

Divenire-cittadino. Spinoza e l'educazione del *civis*

Cristina Zaltieri

Scuola Internazionale di Dottorato in *Formazione della Persona e Mercato del Lavoro*
Università di Bergamo

Abstract

The purpose of this paper is to analyze some aspect of Spinoza research with regard to the concept of civis education. In 1958 the Italian government promulgated a decree concerning how civics should be exercised at school. On that topic Spinoza considered that every education of civis must start from the ground of human passions trying to rectify their egoic and antisocial tendencies and to utilize their affective power towards social aims. This exercise of ethical transformation is grounded on a trans individual perspective which leads educators to overcome every traditional opposition between individual and community.

Stato e educazione

Il pensiero di Spinoza è uno dei più vertiginosi e complessi della nostra storia. Spinoza pone la sua riflessione profonda, originale, unica, su Dio, sulla natura, sull'uomo e sulle cose al servizio della vita e del suo perfezionamento.

Qui interessa interpellare tale pensiero a proposito del percorso da esso proposto di trasformazione dell'uomo, percorso che non permette di separare l'etica dal progetto politico e che anzi intreccia strettamente l'una, la realizzazione etica del singolo, con l'altro, il progetto di costituzione di una libera *civitas*, per cui il concetto di 'educazione civica' si paleserebbe tutt'altro che estraneo all'atmosfera dell'opera spinoziana entro la quale ogni autentica educazione non può che rendere il singolo disposto ad una proficua interazione, attiva e critica, con il collettivo, come cercherò qui di mostrare.¹

Quando nel 1665 Spinoza si accinge a scrivere il *Trattato teologico-politico*, pubblicato poi anonimo nel 1670 con l'intento di difendere la libertà d'espressione da ogni intolleranza o fanatismo, l'Olanda era di certo il paese europeo più ospitale e aperto alle diverse fedi e opinioni, era una nazione di nascita recente, con un regime repubblicano oligarchico dove il potere politico e quello militare si controbilanciavano. Ma tale giovane stato in espansione era già provato da pesanti guerre, prima contro la Spagna poi contro l'Inghilterra, ed inoltre il suo tessuto sociale era attraversato da forti tensioni tra le opposte fazioni dei sostenitori del pensionario Jan de Witt -espressione della borghesia repubblicana e fautore della libertà religiosa - e degli orangisti, espressione della casta aristocratico-militare capeggiata dalla famiglia d'Orange e della

¹ Sulla connessione profonda tra etica e politica in Spinoza laddove il bene del singolo si offre solo in una dimensione comune, vedi F. Bonicalzi, *L'impensato della politica. Spinoza e il vincolo civile*, Guida, Napoli 1999, pp. 91 e ss.

intransigente Chiesa calvinista olandese. Tali tensioni esploderanno in modo selvaggio nel 1672 quando, in occasione dell'invasione francese, la folla - inferocita per le disfatte subite dall'esercito olandese- linciò Jan de Witt, depresso da poco da un colpo di stato orangista, e il fratello Cornelis per poi sventrarne, squartarne ed esporne i corpi.

Ora, il filosofo che qualche anno prima di questi tragici fatti scrive il *Trattato teologico-politico* è ancora un cittadino orgoglioso di vivere in una terra di recente acquisita libertà,² eppure, con la sensibilità propria di ogni spirito acuto, forse resa viepiù ricettiva dalla sua personale vicenda di reietto dalla comunità ebraica olandese, Spinoza mostra lungo l'intera scrittura del testo una costante preoccupazione: la conservazione dello Stato richiede l'adesione di tutti i cittadini alle sue leggi in quanto le leggi umane dipendono dalle decisioni degli uomini e vivono del loro consenso. Ma chi aderisce autenticamente al diritto, chi dunque segue la giustizia, non può essere un volgo che viene condotto «come si tiene un cavallo con il morso [...] ma chi rende a ciascuno ciò che gli spetta perché conosce la vera ragione e la necessità delle leggi.» (*TTP*, IV, [2]) Occorre aggiungere che tale conoscenza non è cosa da poco, né purtroppo può essere in alcun modo illusoriamente considerata una sorta di lume naturale che guida la moltitudine.

Infatti, nel capitolo XVII del *Trattato teologico-politico* si legge:

La ragione e l'esperienza insegnano con la massima chiarezza che la conservazione dello Stato dipende soprattutto dalla lealtà dei sudditi e dalla loro virtù e fermezza nell'eseguire i mandati. Non è però ugualmente facile vedere in che modo i sudditi debbano essere guidati perché conservino sempre la loro lealtà e la loro virtù. Tutti gli uomini, infatti, che siano al governo o siano governati, sono inclini a passare dai disagi ai piaceri. Chi anzi ha sperimentato il vario ingegno della moltitudine ha qui un motivo di disperazione, poiché sa che essa non è governata dalla ragione, ma dai soli affetti, che è avventata in tutto e assai facilmente si corrompe per l'avarizia o il lusso. Ciascuno pensa di sapere tutto da solo e tutto vuole regolare secondo il suo capriccio; stima una cosa equa o iniqua solo perché la giudica in relazione al suo profitto o alla sua perdita; per amore della gloria disprezza i suoi simili e non sopporta di essere diretto da loro; desidera il male di un altro e ne gioisce, perché invidia la lode migliore o la miglior fortuna, che non è mai uguale. Non c'è bisogno di passare in rassegna tutti gli affetti: chiunque conosce le azioni scellerate, spesso consigliate agli uomini dal fastidio delle cose presenti e dal desiderio di novità, dall'ira senza freni, dal disprezzo della propria miseria, e sa quanto questi affetti occupino e agitano le loro menti. Premunirsi contro tutte queste passioni è fondare uno Stato che non lasci spazio alla frode, istituire ogni cosa in modo che tutti, qualunque sia il loro ingegno, preferiscano il diritto pubblico ai comodi privati: questa è dunque l'impresa e la

