ebraico le leggi che, con i costumi, danno a questa nazione la propria identità, sono sotto la forma giuridica solo un'espressione politicamente e adeguatamente riflessa (l'immaginazione costituente) di questi stessi costumi. I quali saranno successivamente elevati, proprio dalle leggi, ad un livello superiore di sistematizzazione, di coerenza e di organizzazione politico-religiosa, in un'articolazione rigorosa di riti e miti, nei quali l'esistenza degli ebrei si trova politicamente inserita³⁰.

Il nuovo può affermarsi solo iscrivendosi in una storia che è quella delle 'tracce comuni (*traces communes*)', 'tracce' che però possono divenire operative solo se investite di significati differenti:

Quindi, ciò che ci insegna la storia del popolo ebraico è che, di fatto, il patto a partire da cui si organizza e si mantiene una società è, in primo luogo, una forma superiore ed innovatrice di associazione o di coesione del corpo della moltitudine o della moltitudine stessa come corpo nella sua complessità singolare (*multitudinis ingenium*). Nella continuità del

²⁷ Ivi, p. 211, tr. it. cit., p. 229.

²⁸ Ivi, p. 214, tr. it. cit., p. 232.

²⁹ Ivi, p. 215, tr. it. cit., p. 233.

³⁰ Ivi, p. 216, tr. it. cit., p. 234.

complesso associativo del corpo sociale pre-politico, nuove forme di abitudini, di organizzazioni e di significati sono quindi state contrattate [*contractées*]. Poiché, come per il corpo individuale, il corpo collettivo è un'abitudine (o una memoria) e questo corpo non potrebbe far niente se non possedesse già delle tracce mnestiche a partire dalle quali si determina la sua azione, la sua immaginazione [...]»³¹.

Ciò che secondo Bove Spinoza scopre attraverso la ricostruzione della storia del popolo ebraico è la potenza costituente dell'immaginazione collettiva, il suo ruolo fondamentale nell'auto-organizzazione politica della moltitudine, e non sorprende allora che questo corpo collettivo possa esprimere attraverso l'immaginazione 'una razionalità pratica' totalmente adeguata: «è il progetto stesso della democrazia, società in cui la moltitudine occupa esplicitamente la funzione costitutiva che le è propria (che in ogni altro tipo di società resta mascherata o alienata)»³².

4. Collettivo o transindividuale?

Il rifiuto spinoziano dell'invenzione cartesiana dello spazio di interiorità ci ha condotto a mettere in luce, attraverso la lettura di Vinciguerra, la necessità di intendere l'immaginazione come il contraccolpo cognitivo dell'essere in relazione del corpo piuttosto che come facoltà di un soggetto, e, attraverso la lettura di Bove, la necessità di riferire questo contraccolpo non all'individuo isolato, ma all'individuo come parte di una collettività. Ossia: le immagini delle cose sono sempre-già inserite in una concatenazione mnemonica che è l'effetto di un tessuto di pratiche e implica l'essere sempre-già socializzato dell'uomo.

Com'è noto, in *Elementi di autocritica* Althusser aveva indicato nella filosofia di Spinoza il primo tentativo di pensare una teoria dell'ideologia:

Nell'Appendice al Libro primo I dell'*Etica* e nel *Trattato teologico-politico* noi troviamo in effetti probabilmente la prima teoria dell'*ideologia* che sia mai stata pensata, con i suoi tre caratteri: 1) la sua 'realtà' *immaginarica* 2) la sua inversione *interna* 3) il suo 'centro': l'illusione del *soggetto*³³.

Questa la struttura fondamentale dell'ideologia, che per Spinoza non è mai 'semplice errore' o 'nuda ignoranza', poiché la teoria spinoziana fonda «il sistema di questo immaginario sui rapporti degli uomini al mondo 'espresso' attraverso lo stato dei loro corpi»³⁴:

Questo *materialismo dell'immaginario* – conclude Althusser – apriva la strada ad una concezione sorprendente del Primo Genere di Conoscenza: tutt'altro che una 'conoscenza', ma il mondo materiale degli uomini come essi lo vivono, quello della loro esistenza concreta e storica³⁵.

