Spinoza e il lavoro contemporaneo. Note a partire da una proposta recente

di Eleonora Zaino

This contribution seeks to offer a few reflections toward a possible Spinozist theory of contemporary labor, taking as its point of departure the stimulating analyses and arguments developed in a recent article. Among the many issues that define our contemporary condition, several have been examined through a Spinozist lens, attesting to the richness and ongoing relevance of Spinoza's philosophy. If labor itself does not occupy a central place in Spinoza's corpus, can it nonetheless be considered possible – and philosophically legitimate – to approach it within a Spinozist framework or grammar of thought? Moreover, could such an undertaking prove theoretically and practically fruitful, given the complexity of today's challenges? In other words, what does it mean to attempt to think about labor from within the philosophical system of Baruch Spinoza?

Keywords: Spinozism, Philosophy of Labor, Political Thought, Affect and Power, Work and Agency

Tra i pensatori moderni, Spinoza è forse quello che più frequentemente viene interpellato nel dibattito filosofico contemporaneo, soprattutto quando quest'ultimo si configura come un'indagine articolata attorno a questioni di politica, economia o sociologia. L'ontologia spinoziana della potenza e la sua penetrante antropologia degli affetti sembrano emergere, rispetto a queste linee direttive della riflessione contemporanea, con sempre rinnovata pregnanza.

Allo storico delle idee è ben noto il movimento della seconda "Spinoza *renaissance*"[1] interpretato, a partire dagli anni '60 del secolo scorso, da figure di rilievo del marxismo francese e italiano, come, fra gli altri, Althusser, Matheron e Negri, cui si unisce altresì la lettura – che ha segnato un'epoca e tutt'ora riecheggia dentro e fuori l'accademia – di Deleuze[2]. Spinoza appariva, nella prospettiva di questi intellettuali *engagés*, come un'integrazione e un complemento – se non come una vera e propria alternativa – al marxismo, senza d'altronde che l'impegno e la militanza inficiassero il rigore e la qualità dell'indagine propriamente filosofica[3]. Più recentemente, sempre in Francia, Chantal Jaquet ha mobilitato l'antropologia degli affetti di Spinoza per investigare, in un'ottica filosofico-sociologica e partendo da suggestioni bourdieusiane[4], il fenomeno dei transfughi di classe[5]. Frédéric Lordon[6], da parte sua, intreccia da anni l'antropologia degli affetti delineata nella terza parte dell'*Etica* a una teoria critica della politica e dell'economia contemporanee e, segnatamente, delle "passioni tristi" che circolano nel corpo sociale così come questo si struttura e si qualifica nel sistema capitalista.

Nondimeno, fino ad ora, non erano mai state formulate ipotesi di ricerca attorno a una eventuale teoria spinozista del lavoro.

---

1 - La prima, com'è noto, è quella inaugurata in area tedesca da Jacobi e Mendelssohn a cavallo tra XVIII e XIX secolo.

2 - Due esempi su tutti, quelli delle spinoziste-deleuziane Rosi Braidotti e Geneviève Lloyd, che impiegano la "cassetta degli attrezzi" dello Spinoza di Deleuze rispettivamente in chiave femminista-materialista ed ecologista.

3 - È vero, tuttavia, che ogni riattualizzazione, specialmente se effettuata in un orizzonte di impegno anche politico e non solo di ricerca intellettuale, racchiude un certo rischio di distorsione. Il problema è stato ampiamente dibattuto rispetto, ad esempio, allo Spinoza di Deleuze. Si veda, per conoscere le declinazioni più recenti del suddetto dibattito, il volume collettivo P. Sévérac - A. Sauvagnargues (edd.) *Spinoza-Deleuze. Lectures croisées*, ENS Éditions, Paris 2016.

4 - Cf. P. Bourdieu - J.C. Passeron, *Les héritiers*, Les Éditions de Minuit, Paris 1964

5 - Cf. C. Jaquet, *Les transclasses ou la non-reproduction*, PUF, Paris 2014; tr. it., C. Jaquet, *I transclasse, o la non-riproduzione*, tr. it. di G.M. Gatti, La città del sole, Napoli 2023.

6 - Cf. F. Lordon, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, La Fabrique, Paris 2010 (tr. it: *Capitalismo, desiderio e servitù. Antropologia delle passioni nel lavoro contemporaneo*, tr. it. di Ilaria Bussoni, DeriveApprodi, Roma 2015); Id., *Les affects de la politique*, Points, Paris 2018.