² Scrive infatti Spinoza in chiusura del *Trattato teologico-politico*: «In questo Stato assai fiorente e in questa città notevolissima (Amsterdam) tutti gli uomini, di qualunque nazione o setta essi siano, vivono in grande concordia. E per affidare i loro beni a qualcuno si preoccupano soltanto di sapere se è ricco o povero, e se sia solito agire con lealtà o con inganno.» B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, XX, [15], tr. it. di O. Proietti in B. Spinoza, *Opere*, (a c. di) F. Mignini, tr. it. di F. Mignini e O. Proietti, Mondadori, Milano, 2007. (D'ora in poi *TTP* nel testo, seguito dal numero romano del capitolo e dal numero in parentesi quadra del paragrafo). Spinoza proverà, di contro, un cocente sdegno e un'amara vergogna per la condotta dei suoi connazionali nel 1672, tanto che si racconta come egli volesse andare sul luogo del massacro del de Witt, di cui era amico, con un cartello recante la scritta: *Ultimi barbarorum*, ma venisse poi fortunatamente dissuaso dal compiere quel gesto temerario dal pittore Van der Spijk che a quel tempo lo ospitava a l'Aia. Cfr. F. Mignini, *Cronologia* in *TTP*, CIII.

fatica. La necessità della cosa ha certo costretto a escogitare molti rimedi; tuttavia non si è mai giunti a evitare che lo Stato fosse in pericolo più a causa dei suoi cittadini che a causa dei suoi nemici, e che i detentori del potere sovrano temessero più quelli che questi. (TTT, XX [4])

Conviene trarre da questo lungo brano tutte le riflessioni che possono essere utili al fine di cogliervi possibili indicazioni di Spinoza sull'educazione del *civis* che qui mi propongo di indagare.

La questione che emerge già nelle prime righe, per venir poi ribadita nelle ultime, è la seguente: il pericolo maggiore per la conservazione dello Stato è interno, ossia non viene dal 'fuori' ma proviene dagli stessi cittadini data la difficoltà di riuscire ad ottenere da loro le virtù richieste per la salvaguardia dello Stato. La causa di ciò è chiara: tutti, governanti e governatori, sono guidati dalle passioni ben più che dalla ragione. Spinoza fa seguire a questa osservazione un'analisi degli *habitus* della moltitudine³, all'insegna di un disincanto e di un realismo degni del lettore attento e ammirato di Tacito e di Machiavelli che egli era. D'altra parte Spinoza, come spiegherà in apertura al *Trattato politico*, testo del 1677, segnato dalla tragica conclusione della politica repubblicana e tollerante dell'amico de Witt e dall'adesione del popolo olandese al colpo di mano filomonarchico orangista, non vuole cadere nell'errore reiterato dai filosofi: quello di ragionare sugli uomini non come essi realmente sono, ma come essi dovrebbero essere, raccontando così favole da età dell'oro che non possono essere di alcuna utilità per una scienza della politica. Ma la conclusione della disperante analisi del potere esercitato sugli uomini dalle passioni più egoiche e antisociali è comunque sorprendente. In alto stile spinoziano essa dice: la grande 'impresa' e 'fatica' per quanti lavorano alla conservazione dello stato non consiste in una lotta contro le passioni, quanto invece nel 'premunirsi' nei loro confronti. Ciò vuol dire far in modo che l'azione di tali passioni non disgreghi lo stato, non ne mini la sicurezza; occorre invece «istituire ogni cosa» in modo che le stesse passioni lavorino per il benessere dello stato, ossia in modo che tutti, che la moltitudine quindi - dal cui consenso emerge la potenza dello stato- dirigano le proprie passioni verso il «diritto pubblico» piuttosto che verso i «comodi privati».

In una consonanza con Spinoza che sorprende e fa pensare si esprime il decreto governativo che nel 1958, a dodici anni dalla nascita della repubblica italiana, va a istituire l'insegnamento dell'educazione civica nelle scuole della giovane repubblica. Si tratta di una scrittura di grande respiro e di apprezzabile profondità, di quelle scritture che possono fare della legge stessa occasione di formazione –come dovrebbe sempre essere - e che così si esprime:

³ «La scrittura di Spinoza ci fa incontrare numerosi termini atti a indicare la collettività degli individui, ognuno dei quali ha una valenza particolare: *plebs*, *vulgus*, *populus*, *multitudo*. Il termine *multitudo* è di grande interesse perché *multitudo* è il popolo in relazione allo Stato, assente nell'*Etica*, raro nel *TTP*, dove è termine sociologico, diviene concetto politico dominante nel *TP*.» F. Bonicalzi, *L'impensato della politica. Spinoza e il vincolo civile*, cit., p. 117.

Su questo tema le ricerche sono davvero numerose. Ci limitiamo qui a segnalare: F. Zourabichvili, *Spinoza, Le vulgus et la psychologie sociale* «Studia Spinozana», VIII, 1992. Per una disamina delle peculiari valenze assunte dai diversi termini indicanti la collettività, E. Balibar, *Spinoza. Il transindividuale*, Ghibli, Milano 2002, p. 17. Per il rapporto tra individuo e collettività in Spinoza, R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin, *Spinoza: individuo e moltitudine*, Atti del Convegno Internazionale di Bologna, 17-19 novembre 2005, Il Ponte vecchio, Cesena 2007.

Ma l'impegno educativo non può essere assolto con retorica moralistica, che si diffonda in ammonizione, divieti, censure: la lucidità dell'educatore rischiari le eclissi del giudizio morale dell'alunno, e si adoperi a mutare segno a impulsi asociali, nei quali è pur sempre un potenziale di energia.⁴

Qui si riconosce come l'educazione alla cittadinanza abbia a che fare con forze non razionali e non possa assumere il segno di uno sradicamento delle passioni, neppure nelle loro espressioni più dannose per una collettività, «gli impulsi asociali». Nemmeno si tratta moralisticamente di riderne o piangerne o detestarle o far proliferare divieti e censure destinate a essere lettera morta, temi anche questi spinoziani. Occorre semmai riconoscere in tali impulsi un'espressione di potenza alla quale, per educare alla cittadinanza, si deve cercare di imprimere una diversa direzione, non più meramente egoica ma sociale.

Con diverse declinazioni e modalità, dal *Trattato teologico-politico* attraverso l'*Etica* fino al *Trattato politico*, il progetto filosofico di Spinoza tiene insieme due istanze che si sostengono a vicenda laddove la disfatta dell'una porterebbe all'impossibilità del successo dell'altra: il progetto etico di trasformazione del singolo da schiavo degli affetti a capace di esprimere appieno la propria potenza e il progetto politico di uno Stato di democrazia e libertà.⁵ In tal senso potremmo dire che la *Bildung* in Spinoza ha natura squisitamente etico-politica e che in essa assume un ruolo essenziale quello che potremmo definire un esercizio costante di declinazione delle passioni atto a trasformare l'uomo ad esse schiavo in un attivo *civis* della democrazia.