³¹ Ivi, p. 217, tr. it. cit., p. 235.

³² Ivi, p. p. 237, tr. it. cit., p. 236.

³³ L. Althusser, *Elements d'autocritique*, in Id., *La solitude de Machiavel*, Paris, PUF, 1998, p. 184 (tr. it. mia).

³⁴ Ivi, p. 184.

³⁵ Ivi, p. 185.

L'ideologia in Spinoza è incardinata nel corpo, è l'effetto necessario delle relazioni del corpo con il mondo, relazioni che non devono essere pensate come successive all'esistenza del corpo stesso, ma che si esprimono negli stati stessi del corpo e nel modo in cui il mondo è vissuto. Naturalmente questo 'vissuto' non è per nulla situato in uno spazio di interiorità, come Althusser aveva sottolineato in *Ideologia e apparati ideologici di Stato* facendo riferimento proprio a Spinoza, ma nell'"esteriorità" e nella 'materialità' delle pratiche del corpo:

Tesi II: l'ideologia ha un'esistenza materiale. Abbiamo già sfiorato questa tesi dicendo che le 'idee' o 'rappresentazioni' ecc. di cui sembra composta l'ideologia non avevano un'esistenza ideale [*idéale, idéal*], spirituale, ma materiale. [...] Riprendiamo questa tesi: un'ideologia esiste sempre in un apparato e nella sua pratica o nelle sue pratiche³⁶.

Ora, quando Bove parla di immaginazione costituente sta parlando di ciò di cui parla Althusser? In realtà, al di là delle apparenze, siamo di fronte a due problematiche differenti. Anche se entrambi stabiliscono uno stretto legame tra immaginazione, memoria, abitudine e pratiche, Bove individua chiaramente un soggetto di questa *potentia imaginandi*: si tratta della *multitudo*. L'immaginazione costituente di Bove sembra il risultato dell'innesto della teoria di Castoriadis dell'istituzione immaginaria della società³⁷ sulla lettura negriana della moltitudine spinoziana in quanto potere costituente³⁸ (innesto riuscito perché tanto l'immaginazione radicale del primo quanto il potere costituente del secondo creano *ex nihilo*). Forse, però, è possibile rintracciare nel testo di Bove una sintassi concettuale più profonda, quella del divenir-soggetto della sostanza di hegeliana memoria: l'immaginazione costituente di cui parla Bove ha infatti i caratteri dello spirito oggettivo hegeliano, immaginazione collettiva che plasma il mondo sociale all'insaputa degli individui stessi che ne sono semplice espressione. È un movimento che va dall'*in sé* di un'immaginazione depositata nelle abitudini e nelle pratiche dei corpi al *per sé* di istituzioni che strutturano queste pratiche grazie all'intervento di Mosé, intervento che non è tuttavia esterno al corpo sociale, ma espressione di questa stessa immaginazione costituente a un grado di maggior perfezione: auto-organizzazione della moltitudine nella forma ancora 'alienata' della teocrazia, espressione che lascia già intravedere all'orizzonte l'auto-organizzazione disalienata della democrazia in cui infine l'immaginazione costituente organizzerà la società senza passare per alcun elemento estraneo e trascendente (la sintassi concettuale che governa l'"immaginazione costituente" di Bove è in questo senso perfettamente simmetrica a quella della 'società istitutiva' di Castoriadis). Dalla sostanza al soggetto.

³⁶ L. Althusser, *Idéologie et Appareil idéologiques d'Etat*, in Id., *Penser* (Les dossier de Pensée), Paris, Les Temps des Cerises, 2006, p. 126 (tr. it. mia).

³⁷ Cfr. C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société II. L'imaginaire social et l'institution*, Paris, Seuil, 1975, tr. it. di F. Ciaramelli e F. Nicolini, Torino, Bollati Boringhieri, 1995.

³⁸ A. Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Roma, Manifestolibri, 2002².

In altre parole la lettura di Bove ci conduce a pensare l'immaginazione spinoziana come riferita a un soggetto: non abbiamo più a che fare con lo spazio di interiorità cartesiano, con il soggetto individuale, ma con un soggetto collettivo pensato negli stessi termini del soggetto individuale, un «*Io* che è *Noi*, e *Noi* che è *Io*»³⁹, per far intervenire ancora una volta il vecchio Hegel.