Gioverà pertanto, in guisa di introduzione, soffermarsi un istante sul fenomeno per cui lo spinozismo ha incontrato e continua a incontrare istanze teorico-pratiche contemporanee su traiettorie sempre nuove.

Ci sono indubbiamente questioni che l'opera di Spinoza pone al proprio centro e che come tali, in qualche modo, rappresentano il segno distintivo del gesto filosofico spinoziano. Altre, invece, transitano alla periferia del suo sistema, costituendone per così dire delle propaggini irrisolte, o delle conseguenze senza premesse[7]: circa tali questioni è legittimo interrogarsi su cosa ne avrebbe detto Spinoza se il suo interesse filosofico le avesse compiutamente agganciate, senza limitarsi a sfiorarle di passaggio. È il caso, ad esempio, dello statuto dei modi non umani – la natura in generale e gli animali – che Spinoza menziona di tanto in tanto, azzardando anche alcune posizioni anticartesiane, senza tuttavia approfondire; senza trattarle, come direbbe lui, *ex professo*[8].

Ora, rispetto alla lettura ecologista, le coordinate che la delimitano debbono esser dedotte dall'atmosfera generale del pensiero spinoziano, poiché la preoccupazione ecologista in quanto tale è evidentemente anacronistica in un autore del XVII secolo ed è soltanto riadattando i principi generali dell'ontologia spinoziana della Natura intesa in senso ontologico alla natura intesa in senso ecologico che è possibile servirsi della grammatica di Spinoza per declinare un problema contemporaneo. Rispetto alla questione dello statuto degli animali e del rapporto uomo-animale, d'altra parte, l'operazione da compiere è più o meno la medesima, con la differenza che Spinoza si esprime di tanto in tanto sugli animali non umani e sul loro rapporto ai modi umani, senza tuttavia che da queste osservazioni estemporanee sia possibile ricostruire in maniera lineare una vera e propria "teoria" spinozista dell'animale.

Ebbene, rispetto al lavoro la situazione appare ancora più complessa, in quanto c'è un solo passaggio in tutta l'opera di Spinoza – e per giunta in uno scritto giovanile – in cui il lavoro viene menzionato, all'interno peraltro di uno snodo argomentativo il cui scopo teorico è altrove.

---

7 - Intendiamo significare, con questa formula, che certi temi non sono stati propriamente né fondanti, né fondativi dello spinozismo, ma che lo spinozismo in quanto tale fornisce gli strumenti concettuali per una loro tematizzazione posteriore. È in questo senso che va interpretato lo straordinario potenziale di attualizzabilità dello spinozismo. Ci permettiamo di rinviare, a tal proposito e per approfondire, all'introduzione al nostro saggio *Raison et âme des bêtes chez Spinoza*, Classiques Garnier, Paris 2024.

8 - Il rapporto con la natura, intesa in senso ecologico e non ontologico, è stato indagato in G. Lloyd, *Reading Spinoza in the Anthropocene*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2024. Sullo statuto degli animali e il rapporto uomo-animale, rimandiamo al succitato *Raison et âme des bêtes chez Spinoza*.

Un recente articolo di Nicolas Lema Habash apparso sul Journal of Spinoza's Studies del 2025[9] – intitolato *Spinozist Apiculture: Labor and the Problem of Interspecies Recognition in the Short Treatise* – raccoglie proprio questa sfida: gettare le basi per una teoria spinozista del lavoro, partendo dall'unico passaggio in cui Spinoza ne fa menzione esplicita. A onor del vero, l'impresa di Lema Habash è pionieristica non tanto nel contenuto, quanto nel metodo. Il tema del lavoro in Spinoza è stato affrontato nel saggio del 2024 di Jason Read, *The double shift. Spinoza and Marx on the Politics of Work*, in cui l'attualizzazione dello spinozismo fa leva, come nel caso di autori precedentemente menzionati, sull'intersezione Spinoza-Marx[10]. In altri termini, non è propriamente Spinoza la scaturigine della riflessione sul lavoro, ma uno Spinoza passato al setaccio di Marx. Lema Habash, invece, parte da una prospettiva integralmente spinozista – pur inquadrandola ampiamente nel dibattito contemporaneo – e *da essa* deduce alcuni ipotetici elementi di una riflessione sul lavoro condotta sulla base dell'arsenale concettuale spinoziano e degli strumenti teorici e operativi che esso offre, esplicitamente o implicitamente. In tal modo, le affinità tra spinozismo e marxismo non costituiscono il punto di partenza dell'analisi ma emergono, eventualmente, a posteriori[11].