Passioni e conoscenza: «mutare di segno a impulsi antisociali, nei quali è pur sempre un potenziale di energia»

Non deve stupire la presenza costante delle passioni nel percorso di pensiero di Spinoza data la volontà del razionalista Spinoza di restare fedele all'esperienza. In tale senso parlare dell'uomo senza parlare di passioni sarebbe come tradire ciò che l'esperienza ci mostra con evidenza inconfutabile: le passioni non sono vizi, ossia degenerazioni della natura umana, bensì

[...] proprietà della natura umana, che ad essa competono così come alla natura dell'aria appartengono il calore, il freddo, la tempesta, il tuono e cose simili, le quali, benché moleste, sono tuttavia necessarie e possiedono cause certe, per mezzo delle quali ci sforziamo di comprendere la loro natura.⁶

⁴ Decreto del Presidente della Repubblica 13 giugno 1958, n. 585. Programmi per l'insegnamento dell'educazione civica negli istituti e scuole di istruzione secondaria e artistica. (*GU n. 143 del 17-6-1958*), *Premessa*. Con tale decreto, precisamente con la *Premessa* che presenta l'impianto ideale su cui fondare l'insegnamento dell'educazione civica, andrò a fare dialogare la lettura di Spinoza qui presentata.

⁵ Anche la *Premessa* del Decreto succitato abbraccia l'idea della indivisibilità di morale e politica: «[...] morale e politica non possono legittimamente essere separate, e che, pertanto, meta della politica è la piena esplicazione del valore dell'uomo.»

⁶ B. Spinoza, *Trattato politico*, cap. I, 4; tr.it. di O. Proietti in B. Spinoza, *Opere*, cit. D'ora in poi *TP* seguito dal numero romano del capitolo e dal numero arabo del paragrafo.

Già nel primo libro dell'*Etica* Spinoza trattando il tema vertiginoso della natura di Dio deve confrontarsi con la natura delle passioni allontanandosi in modo rilevante dai *topoi* costruiti, a riguardo, dalla filosofia precedente. Due punti della trattazione spinoziana sono qui di grande interesse: a) bisogna essere Dio per non aver passioni perché solo Dio non ha un'alterità che possa intervenire su di lui, che possa modificarlo. L'uomo invece no, è consegnato alle passioni (e qui si rileva la distanza tra la concezione del saggio stoico che mira all'apatia e del saggio spinoziano che non può aspirare all'apatia poiché non può essere umana!); b) non è la natura corporea a produrre passioni, è invece la natura finita. Ogni ente finito essendo consegnato a una convivenza con una molteplicità di altri enti, non può che incontrarli, subirne gli effetti, modificarsi al loro contatto e, a propria volta, modificarli. Le passioni dunque caratterizzano ogni modo finito, uomini, animali in differenti declinazioni che non sono differenti solo da specie a specie - per cui ci saranno l'amore umano, l'amore equino, quello canino, ecc, - ma anche da individuo a individuo, essendo ogni singolo un modo unico di espressione e di declinazione della potenza divina.⁷

'Afezione' è il termine che indica in Spinoza sia le passioni come affezioni del corpo sia le idee corrispondenti a tali affezioni nella mente, perché sia il modo finito dell'estensione - che è il corpo - sia il corrispondente modo finito del pensiero, che è la mente, sono affetti in molteplici modi dagli altri corpi e dagli altri pensieri. Le affezioni del corpo comportano variazioni della sua potenza, del *conatus*, che è l'espressione della potenza di Dio nel modo del singolo corpo e nel modo della singola mente; saranno affetti di letizia se incrementano tale potenza, saranno invece affetti di tristezza se la decrementano. Le parallele idee di tali affezioni comportano incremento o decremento della potenza della mente, anch'essa espressione del *conatus*. Inoltre gli affetti sono azioni laddove noi siamo causa adeguata di ciò che avviene in noi o fuori di noi, sono passioni laddove siamo solo cause parziali degli affetti che ci accadono. Solo gli affetti attivi incrementano davvero la potenza dell'individuo, ma se le passioni ci sono date con l'esistenza stessa e quindi accomunano tutti gli uomini, gli affetti attivi sono invece una conquista lenta e faticosa per l'uomo, compito di quella 'trasformazione' del singolo che dovrebbe accompagnare ogni formazione degna di tal nome.

Nonostante corpo e mente non possano interagire l'uno con l'altra perché per Spinoza appartengono a diversi attributi della sostanza divina - il primo a quell'espressione di Dio che è l'attributo dell'estensione e la seconda all'altra espressione divina che è l'attributo del pensiero - nondimeno la mente è l'idea del corpo e dunque si modifica mentre (*simul*) si modifica il corpo. Da ciò Spinoza può concludere che «la mente umana è atta a percepire moltissime cose, e tanto più è atta quanto più numerosi sono i modi nei quali il suo corpo può essere disposto.»⁸ A un corpo che incrementa negli incontri, fortunati, la

⁷ Dice in modo efficace Carlo Sini: «La passione è questo aver sempre da misurare, a partire da sé, la propria estensione e l'estensione di tutti gli altri corpi.» C. Sini, *Archivio Spinoza. La verità e la vita*, Ghibli, Milano 2005, p. 297.

⁸ B. Spinoza, *Etica*, II, XIV, tr.it. di F. Mignini in B. Spinoza, *Opere*, cit. D'ora in poi *E* nel testo, seguito dal numero romano della parte e dal numero romano della proposizione con l'eventuale aggiunta di 'dim.' per 'dimostrazione' e di 'sc.' per 'scolio'.

propria potenza corrisponde una mente anch'essa resa più potente, questo crede Spinoza.

Le passioni del corpo, ossia le sue modificazioni di potenza a contatto con altri corpi, sono alla base - nella mente - dell'immaginazione che è costellazione conoscitiva cui appartiene anche la sensazione e la memoria, entrambe espressioni parallele nella mente delle affezioni del corpo. Ora, la passione, pur indicando passività e dunque incapacità di dirigere con padronanza il *conatus* verso un incremento (infatti laddove nelle passioni di gioia questo incremento si verifica è comunque subito, non padroneggiato dall'individuo), è nel contempo l'espressione di una potenza d'essere, di una capacità di modificarsi di fronte agli incontri. Allo stesso modo l'immaginazione, pur non essendo conoscenza adeguata e non permettendo la trasformazione delle passioni in azioni, è comunque potenza della mente: Spinoza afferma che la potenza dell'immaginare potrebbe solo far rallegrare l'uomo se non fosse che spesso non è accompagnata dalla coscienza dell'inesistenza di ciò che s'immagina e genera così errore e superstizione. (*E*, II, 17, sc.)