Il rifiuto spinoziano dello spazio d'interiorità cartesiano sembra tuttavia portare con sé un necessario ripensamento dello stesso soggetto collettivo. Se il transindividuale è quella specifica categoria introdotta da Simondon per pensare a un tempo l'individuazione psichica e quella collettiva, è forse attraverso di essa che è possibile, con un colpo di forza teorico, pensare l'immaginazione spinoziana⁴⁰. Cosa significa? In primo luogo che non è possibile pensare la mente come uno spazio chiuso centrato su un ego, soggetto di un'interazione privilegiata con un 'corpo proprio'. La mente è sì l'idea del corpo, ma il corpo è costituito da una pluralità di individui, una pluralità della quale non è possibile tracciare i contorni e che non presenta alcuna barriera assoluta tra interno ed esterno. Il corpo spinoziano è interamente fatto di relazioni: relazioni di composizione, relazioni di interscambio e relazioni di *afficere/affici* (naturalmente i tre tipi di relazione non vanno ipostatizzati, ma devono essere pensati insieme per cogliere l'essenza dell'individuo singolare). Non esiste atomo originario perché ogni corpo è composto, continuamente rigenerato ed affetto da altri corpi. In altre parole non si dà corpo umano se non dentro questo tessuto di relazioni biologiche, sociali e storiche in cui esso si trova già-da-sempre inserito e che, di più, lo costituiscono in quanto tale. E la mente? La mente, ci dice Spinoza, non è la forma del corpo, né ciò che gli conferisce sostanzialità, unità, identità, semplicità. È lo stesso corpo, ma pensato sotto un altro attributo, il pensiero: la mente è una pluralità di idee, una pluralità aperta e strutturata, i cui confini si estendono sin dove si estendono le relazioni del corpo. Ciò significa che le relazioni tra le menti non possono essere pensate attraverso un modello intersoggettivo, sia esso metafisico o trascendentale, ma devono essere pensate in modo rigoroso secondo lo stesso modello con cui è pensato il corpo.

L'immaginazione allora non può essere pensata né come facoltà individuale né come facoltà collettiva, ma precisamente come il contraccollopo cognitivo di questa complessa rete di relazioni che costituisce strati di individualità di grado differente. È ovvio rinviare qui allo scolio della pr. 17 della seconda parte, al romano che connette il termine *pomum* all'immagine del frutto e alle tracce degli zoccoli sulla sabbia legate per il contadino all'immagine dei campi e per il soldato all'immagine della guerra; o ancora al capitolo II del *Trattato teologico-politico* in cui ogni profeta è determinato ad immaginare dalla sua

³⁹ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in Id., *Gesammelte Werke*, Band 9, hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede, Hamburg, Meiner, 1980, pp. 108-109, tr. it. a cura di E. De Negri, vol. 2, Firenze, La Nuova Italia, 1973, pp. 151-152.

⁴⁰ Cfr. G. Simondon, *L'individuation psychique et collective à la lumière des notions de Forme, Potentiel et Métastabilité*, Paris, Edition Aubier, 2007², tr. it. a cura di P. Virno, Deriveapprodi, Roma 2001. Sulla categoria di transindividuale cfr. E. Balibar, V. Morfino (a cura di), *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*, Milano, Mimesis, 2014.

disposizione, dal suo temperamento⁴¹, dalle sue opinioni e dalla sua formazione. Tutto ciò dimostra come l'immaginazione si dia tra il soggetto individuale e quello collettivo, tra il naturale e lo storico. Certo, temperamento, disposizione, lingua, formazione, costumi, classe sociale entrano nella costituzione dell'immaginazione individuale, e questo non perché l'individuo sia permeato da una qualche forma di immaginazione collettiva, ma perché il corpo umano, composto da moltissimi individui, entra in composizioni più complesse, appartiene simultaneamente a più strati di individualità, ed è quindi affetto da strati di affezioni differenti. Il corpo del romano, del contadino, del soldato, del profeta è un corpo individuale, le tracce che lo affettano in un dato momento sono individuali, ma l'organizzazione immaginaria di queste tracce non appartiene alla mente del singolo individuo, perché rinvia alle affezioni di un altro corpo, appartenente a un altro strato di individualità (e in questo senso, dato il primato della memoria e del linguaggio sul senso, la percezione stessa avviene tra l'individuo e la collettività, è cioè transindividuale). E l'esempio del poeta spagnolo, che non ha memoria se non della lingua materna, non è forse paradigmatico di un modello in cui più strati di individualità si depositano in un corpo singolare? È proprio in questo senso che Gramsci parla di individuo come di un 'sito archeologico vivente'⁴² in cui «il processo storico [...] ha lasciato una infinità di tracce»⁴³, ha depositato strati di sedimentazioni.