Nelle pagine che seguono, allora, rammenteremo brevemente le suggestioni di Lema Habash tentando di circoscrivere il contenuto della teoria del lavoro che, a parer suo, è possibile estrarre dal passaggio in questione e dall'etica spinoziana in generale. Per seguire nel dettaglio l'argomentazione di Lema Habash e conoscere le conclusioni che l'autore ne trae per i propri interessi di ricerca, rimandiamo naturalmente alla lettura integrale del suo articolo: qui ci limiteremo a prendere spunto da alcune sue proposte di lettura che ci paiono particolarmente originali e promettenti, permettendoci di riformulare talvolta e trarre per nostro conto sviluppi

9 - Cf. N.L. Habash, *Spinozist Apiculture: Labor and the Problem of Interspecies Recognition in the Short Treatise*, in «Journal of Spinoza's Studies», University of Groningen Press, 4 (2025) n. 1, pp. 144-164.

10 - È il medesimo approccio riscontrabile nell'interessante testo di F. Fishbach, *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, PUF, Paris 2005. Qui, addirittura, l'incontro Spinoza-Marx consente di rivedere e ridiscutere alcuni aspetti del marxismo in maniera decisamente innovativa rispetto alle posizioni tradizionali della critica (un esempio su tutti, la nozione di natura come "corpo inorganico dell'uomo", al capitolo 4, in *L'identité de la nature et de l'histoire*, pp. 49-73).

11 - Se ci collochiamo dal punto di vista degli interpreti – come gli autori del secondo Novecento francese citati sopra – che registrano l'esistenza di un'aria di famiglia, quando non addirittura di una continuità, tra lo spinozismo e il marxismo, quella sopra descritta appare in realtà come una differenza non sostanziale, ma di mera prospettiva. Ciò non toglie che, rispetto al metodo e all'interesse teorico per gli studi spinoziani, tale differenza sia degna di nota.

e conclusioni ulteriori, che si inseriscono in parte nella cornice ermeneutica materialista dello spinozismo, che lo accosta a istanze marxiste e post-marxiste[12].

Il brano da cui parte Lema Habash – l'unico in tutta l'opera di Spinoza in cui venga fatta menzione del lavoro – appartiene come anticipavamo a un'opera giovanile, il *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene* che, peraltro, secondo alcuni interpreti[13], sarebbe costituita dalla trascrizione in nederlandese da parte di allievi di Spinoza di lezioni tenute dal filosofo in latino[14].

Nel brano in questione, Spinoza produce un esempio zoologico a suffragio di una tesi ontologica (procedimento cui l'autore olandese è avvezzo, tanto da far parlare gli interpreti di un vero e proprio "bestiario" spinoziano[15]). La questione ontologica riguarda il rapporto tra le leggi umane e quelle divine o della natura, queste ultime essendo più ampie e potenti delle prime, le quali perseguono solo l'utilità dei modi umani e non quella generale della intera natura. Ferma restando la maggiore potenza delle leggi naturali – per cui, in caso di conflitto con quelle umane, le naturali prevalgono necessariamente – Spinoza deduce da ciò una sorta di teoria dell'eterogenesi dei fini[16] secondo la quale, perseguendo il proprio utile, che a volte è in opposizione con quello generale e a volte no (vedremo più avanti in che senso può darsi tale opposizione), l'uomo *può* concorrere contestualmente e suo mal-

12 - Specifichiamo ciò per chiarire preliminarmente le premesse della lettura che proponiamo, pur ritenendo che la dicotomia tra "letture idealistiche" e "letture materialistiche" dello spinozismo sia una semplificazione eccessiva oltre che, in parte, superata.

13 - Si veda a tal proposito il sottotitolo o avvertenza al lettore, scritto non da Spinoza ma dal traduttore (o dal committente) del *Breve trattato*: «Scritto dapprima in lingua latina da Benedictus de Spinoza a beneficio dei suoi discepoli […] ora tradotto in nederlandese …» (cf. Spinoza, *Opere*, a cura di Filippo Mignini, traduzioni e note di F. Mignini - O. Proietti, Mondadori, Milano 2015, p. 89). Sulla paternità dell'avvertenza al lettore e la segnalazione che essa contiene in merito allo scopo e alla specificità anche filologica dell'opera in questione, rimandiamo alla nota di F. Mignini, *ibid.*, p. 1539). Si veda anche, per approfondire il dibattito in merito cf. F. Mignini, *Sulla genesi del* Breve Trattato*: è fondata l'ipotesi del dettato originario?*, in «La Cultura», 21 (1983/1), pp. 179-188.