La mente, spinta dal *conatus*, si sforza di immaginare ciò che incrementa la potenza d'agire del corpo e allontana da sé ciò che diminuisce la potenza sua o del corpo. Questo significa che per Spinoza allo sforzo stesso della conoscenza soggiace una 'logica' affettiva che spinge l'immaginazione in direzione di un incremento del *conatus*. Non è allora pensabile liquidare le passioni come ostacoli da rimuovere per giungere alla conoscenza perché esse sono invece la sotterranea potenza motrice della conoscenza stessa.

Un primo assunto che Spinoza potrebbe indicare come fondamentale per ogni buon educatore concerne proprio l'indissolubile legame di passioni e conoscenza: agire sulla formazione significa aver sempre a che fare con la moltitudine delle passioni e lavorare, quindi, su modificazioni 'patiche'.

Il corpo decrementa o incrementa il *conatus*, sotto l'effetto dei corpi che incontra, e le immagini di tali corpi riportate alla mente riportano gli affetti ad essi collegati, spesso legati tra loro per mero accidente, non per l'essenza del corpo stesso: «Una cosa qualunque può essere, per accidente causa di gioia, di tristezza o di cupidità» (*E*, III, XV). L'accidentalità è dovuta all'associazione degli affetti, peraltro non stigmatizzabile come mera illusione, perché è esperienza vissuta, è quella che Bertrand chiama *réalité dell'imaginaire* e che Spinoza distingue dalla realtà degli eventi fisici i quali procedono secondo le leggi necessarie della natura.⁹

Spinoza pensa inoltre che la *fluctatio animi*, spesso sperimentata nella vita affettiva degli uomini, sia il frutto di una molteplicità di parti di cui ogni corpo è costituito. Questa moltitudine che compone ogni singolo modo si contrappone all'idea dell'unicità e semplicità dell'identità e permette che un singolo incontro possa generare nell'individuo passioni contrastanti così come l'ingestione di un cibo dal gradevole sapore può dare piacere ad alcune parti del corpo (le papille gustative che lo gradiscono) ma nello stesso tempo indebolirne altre con cui entra in conflitto (lo stomaco che non lo tollera). Tale conflitto è la base ontologica delle fluttuazioni dell'immaginazione, anch'esse dunque da tenere in

⁹ Cfr. M. Bertrand, *Spinoza et l'imaginaire*, PUF, Paris 1989.

considerazione, da parte di chi educa o di chi governa, come peculiarità ineliminabili della natura umana.¹⁰

Spinoza descrive poi una sorta di effetto di rimbalzo dell'immaginazione sulle passioni, dato che il potere dell'immaginazione, piccola esplicazione di quello che la mente può fare, incide sulla nostra vita affettiva, ne dilata l'ambito, ne ingigantisce gli effetti, a partire dalla sola evocazione di immagini che, in assenza delle cose, sono comunque capaci di rattristarci o rallegrarci. All'immaginazione dobbiamo un ampliamento della gamma delle passioni: infatti speranza, paura, rimorso, ad esempio, si riferiscono ad immagini di cose passate o future che non scaturiscono empiricamente da incontri con corpi presenti ma che erompono dal potere evocativo dell'immaginazione. Tali passioni sono inevitabilmente portatrici di una *fluctatio animi* perché sono accompagnate dall'idea di dubbio, in quanto manca sia alle cose passate sia a quelle future la certezza che è propria solo dell'esperienza *hic et nunc*.

Possiamo pensare che tali passioni siano le meno adatte, proprio per la fluttuazione che le caratterizza, ad essere trasformate in affetti attivi, in azioni. Eppure, come Spinoza considererà sia nell'*Etica* sia specialmente nei suoi scritti politici, proprio paura, speranza, senso di colpa sono le passioni da sempre alla radice dell'istanza politica e utilizzate dal potere per il controllo della moltitudine. A tale riguardo, la valutazione di Spinoza è complessa e articolata. Infatti, idealmente il fine etico che Spinoza indica al saggio è la liberazione dal dominio delle passioni tristi, che decrementano il *conatus* o di quelle che, come la speranza, pur essendo di gioia, richiedendo il lavoro dell'immaginazione proiettiva, difficilmente possono farci passare al regime attivo della ragione. Ma, nello stesso tempo, Spinoza valorizza l'istanza 'politica' – ed educativa, si può aggiungere - che alcune passioni tristi 'nei fatti' portano con sé. Se vivere secondo il dettame della ragione è l'esito di un percorso che pochi raggiungono, la dimensione politica è invece l'orizzonte della vita di tutti, che siano saggi o no; occorre allora tener conto della valenza politica che passioni come l'umiltà, il pentimento, la paura possono assumere. Tutti questi affetti

[...] recano più utilità che danno; perciò, se si deve peccare, si preferisce peccare da questa parte. Infatti, se gli uomini impotenti d'animo fossero tutti ugualmente superbi, se non si vergognassero di nulla e di nulla avessero paura, come potrebbero essere congiunti e costretti da vincoli? Il volgo incute terrore se non è vinto dalla paura. Perciò non meraviglia che i profeti, che provvidero all'utilità comune e non di pochi, abbiano raccomandato tanto l'umiltà, il pentimento e il rispetto. In verità, quelli che sono soggetti a questi affetti possono essere guidati molto più facilmente di altri a vivere finalmente, sotto la guida della ragione, cioè di essere liberi e a godere della vita dei beati. (*E*, IV, LIV, sc.)

Vi è una sorta di 'ragion d'essere' di questi affetti nel processo educativo di ognuno perché passare attraverso la loro forza intristente è sì esperienza di impotenza, ma è anche travaglio utilizzabile in vista di un possibile passaggio verso la guida della ragione che è conoscenza adeguata della realtà e dunque implica una trasformazione delle passioni (subite) in azioni. Come può

¹⁰ A proposito dell'originale teoria spinoziana dell'identità cfr. V. Morfino, *Il tempo della moltitudine. Materialismo e politica prima e dopo Spinoza*, Manifesto libri, Roma 2005. specialmente il capitolo *Intersoggettività e transindividualità. A partire da Leibniz e Spinoza*.

accadere che alcune passioni tristi possano porsi al servizio della ragione? Riflettiamo solo su una di queste evocate nello scolio citato: la vergogna, tematizzata da Primo Levi, come l'affetto che ha contraddistinto i 'giusti' nel buio della lunghissima notte di S. Bartolomeo dell'Europa nazista. Il formatore del futuro *civis* dovrà valorizzare questo affetto dato che è di grande portata politica. Il fatto che in questi tempi sia stato disertato da governanti e governati è di per sé indice di crisi della nostra vita associata.