Vorrei provare ora a leggere come modello di transindividualità una delle lettere più enigmatiche di Spinoza, quella indirizzata all'amico Pietro Bailling dopo la perdita del figlioletto:

[...] tutti gli effetti dell'immaginazione che procedono dalle cose corporee non possono giammai essere *presagi* di cose future, perché le loro cause non implicano affatto l'avvenire [*res futuras*]. Ma gli effetti dell'immaginazione o immagini, che derivano dalla costituzione della mente [*ab Mentisconstitutione*], possono essere *presagi* di una cosa futura, perché la mente può presentare confusamente una cosa avvenire. Per questo essa può immaginarsi tale cosa vivamente e fortemente [*firmiter et vivide*] come se essa fosse presente. Così un padre, per prendere un esempio simile al vostro, ama il proprio figlio a tal punto, che egli e il suo figlio diletto sono, per così dire, un solo e unico essere [*quasi unus*,

⁴¹ È molto interessante questa notazione di Zourabichvili sul concetto di *temperamentum*. «Le français contemporain n'a guère conservé le sens initial du mot *temperamentum*: mélange, combinaison, chimisme proprement individuel ('idiosyncrasie'). Proportion aussi» (F. Zourabichvili, *L'identité individuelle chez Spinoza*, in M. Revault d'Allones, H. Rizk (éd. Par), *Spinoza: puissance et ontologie*, Paris, Kimé, 1994, p. 86).

⁴² «Si è conformisti di un qualche conformismo, si è sempre uomini-massa o uomini collettivi. La questione è questa: di che tipo storico è il conformismo, l'uomo massa di cui si fa parte? Quando la concezione del mondo non è critica e coerente ma occasionale e disgregata, si appartiene simultaneamente a una molteplicità di uomini-massa, la propria personalità è composta in modo bizzarro: si trovano in essa elementi dell'uomo delle caverne e principii della scienza più moderna e progredita, pregiudizi di tutte le fasi storiche passate grettamente localistiche e intuizioni di una filosofia dell'avvenire quale sarà propria del genere umano unificato mondialmente» (A. Gramsci, *Quaderni dal carcere*, 11, 1, a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, p. 1376).

⁴³ *Ibidem*.

idemque sint]. E siccome deve darsi necessariamente nel pensiero l'idea delle affezioni dell'essenza del figlio, come anche le conseguenze che ne derivano [*et quae inde sequuntur*][...]; e siccome il padre, per l'unione [*unio*] che ha con suo figlio, è una parte [*pars*] di questo figlio, l'anima [*anima*] del padre deve necessariamente partecipare dell'essenza ideale [*essentia idealis*] del figlio, delle sue affezioni e delle loro conseguenze [*quae inde sequuntur*] [...]. Infine, siccome l'anima [*anima*] del padre partecipa, idealmente [*idealiter*], delle cose che accompagnano [*consequuntur*] l'essenza del figlio, perciò egli può, talora, immaginare qualcosa che interessa [*consequuntur*] l'essenza di suo figlio altrettanto vivamente come se questa si trovasse davanti ai suoi occhi⁴⁴.