14 - Da qui, l'interesse dell'opera giovanile, che consente di apprezzare la genesi e l'evoluzione della filosofia dell'*Etica*, e al contempo la circospezione degli interpreti dovuta a questo carattere di questo scritto, in parte esoterico – cioè, di lezioni riservate a una cerchia ristretta di allievi, ai quali Spinoza stesso, nel paragrafo conclusivo, raccomanda di astenersi dal divulgarne i contenuti in maniera incauta.

15 - Cf. A. Suhamy - A. Daval, *Spinoza par les bêtes*, Ollendorff & Desseins, Paris 2008. Spinoza è solito illustrare molti snodi cruciali della sua filosofia con esempi tratti dal mondo animale.

16 - Oltre al parallelismo con l'utilitarismo di Smith, il tenore del passaggio in questione suggerisce anche una consonanza con la favola delle api di Mandeville: un tale incrocio di traiettorie non è mai stato preso in esame, a nostra conoscenza, e meriterebbe forse un approfondimento ulteriore – tenendo conto del disequilibrio innanzitutto retorico tra quello che in Spinoza è un rapido esempio e quella che, in Mandeville, è invece una vera e propria metafora.

grado (o, semplicemente, a sua insaputa) a un fine altro e anch'esso, come le leggi che lo sottendono, più generale e ampio.

Veniamo all'esempio addotto a chiarificazione di quanto esposto, e citiamo anzitutto il brano preso in esame da Lema Habash: «sebbene le api, con tutto il loro lavoro, e con l'ordine regolato che mantengono l'una sotto l'altra, non mirino ad altro fine che a procurarsi certe provviste per l'inverno, tuttavia l'uomo, essendo sopra di esse, mantenendole e avendone cura, ha un fine completamente diverso, cioè di ottenere il miele per sé»[17]. Si tratta di un esempio che appunto chiarisce come sia possibile che un "fine" (un *appetito* o un *desiderio*, diremmo nel linguaggio dell'*Etica*) ne inglobi un altro senza che quello più "ampio", quello che viene perseguito da una potenza maggiore, ostacoli o deformi in alcun modo quello più ristretto e inferiore[18] in termini di realtà e potenza. Il fine inferiore, in altri termini, concorre per così dire naturalmente alla realizzazione di quello superiore, senza che la differenza di potenza che li separa si traduca in una forma di opposizione, conflitto, vessazione o violenza. Il che è possibile proprio in virtù dell'ontologia spinoziana monista, per la quale le leggi della natura sono in realtà ovunque sempre le stesse[19] e di tutto ciò che esiste la natura è causa immanente[20] – cioè tutto ciò che esiste è parte ed espressione finita della natura infinita[21] – giacché è impossibile, in ultima analisi e alla luce di una comprensione adeguata dei rapporti tra le cose singolari, che vi sia un'opposizione *reale*[22].

Torniamo però al brano del *Breve trattato* e all'interessante proposta di lettura di Lema Habash.

Senza pretendere di ripercorrere nel dettaglio l'articolo, che è estremamente denso e sfaccettato, proveremo quindi a estrarne i nuclei concettuali più originali

---

17 - Cf. Spinoza, *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, II, 24, §6, in Spinoza, *Opere*, cit., p. 187.

18 - Cercheremo di limitare al massimo l'impiego di aggettivi caricati di connotati assiologici come "superiore" e "inferiore" in quanto poco si adattano all'ontologia spinoziana, in cui realtà e perfezione coincidono. Precisiamo che, quando li impiegheremo per ragioni di chiarezza espositiva e comunicazione, l'accezione di tali termini va assunta come neutrale e non gravata da giudizi di valore.

19 - Cf. *Etica*, III, Prefazione: «La natura, infatti, è sempre la stessa e la sua virtù e potenza d'agire sono ovunque una e medesima; cioè, le leggi e le regole della natura, secondo le quali tutte le cose avvengono e si mutano da una forma nell'altra, sono ovunque sempre le stesse. Perciò uno e medesimo deve essere anche il modo di intendere la natura di qualunque cosa, cioè mediante le leggi e le regole universali della natura».

20 - Cf. *Etica* I, p. 18: «Dio è causa immanente, non certo transitiva, di tutte le cose».

21 - Cf. *Etica* I, p. 25, corollario: «Le cose particolari non sono altro che affezioni degli attributi di Dio, ossia modi con i quali gli attributi di Dio si esprimono in maniera certa e determinata».