Levi racconta all'inizio de *La tregua* l'arrivo di quattro giovanissimi soldati sovietici, avanguardia dell'armata rossa, a Auschwitz-Monovitz il 27 gennaio del 1945: costoro giungono a cavallo davanti all'ingresso del campo abbandonato dai nazisti in fuga e incontrano lo sguardo di Levi e di un compagno di infermeria che, ridotti a sorta di scheletri dolenti, sono fermi davanti a una catasta di morti dove hanno posato un compagno da poco deceduto. Levi descrive la vergogna che si dipinge sul volto di quei giovani di fronte a un male che non loro hanno compiuto ma che altri uomini hanno fatto irrompere nel mondo senza che loro stessi lo potessero contrastare. Quella vergogna che solo i giusti possono provare e che Levi non vide mai sui volti dei carnefici, ma che le vittime sentivano acutissima durante le selezioni, le vessazioni, le crudeltà patite dai loro compagni di malasorte.

Lévinas, che tratta della vergogna in un saggio del 1935¹¹ suggerisce che essa rimandi sempre, anche quando è riferita a un gesto, a una condizione del soggetto stesso, allo sguardo altrui, porti dunque a giudicare se stesso immaginando su di sé un ipotetico giudizio degli altri. Dunque la vergogna, come il rispetto, come il pentimento, come l'umiltà, porta con sé un superamento dell'egoicità attraverso un lavoro di immaginazione proiettiva che si tende verso l'orizzonte patico dell'altro. In questo senso può essere forza che superando l'idiosincrasia della passione e dell'immaginazione mira al territorio condiviso della ragione. A tale proposito all'educatore del *civis* viene indicato un duplice esercizio: insieme al rafforzamento dell'affermazione del soggetto sovrano (soggettivazione), l'educazione dovrà valorizzare anche una contraria istanza di desoggettivazione, ossia di esposizione di sé agli altri, e dovrà cercare di condurre alla consapevolezza del fatto che in tale esperienza fondamentale si manifesta quel legame politico solo entro il quale il processo di individuazione può compiersi.

Occorre concludere con un'ultima osservazione sulla valenza politica dell'immaginazione: come la forza dell'immaginazione ci permette l'esperienza della vergogna, così è sempre grazie al lavoro dell'immaginazione che può sorgere un concetto portante della vita politica quale quello di 'bene comune'. Spiega Bonicalzi:

Il bene è l'aumento di potenza, lo rende "comune" l'immaginazione che spinge a identificare i propri affetti con quelli altrui. [...] "Bene" e "comune" si costruiscono assieme in una reciprocità speculare resa possibile nella sola modalità dell'immaginazione.¹²

¹¹E. Lévinas, *De l'évasion*, «Recherches Philosophiques», v (1935/36), 373-392, riedito in volume da J. Rolland, Fata Morgana, Montpellier 1982, tr.it. *Dell'evasione*, (a c. di) D. Ceccon, G. Francis, Eliotropia, Reggio Emilia 1983.

¹²F. Bonicalzi, *L'impensato della politica. Spinoza e il vincolo civile.*, pp. 92-93.

Dunque se è vero che l'immaginazione è il primo *habitus* conoscitivo, quello che caratterizza l'infanzia e che per Spinoza va superato – pena il permanere in un'infantile impotenza - verso la ragione¹³ e poi infine verso l'*amor dei intellectualis*, è altrettanto vero che l'educazione del *civis* deve partire dal lavoro su questo abito, l'unico praticato davvero da tutti.

Educazione del *civis* come esercizio sul 'transindividuale': «mostrare il libero confluire di volontà individuali nell'operare collettivo»¹⁴

Vi è una sorta di 'socialità asociale' nelle passioni, ossia una vocazione politica delle stesse, radicata ontologicamente, che convive con quei caratteri 'naturalisti' di pluralità e divergenza che esse costantemente manifestano. La socialità dei singoli modi è ostentata dalla stessa esistenza di fatto delle passioni, dall'esperienza che ognuno ha di esse come di una sorta di *clinamen* insito in ogni corpo che lo rende atto ad infiniti incontri e ai loro costanti effetti, la cui trama intesse di sé l'intera sostanza. Infatti - come è magistralmente detto nel linguaggio di Spinoza: «Siamo passivi in quanto siamo una parte della natura che non può essere concepita per sé senza le altre» (E, IV, II)

Detto in linguaggio heideggeriano, in quanto siamo gettati dalla nascita in un con-essere non possiamo evitare le passioni. Ma nel pensiero di Spinoza non trova alcun spazio una frattura di stampo heideggeriano tra una presunta dimensione inautentica dell'esistenza, quella consegnata alla pubblicità anonima del *Si*, e una speculare dimensione autentica del *Sé* a cui si approda solo rifiutando la prima. Si potrebbe dire che in Spinoza il *Sé* come costituzione dell'individuo compiuto, responsabile e libero può trovare occasione della propria più piena espressione solo nel *Si* pubblico a cui da sempre appartiene e da cui peraltro non può uscire.¹⁵

Come acutamente osserva Deleuze: «Lo Stato non è affatto un'unione razionale» perché nasce dalle passioni, ma per Spinoza «alla fine e malgrado tutto, è nello Stato che l'uomo può diventar razionale ed è sempre nello Stato che l'uomo guidato da ragione può ritrovare le migliori condizioni di vita.»¹⁶ Infatti Spinoza spiega ampiamente nell'*Etica*, laddove ricordiamo si traccia un percorso di perfezionamento del singolo, come a tale perfezionamento nulla è più utile all'uomo dell'altro uomo e come dalla vita in società l'uomo tragga ben più utile che danno: «l'uomo è un dio per l'uomo». (E, IV, XXXV, sc.) Occorre chiarire cosa si celi dietro il concetto di 'utile' qui evocato da Spinoza. Non si tratta di mera hobbesiana conservazione dell'esistenza, Spinoza parla piuttosto di «conservazione della natura» (E, IV, XXXI) che è cosa diversa: l'accordo

¹³ Sulla relazione che inevitabilmente perdura pur modificandosi anche tra ragione e passione, mi permetto di rinviare al mio *Spinoza e lo stato delle passioni*, in appendice a R. Fabbrichesi, *Costruzione del significato e orbita delle passioni*, CUEM, Milano 2006, pp. 124-138, in particolare il paragrafo *Fare della ragione l'affetto più potente*.