La lettera a Bailling è del 1664, la terminologia è ancora incerta, prova ne sia l'oscillazione tra il termine *mens* e il termine *anima* e l'utilizzo di un sintagma, *essentia idealis*, che è quasi un *hapax* nell'opera spinoziana⁴⁵. E certo potrebbe essere letta alla luce dell'articolo 82 delle *Passioni dell'anima* in cui si parla precisamente dell'«amore di un buon padre per i figli» che è «talmente puro che egli non desidera aver nulla da loro, né possederli diversamente da come li possiede, né esser loro unito [*joint à eux*] più strettamente di quanto non lo sia», ma «considerando ciascuno come un altro se stesso [*les considerant comme d'autres soy-mesme*], cerca il loro bene come il proprio, o anche con più cura, perché immagina di formare con loro un tutto di cui egli non è la parte migliore, e quindi antepone spesso i loro interessi ai suoi, e non esita a perdersi per salvarli»⁴⁶. In questo caso il modello all'opera sarebbe intersoggettivo e non transindividuale: il padre considera i figli come *d'autres soi-même* e il tutto e la parte sono immaginati a partire dallo spazio di interiorità del padre.

Tuttavia a me sembra che l'idea che è espressa nella lettera spinoziana sia ben più avanzata: è precisamente l'idea di una mente transindividuale. Qui non è in gioco, come si potrebbe facilmente essere inclini a pensare, un modello inter-espressivo come quello leibniziano per cui ogni individuo, pur restando chiuso dentro il suo proprio spazio di interiorità, percepisce sia pur confusamente l'intero universo⁴⁷. Né è possibile pensare all'opera una qualche forma di *imitatio affectuum* che permetterebbe al padre di immedesimarsi nel figlio, tenendo però separati i due individui, cioè pensandoli come precedenti alla relazione che li lega: non si dà infatti *imitatio affectuum* se non in presenza di una *res* immaginata come *nobis simile* «verso cui non abbiamo nutrito alcun

⁴⁴*Ep* XVII, in G, Bd. IV, pp. 77-78, tr. it. modificata di A. Droetto, Einaudi, Torino 1954, pp. 102-103.

⁴⁵Se non erro, la sola altra occorrenza si trova in *TP* II, 2.

⁴⁶R. Descartes, *Passions de l'âme*, in AT, vol. XI, p. 389, tr. it. a cura di E. Garin, in *Opere filosofiche*, vol. IV, Roma-Bari, Laterza, 1986, p. 50.

⁴⁷È celebre in questo senso l'esempio leibniziano riguardo al rapporto reciproco (*commercium*) di tutte le menti esistenti: «nessuno diventa vedovo in India perché la moglie muore in Europa senza che in lui avvenga un mutamento reale; ogni predicato, infatti, è veramente contenuto nella natura del soggetto» (G.W. Leibniz, «De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis», in Id., *Philosophische Schriften*, hrsg. Von C.I. Gerhardt, Bd. 7, Weidmansche Buchhandlung, Berlin 1890, pp. 321-322, tr. it. di E. Pasini, M. Mugnai, in *Scritti filosofici*, Utet, Torino 2000, p. 249).

affetto»⁴⁸. Né la questione mi pare inquadrabile nei termini della monadologia trascendentale husserliana secondo cui l'*alter ego* del figlio sarebbe radicalmente trascendente rispetto all'*ego* del padre, in grado di essere appresentato, ma non di presentarsi nella coscienza del padre. Spinoza parla invece il linguaggio della *unio* di padre e figlio, che è il linguaggio della definizione dell'individuo del trattatello di fisica dell'*Etica*, e della *pars* che rinvia alla questione del tutto e delle parti affrontato nella lettera XXXII a Oldenburg. La mente del padre partecipa dell'essenza del figlio, è affetta dalle affezioni del corpo del figlio, perché il corpo del padre e quello del figlio non sono due corpi separati, ma intrecciati, legati dalle passioni, e così le menti non sono spazi di interiorità chiusi in se stessi, ma strutture aperte e comunicanti, *quasi unus et idemque*⁴⁹.

Al di là della questione dei presagi, il verificarsi dei quali è vincolato da Spinoza ad una serie di condizioni ben precise⁵⁰, quello che qui mi sembra essere in gioco è la costituzione transindividuale dell'individuo, del partecipare dell'individuo singolare a unità (*uniones*) di livello differente, nel senso preciso in cui Freud, nella *Psicologia delle masse*, scrive:

Ogni singolo è un elemento costitutivo [*Bestandteil*] di molte masse, è – tramite l'identificazione – soggetto a legami multilaterali e ha edificato il proprio ideale dell'io in base ai modelli più diversi. Ogni singolo è quindi partecipe di molte anime collettive [*Massenseelen*], di quella della sua razza, di quella del suo ceto, di quella della sua comunità religiosa, di quella della sua nazionalità ecc.⁵¹.

⁴⁸*Eth* III, pr. 27, in G, Bd. II, p. 160, tr. it. a cura di E. Giancotti, Roma, Editori Riuniti, 1988, p. 191.

⁴⁹ L'uso che qui Spinoza fa del 'quasi' rinvia ad altri passaggi della sua opera: in primo luogo allo lo scolio della proposizione XVIII di *Etica* IV in cui si afferma che «omnium mentes et corpora» compongono «unam quasi mentem unumque corpus» (G, Bd. II, p. 223); in secondo luogo a questo passaggio del capitolo terzo del *TTP*: «Ad quod nullum certius medium ratio, & experientia docuit, quam societatem certis legibus formare, certamque mundi plagam occupare, & omnium vires ad unum quasi corpus, nempe societatis, redigere» (G, Bd. III, p. 47); infine all'uso ripetuto che viene fatto del 'veluti' nel *TP*, di cui riporto solo il passaggio più celebre: «Ex Art. 15. praeced. Cap. patet imperii, seu summarum potestatum Jus nihil esse praeter ipsum naturae Jus, quod potentia, non quidem uniuscujusque, sed multitudinis, quae una veluti mente ducitur, determinatur» (G, Bd. III, p. 284). L'espressione ricorre, con sfumature differenti, che meriterebbero un'analisi dettagliata, anche in *TP* I, 16; *TP* I, 21; *TP* III, 2, *TP* III, 7; *TP* III, 5; *TP* IV, 1; *TP* VI, 1; *TP* VI, 19; *TP* VIII, 6; *TP* VIII, 19; *TP* IX, 14. Per una lettura in termini transindividuali di questa espressione cfr. E. Balibar, *Potentia multitudinis quae una veluti mente ducitur*, «Quaderni materialisti» 3-4 (2004-2005), pp. 303-331.

⁵⁰*Eph* XVII, cit., p. 78, tr. it. cit., p. 103.

⁵¹ S. Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 13, hrsg. von A. Freud *et alii*, Frankfurt am M., Fischer, 1975, p. 144, tr. it. in *Opere*, vol. 9, a cura di C. Musatti, Torino, Bollati Boringhieri, 1977, p. 22. Seguo qui la tesi di Balibar secondo cui nel testo di Freud «le primat et même l'autonomie de la 'psychologie individuelle' ont été renversés, non pas au profit d'un primat du social ou du sociologique (une note du chapitre IV, dans la réédition de 1923, se défend, contre Kelsen, d'avoir hypostasié 'la société', à la Durkheim) (ne parlons pas d'inconscient collectif...), mais au profit de leur équivalence dans la dépendance d'une même structure, disons le transindividuel» (E. Balibar, «Psychologie des masses et analyse du moi. Le moment du transindividuel», relazione tenuta al Colloque du centenaire de *Totem et Tabou*, 23-25 janvier 2014, Paris 7).

Per ritornare ora all'esempio analizzato da Bove nel capitolo XVII del *Trattato teologico-politico*, la storia della costituzione dello Stato ebraico, mi sembra che il modello dell'immaginazione transindividuale permetta una migliore comprensione rispetto a quello dell'immaginazione costituente. Nella lettura di Bove l'immaginazione costituente appare come la facoltà di un soggetto collettivo unitario che conduce il popolo ebraico dall'in sé delle abitudini e dei costumi al per sé delle istituzioni, attraverso l'azione di un soggetto individuale, Mosè, che tuttavia, come un individuo *weltgeschichtlich* hegeliano, racchiude ed esprime in sé un livello superiore di organizzazione dell'immaginazione collettiva (del *Volksgeist*). E ancora, nel modello dell'immaginazione come 'determinazione e risoluzione dei problemi' sembra di sentire l'eco di quel celebre passaggio di Marx, profondamente intriso di idealismo, «secondo cui l'umanità non si propone se non quei problemi che può risolvere, perché, a considerare dappresso, si trova sempre che il problema sorge solo quando le condizioni materiali della sua soluzione esistono già o almeno sono in formazione»⁵².