¹⁴ Decreto del Presidente della Repubblica 13 giugno 1958, n. 585, *Premessa*, cit. Anche questo assunto, come si vedrà, risponde allo spirito di Spinoza.

¹⁵ Su questo tema cfr. R. Fabbrichesi, *Il filosofo e la comunità fatale*, in *Il luogo pubblico della filosofia*, «Noema», 1, 2010, in <http://riviste.unimi.it/index.php/noema/>.

¹⁶ G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris 1968; tr. it. di S. Ansaldi, Quodlibet, Macerata 1999, pp. 208 - 210.

politico tra gli uomini può meglio conservare la natura del singolo, ossia quella sua unica, specifica espressione della potenza di Dio che ogni singolarità è. Giustamente osserva Bonicalzi:

L'utile adombra una convergenza tra virtù e potenza, non indica strategie di efficacia pratica o realizzazioni finalistiche, ma il riunirsi in società produce nell'uomo l'effetto di un aumento di potenza.¹⁷

D'altro canto la natura propria delle passioni mostra uno *sparagmos* mai riducibile all'unità. Infatti tale natura è all'insegna della contraddizione, della lacerazione insolubile perché soggetta a fluttuazioni e convivenze tra contrari, impensabili per la logica, all'interno di un medesimo individuo e, a volte, addirittura per il medesimo oggetto: amore e odio, speranza e paura; esprime pluralità incomponibili perché le passioni, come si è detto, sono diverse non solo da specie a specie ma anche da individuo a individuo (non si dà un amore uguale ad un altro, una tristezza uguale ad un'altra). Per cui Spinoza può asserire senza tema di contraddirsi: «In quanto gli uomini sono soggetti alle passioni non si può dire che si accordino per natura.» (E,IV,XXXII).

Dunque, siamo sì destinati al con-essere, ma non conveniamo per natura perché siamo differenti in quanto le passioni che ci muovono sono molte e diverse.

All'educazione del *civis* si chiede di cooperare alla costruzione di quel 'convenire' dei molti che non ci è dato per natura ma che è 'utile' affinché ognuno di noi possa esprimere al meglio la propria natura.

Il percorso fin qui compiuto ha evidenziato come proprio quel tratto di congiunzione e separazione dei modi, quel 'con' che divide e insieme unisce (ciò che Jean Luc Nancy, e prima di lui Hannah Arendt, hanno indicato come luogo eminente del politico) sia relazione patica. L'alterità che mi si rivela nella passione non è un Altro ineffabile, mistico, ma è ogni singolo modo nella sua potenza di rendermi affetto di sé, che si fa presente in me nei suoi effetti; né tantomeno è un altro facilmente "addomesticabile" dall'*Ego* perché, nell'esperienza della passione, io inevitabilmente subisco la sua indomabile alterità.

Gilbert Simondon, che al processo d'individuazione ha dedicato gran parte della sua solitaria e fino ad oggi poco riconosciuta ricerca, coglie proprio nell'elemento patico, affettivo, quel potenziale magmatico, meta-stabile di realtà pre-individuale che ogni processo d'individuazione si porta appresso. La carica dell'affettività è fondamento per l'emozione che Simondon legge come quell'articolarsi della forza dell'affettività in significato, capace di effettuarsi nel processo d'individuazione che si attua solo nella relazione tra essere individuato e collettivo.

L'emozione è questa individuazione che si sta compiendo nella presenza transindividuale, ma l'affettività precede e segue l'emozione; nel soggetto, essa è ciò che esprime e perpetua la possibilità di individuarsi in collettivo. È

¹⁷ F. Bonicalzi, *L'impensato della politica. Spinoza e il vincolo civile*, p. 68.

l'affettività a far sì che la carica di natura pre-individuale divenga supporto dell'individuazione collettiva.¹⁸

L'emozione esprime dunque le forze pre-individuali messe al servizio del processo dell'individuazione, la sua presenza è lì a ricordare quanto tale processo possa essere fragile, sempre passibile di sfaldamenti e regressioni dell'io, ma l'emozione non è sintomo di disorganizzazione del soggetto, in essa semmai si offre l'innescio di una nuova strutturazione che potrà stabilizzarsi solo nel collettivo. Infatti il luogo proprio dell'emozione non è l'interiorità del singolo bensì ciò che Simondon chiama "transindividuale", ossia quello spazio tra gli individui che si costituisce insieme a loro, non dopo di loro e che è il luogo sorgivo del politico.¹⁹ Si tratta di un concetto che molto deve a Spinoza, al di là del fatto che Simondon non lo riconosca espressamente. Gli studiosi che se ne sono occupati negli ultimi anni - tra i quali i citati Morfino e Balibar - hanno visto nel *transindividuale* un concetto che ben si attaglia alla filosofia di Spinoza nel momento in cui il suo oggetto non è un soggetto cartesiano o empirista quanto la fitta trama delle relazioni entro cui individuo e collettività si formano insieme.

L'educazione del *civis*, in questa ottica, non potrà che partire dal transindividuale e si espliciterà non tanto e non solo in una conoscenza impartita di regole, di leggi, di norme, quasi fosse una disciplina accanto alle altre (che, pur utile, da sola rischierebbe di rimanere lettera morta come capita ad alcune discipline) bensì dovrà costantemente lavorare sulle relazioni effettive e affettive che il collettivo costituisce, cercando di individuare le patologie, di implementarne gli elementi capaci di arricchire la vita del collettivo e di potenziare, insieme a quest'ultima, l'espressione dell'individuo impegnato in una fase delicata del - mai compiuto - processo d'individuazione.²⁰

Le alternative nette come quelle di privilegiare nell'educazione il collettivo oppure l'individuale non hanno senso, spinozianamente parlando, come non ha senso optare per una posizione 'individualista' oppure 'comunitaria'. Come osserva Balibar, Spinoza può essere considerato l'anti-Orwell, il suo aver sperimentato in prima persona l'irrazionalità del singolo attraversato dalle passioni quanto quella della massa resa folle dalla paura e dall'odio, non gli ha offuscato l'intelligenza: i casi estremi dell'annichilimento completo di ogni individualità nella massa o della riduzione della massa all'unica individualità del tiranno sono per lui costrutti non realistici, dannosi per ogni teoria politica che deve invece contemplare come individuo e moltitudine insieme si costituiscano, insieme si incrementino o si impoveriscano.²¹

Nessuna collettività, nessuno Stato può vigoreggiare sulla base di un sacrificio dell'individualità (ecco perché la stessa ragion di Stato dovrebbe suggerire il sostegno pieno al processo d'educazione del singolo), come nessun

¹⁸ G. Simondon, *L'individuation psychique et collective. À la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité*, Aubier, Paris, 1989; tr.it. di P. Virno, Derive Approdi, Roma, 2001, pp. 93-94.