5. Conclusioni provvisorie

Pensare l'immaginario ebraico in termini transindividuali permette a mio avviso di dar conto dei molteplici strati temporali che ne determinano la storia, ossia di non schiacciarlo su una contemporaneità che di fatto elimina tutte le differenze. Il secondo patto, quello in cui di fatto Mosè diviene re degli ebrei e viene istituita una monarchia reale (sia pur con alcune differenze rispetto al modello classico di monarchia) nelle vesti di una teocrazia immaginaria, non è l'ultimo. Ve n'è infatti un terzo che dà luogo a una divisione dei poteri tra il comando e l'interpretazione della legge (riservata ai leviti). Ora, se l'immaginazione costituente è la facoltà di un soggetto collettivo che si esprime al massimo grado in Mosè, perché questi ripetuti tentativi? Se vi è perfetta omogeneità (seppur con differenze di grado) tra il popolo e Mosè (*osmose*, dice Bove, con un termine sintomatico), come si spiega la serie successiva di queste oggettivazioni del soggetto costituente? È sufficiente appellarsi a una sorta di approssimazione alla soluzione del problema?

In realtà il terzo patto non è per nulla tale, essendo piuttosto l'effetto dello scatenarsi di una terrificante violenza, di una vera e propria guerra civile in seguito all'episodio dell'adorazione del vitello d'oro. La costituzione dello Stato ebraico non nasce dal piano di un legislatore il cui mito si nasconde nel seno di un'immaginazione costituente omogenea e uniforme (e nel rapporto espressivo, osmotico, Mosè-popolo), ma, come dice Machiavelli a proposito di Roma, «a caso, ed in più volte, e secondo li accidenti»⁵³.

L'immaginazione che conduce il popolo ebraico all'adorazione del vitello d'oro non è per nulla omogenea al piano mosaico, ma, anzi, si trova in aperto conflitto con esso: in essa sono depositati strati di temporalità differenti

⁵² K. Marx, «Vorwort», a *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, in Marx Engels *Werke*, Bd. 13, Berlin, Dietz, 1961, p. 9, tr. it. in Marx Engels *Opere*, vol. 30, a cura di N. Merker, Roma, Editori Riuniti, 1986, p. 299.

⁵³ N. Machiavelli, *Discorsi*, I, 2, in *Tutte le opere*, a cura di M. Martelli, Milano, Sansoni, 1993, p. 79.

(di un'organizzazione tribale della società e di un immaginario totemico), che Mosè non combatte certo da profeta disarmato: in primo luogo scatenando una vera e propria guerra civile, in secondo luogo istituendo una divisione dei poteri tra il comando e l'interpretazione della legge (che è allo stesso tempo la trasformazione di una tribù, quella dei leviti, in una casta di sacerdoti), in terzo luogo attraverso l'istituzione di riti che introducono la religione nello Stato producendo l'obbedienza di quei corpi che portavano in sé tracce di un'organizzazione e di un'immaginazione differenti. Ora, il conflitto e la soluzione istituzionale fornita da Mosè attraverso la rottura di quella che Israel chiama un'«égalité politique tribale»⁵⁴, con la distinzione puro/impuro che eleva la tribù dei Leviti al di sopra delle altre, genera uno stato di sedizione permanente, e da qui nascono una serie di conseguenze storiche la cui logica non può essere ricondotta a quella di un'immaginazione costituente che affronta e risolve i problemi organizzativi che incontra sulla propria strada, ma che invece possono essere spiegate attraverso un concetto di immaginazione transindividuale, che tiene conto delle tensioni e dei conflitti tra i differenti gradi di individualità e i differenti strati di temporalità che la attraversano.

⁵⁴ N. Israel, «Spinoza: la guerre parmi les populations au XVII^{ème}», in N. Grange (coord. par), *Penser la guerre au XVII^{ème} siècle*, Paris, Presses Universitaires de Vincennes, 2012.