¹⁹ Per una trattazione 'spinozista' del concetto di 'transindividuale', tema di un numero crescente di saggi, specie di studiosi dello Spinoza politico, cfr. E. Balibar, *Spinoza. Il transindividuale*, cit.

²⁰ A questo riguardo, è interessante che il decreto legge del 1958, qui considerato, accanto all'impianto gnoseologico dell'educazione civica ponga come fondamentale «l'utilizzazione della stessa vita scolastica come viva esperienza di rapporti sociali».

²¹ E. Balibar, *Spinoza. Il transindividuale*, pp. 39-40.

processo d'individuazione avrà tutta l'energia che gli serve se il collettivo - entro il quale accade- intristisce.

Si è detto che la stessa ricerca naturale dell'utile conduce l'uomo alla convivenza civile, che la naturalità delle passioni porta il singolo alla comunità politica. Laddove il testo della legge recita «Convieni al fine dell'educazione civica mostrare all'allievo il libero confluire delle volontà individuali nell'operare collettivo» va nella medesima direzione. Ma sbaglia chi pensi che per Spinoza le passioni garanti della convivenza civile siano 'naturali' nel senso di immodificabili, non 'educabili'. Qui sta la sua differenza con l'acutissimo Machiavelli: per Spinoza è possibile la trasformazione dell'uomo 'naturale', gli affetti sono sì eventi incontrollabili al loro nascere, ma poi – come si è detto – sono plasmabili attraverso le connessioni immaginative e dunque possono mutare segno nella prassi educativa. (E, III, LV sc. e E III, “Definizione degli affetti”, XXVII, spiegazione). A questa potenza dell'educazione Spinoza si riferisce quando scrive:

In questa vita, dunque, siamo spinti soprattutto a far sì che il corpo dell'infanzia si trasformi, per quanto la sua natura consenta e vi sia disposta, in un altro che sia atto a moltissime cose e si riferisca a una mente che sia il più consapevole di sé e di Dio e delle cose [...]. (E, V, XXXIX, sc.)²²

Educare la memoria: «utilizzare la stessa vita scolastica come esercizio pratico di diritti e doveri»²³

Freud riflette che educare, al pari di governare e analizzare, sono tre professioni 'impossibili' (*unmöglichen Berufe*)²⁴. In tutti e tre i casi si tratta di progettare una trasformazione del soggetto che richiede, in tutti e tre i percorsi, un esercizio costante di modificazione della memoria. L'educazione deve trasformare la memoria infantile - che tende a collegare ogni stimolo alla sua immediata soddisfazione e che valuta questo legame come l'unico soddisfacente - con una memoria adulta capace di collegamenti non più improntati alla soddisfazione immediata. L'arte del retto governare deve far obliare, attraverso buone leggi, buona amministrazione e un corretto esempio,

²² La questione dell'esistenza di una pedagogia spinozista, ancor poco indagata, è posta da François Zourabichvili nel suo *Enfance et royauté. Le conservatisme paradoxale de Spinoza*, PUF, Paris 2004, tr. it. in corso di pubblicazione per Negretto Editore. In questo testo Zourabichvili espone le linee guida di quella che potrebbe essere una pedagogia spinozista: « 1) Educare in modo uguale tutte le attitudini del corpo e sviluppare la potenza dello spirito; 2) sollecitare la speranza piuttosto che la paura, apprendendo ad agognare delle ricompense immanenti (*acquiescentia in se ipso*, virtù); 3) adattare se stesso alla comprensione dell'allievo, seguendo il *leitmotiv* della concezione spinoziana del profetismo (prima il nocciolo comune a tutte le religioni, amore del prossimo, giustizia e carità, in seguito – non appena possibile - le matematiche più per la loro qualità formativa che per il loro contenuto proprio); 4) e infine, mai dimenticare il legame di ragione e affetto.» F. Zourabichvili, *Enfance et royauté. Le conservatisme paradoxale de Spinoza*, cit., pp.171-172. (Traduzione a c. di C. Zaltieri).

²³ Decreto del Presidente della Repubblica 13 giugno 1958, n. 585, *Premessa*, cit.

²⁴ S. Freud, *Analisi terminabile e interminabile*, tr. it. di R. Colorni, Bollati Boringhieri, Torino, 1977, p. 64. Freud considera tale professioni impossibili perché egli dice che il loro «[...] esito insoddisfacente è scontato in anticipo», ossia non è possibile che esse giungano ad un pieno e definitivo compimento del loro fine: maturità perfettamente compiuta, *polis* armoniosa e giusta, totale equilibrio psichico».

abiti, ossia pratiche scaturenti da connessioni mnestiche, improntate alla paura, all'avidità o alla servitù dell'anima e gettare le basi per una nuova memoria fondata su abiti collettivi virtuosi e sulla loro capacità di incrementare passioni gioiose, vitali (così che le nuove connessioni mnestiche tra gli uni e le altre invogliano l'uomo ad azioni virtuose). Infine l'analisi è pure essa un esercizio di 'correzione' della memoria, atta a modificare non tanto lo stato delle cose e degli eventi di una vita, quanto la memoria valutante che l'individuo ne ha.

Interviene in ognuna di queste pratiche 'impossibili', perché mai pienamente soddisfatte, un'antropotecnica, per usare il linguaggio di Sloterdijk, basata sull'esercizio correttivo della memoria.²⁵

Quando considera il lavoro della memoria- facoltà centrale nella conoscenza immaginativa ma funzionante con modalità diverse anche in quella razionale –Spinoza ha ben chiaro che essa opera connessioni e va a costruire concatenamenti di idee «secondo l'ordine e la concatenazione delle affezioni del corpo umano». (*E*, II, XVIII,sc.) Spinoza esemplifica ciò considerando il legame tra la parola *pomum* e il frutto che per un antico romano è collegato a tale suono. Non c'è somiglianza alcuna tra l'uno e l'altro, solo l'abitudine di ripetute associazione tra i due fa sì che per quell'uomo alla percezione del suono della parola scaturisca l'immagine dell'oggetto.²⁶

«E così ognuno passa da un pensiero all'altro a seconda di come l'abitudine di ognuno ha ordinato nel corpo le immagini delle cose.» (*E*, II, XVIII, sc.) Se un soldato – dice Spinoza, - vede sulla sabbia le orme di un cavallo, le connessioni mnestiche che tale segno gli suggerirà saranno tra cavallo e cavaliere e poi tra cavaliere e guerra. Se invece quella stessa orma viene vista da un contadino, costui legherà il pensiero del cavallo a quello dell'aratro e poi a quello del campo, e così via. La memoria è dunque quell'esercizio continuo di connessione tra idee, sulla base degli abiti consolidati del corpo che, a sua volta, alimenta le pratiche di vita individuale e associata. Modificare le pratiche umane, renderle virtuose – come la formazione etica e politica indicata da Spinoza richiede - vorrà dire allora intervenire sulla memoria, tenendo conto che ogni sua modificazione è a sua volta possibile sulla base di un cambiamento di *habitus*.

Spinoza nel *Trattato teologico-politico* mostra tutto il proprio scetticismo intorno all'esito delle rivoluzioni che si concludano nell'eliminazione del tiranno (era allora fresco il ricordo del regicidio inglese) senza portare alcuna

²⁵Nel riferire il proprio programma di pensiero Sloterdijk afferma: «Si può parlare di antropologia solo in termini di antropotecnica ossia riferendosi all'uomo come un essere che vive nel recinto delle discipline sia involontarie che volontarie. » Peter Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2009, tr.it. di S. Franchini, (a c. di) P. Peticari, *Devi cambiare la tua vita*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010, p. 135) Sloterdijk si riferisce alla natura autoplastica dell'uomo capace di superare costantemente i propri limiti attraverso una pratica costante dell'esercizio, ossia di quella ripetizione assidua che giunge fino a superare la ripetizione stessa nella creazione. Che l'esercizio di cui parla Sloterdijk abbia nella memoria uno degli oggetti privilegiati mi pare indubbio.

²⁶ Sul segno in Spinoza, peraltro ambito poco esplorato, cfr. G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Editions de Minuit, Paris 1981; tr. it. di M. Senaldi, Guerini, Milano, 1991, pp. 131-132; A. Bettini, *Il Cristo di Spinoza*, Ghibli, Milano, 2005, pp. 42 e segg., con particolare riguardo al segno profetico, e L. Vinciguerra, *Spinoza et le signe: la genèse de l'imagination*, Vrin, Paris 2005. Testo in cui si legge la teoria dell'immaginazione alla luce della *cognitio ex signis*, suggerita dalla stesso Spinoza, che trova le sue radici nella potenza del corpo.

trasformazione degli abiti consolidati, delle abitudini su cui si erige la memoria collettiva. «Se le rivoluzioni falliscono è questione di memoria o di oblio impossibile.»²⁷

Nel Libro V dell'*Etica*, quando tratta il cammino di perfezionamento dell'uomo verso la libertà dalle passioni, si comprende che si tratta di modificare la memoria, di sostituire al concatenamento associativo formato nello spirito dalla casualità degli incontri (*communis naturae ordo*), un altro concatenamento corretto, giusto, conforme alla ragione (*ordo ad intellectum*) (E, V, X, sc.) e questa trasformazione, come ogni trasformazione, prevede un intervento di oblio dei gesti ripetuti, degli abiti di vita e delle credenze sedimentate.

Nella formazione dell'individuo quanto in quella della collettività è fondamentale un costante lavoro di modificazione, modellamento, educazione della memoria. Ma in che modo? In Spinoza troviamo indicazioni preziose in tal senso: per lui progredire significa per ogni individuo apprendere essenzialmente a conservarsi e potenziarsi; ciò può accadere solo in virtù di un continuo lavoro di connessione tra gli elementi dell'esperienza (gli incontri con gli altri e gli effetti conseguenti di tali incontri su di noi) che è il lavoro stesso della memoria. Tale lavoro deve portarci a costituire degli abiti di vita virtuosi ossia capaci di rafforzare tutte le nostre potenzialità al fine di realizzare pienamente ciò che la nostra essenza può meglio fare e creare. Se il perno dell'educazione è la sollecitazione delle passioni tristi (tristezza, paura, avvilito, biasimo, ecc..) e se, sulla base del grande potere che esse hanno sull'uomo, si lasciano sedimentare su tali ripetute esperienze le connessioni mnestiche sulle quali, a loro volta, poggia la trasformazione dei regimi di vita, ci si potrà rallegrare dell'allievo diligente o del suddito obbediente così ottenuti? Spinoza suggerirebbe di no perché la via per conseguire la formazione di un individuo responsabile di sé (ossia non solo agito da paura e angoscia, colpa e vergogna, ossia da passioni che non padroneggia) e di una comunità libera (ossia non soggiogata al potere solo per terrore o inerzia o egoistica convenienza economica) è un'altra.

La sfida che un'educazione del *civis* deve affrontare è quella di rafforzare, ove è possibile, la connessione tra le pratiche individuali che alimentano salute e benessere collettivo e passioni di gioia (letizia, compiacimento di sé, sicurezza, riconoscenza, benevolenza, per citarne alcune dall'*Etica*) in modo che - come insegna Spinoza - la maggior potenza nell'individuo, che lo rende capace di esprimere al meglio le sue attitudini, sia premio della virtù 'politica', ossia la virtù sia premio a se stessa. L'educazione del *civis* deve avere come sua prima cura l'implementazione della vita del singolo che proceda parallelamente con il potenziamento della vita collettiva nell'effettualità stessa della formazione, nel suo esercizio quotidiano, nella ripetizione dei gesti che compongono la trama fitta e delicata delle relazioni educative. Si potrebbe dire la formazione del cittadino ha nel transindividuale il proprio oggetto privilegiato. Solo per questa via può evitare il pericolo di sterilirsi in una preparazione libresco, disciplinare, capace di pensarsi solo in vista di un 'al di là' della formazione, sia esso identificato nell'individuo integralmente compiuto o nella

²⁷F. Zourabichvili, *Enfance et royauté. Le conservatisme paradoxale de Spinoza*, cit., pag. 10. (Traduzione a c. di C. Zaltieri). In questo testo è visto come fondamentale il ruolo giocato dalla memoria e dalle sue modificazioni nel percorso etico e politico di Spinoza.

collettività di raggiunta democrazia, che proprio nella sua 'mortifera' pienezza, tradirebbe quel 'divenir-cittadino' in cui ognuno è costantemente assunto.