22 - I conflitti, l'opposizione, la violenza, fino alla distruzione reciproca, risultano da un modo di conoscenza inadeguato che si traduce in un'affettività triste. Dal punto di vista dell'intera Natura tali conflitti sono irrilevanti, e soltanto la conoscenza e un'affettività gioiosa possono elevare l'uomo a questo punto di vista (*sub specie aeternitatis*).

e funzionali al nostro scopo, ossia quello di avvalorare l'ipotesi secondo la quale una riflessione spinozista sul lavoro contemporaneo è ben lungi dal costituire un anacronismo o una forzatura, ma può anzi apportare elementi inediti, aprire piste invitanti, in un dibattito sul lavoro troppo spesso rigidamente dicotomico, polarizzato com'è attorno all'alternativa capitalismo-socialismo. Da una parte la narrazione neoliberale, che per mascherare il disagio crescente del lavoro salariato escogita stratagemmi miopi quali la retorica dell'azienda come "grande famiglia", nella speranza di indurre il lavoratore – manipolandone l'immaginario e dunque l'affettività – a mettere in atto meccanismi di autoinganno (l'identificazione con la *misson* aziendale, il *Workaholism* come stordimento compensatorio che blocca la coscientizzazione, ecc.) per ottundere la percezione della propria condizione[23]. Dall'altra, una critica sperticata allo stesso lavoro salariato che, pur teoricamente condivisibile, rischia di restare scollata dalla realtà e ridursi, sul piano della prassi fattiva, a una mera *pars destruens*, le cui alternative vengono inevitabilmente relegate nel dominio dell'utopia o dell'ucronia.

Lema Habash, in breve, ritiene possibile, dal contenuto del succinto brano sull'apicoltura, "abbozzare" («*sketch out*») alcuni elementi di una teoria del lavoro («*theory of labor*») in Spinoza, fra i quali emergono e spiccano due nodi concettuali fondamentali: la nozione di "cura" e un'idea di riconoscimento inteso come "conoscenza pratica di un'altra forma di vita" («*practical knowledge about another life form*»). Due nodi concettuali sottesi alle forme verbali impiegate da Spinoza stesso nella descrizione del rapporto utilitaristico fra l'uomo e le api: *mantenere* e *aver cura*. Prima di procedere oltre, segnaliamo di passaggio che l'articolo di Lema Habash contiene altresì un'analisi approfondita e perspicace della nozione di "strumento", che va nella direzione della peculiare riconfigurazione spinozista dell'approccio utilitarista[24], il che lascia supporre che un confronto tra l'utilitarismo di Smith e quello di Spinoza, nell'ambito del pensiero politico, potrebbe produrre esi-

23 - Che si tratti di narrazioni vuote, non supportate da pratiche capaci di agganciarsi positivamente all'affettività del lavoratore cambiando il suo rapporto con il lavoro, è dimostrato dal fenomeno del *Big Quit*, o grandi dimissioni, descritto con dati alla mano dalla sociologa Francesca Coin nell'omonimo saggio. Cf. F. Coin, *Le grandi dimissioni. Il nuovo rifiuto del lavoro e il tempo di riprenderci la vita*, Einaudi, Torino 2023.

24 - Senza entrare nel merito, ricordiamo che l'utilitarismo non si connota in Spinoza in termini necessariamente negativi. Ogni cosa singolare, in quanto *conatus*, agisce in vista del proprio utile: la differenza nel tenore etico delle azioni che un modo finito compie per perseguire il proprio utile risiede nella qualità dei suoi affetti e nel genere di conoscenza a esse sotteso. Il livello più alto di utilitarismo è infatti quello associato alla gioia, agli affetti attivi e alla conoscenza adeguata, e consiste nel perseguire il vero utile umano, che è il sommo bene, e che consiste, per impiegare la formula del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, nella conoscenza dell'unione che l'anima pensante ha con la Natura intera. Si tratta dunque di un utile non esclusivo ma condivisibile, che è anzi tanto più perfetto quanto più è condiviso tra simili.

ti fecondi. Ora, in che misura un esempio addotto da Spinoza a suffragio di una tesi ontologica – esempio che, per giunta, si riferisce al rapporto tra due specie differenti e quindi esclude la *convenientia* in natura che caratterizza segnatamente i rapporti interumani nel solco della comune ragione – può fungere da spunto per tracciare, o abbozzare, una teoria del lavoro umano?

Il punto cruciale, ci sembra, sta proprio nel fatto che l'esempio in questione, mobilitando individui di specie diverse, mette in gioco in maniera estremamente incisiva il problema dei rapporti di potere.

Potere e potenza, innanzitutto, non sono affatto la stessa cosa. La potenza o diritto è l'essenza stessa di una cosa ed è l'espressione della sua stessa realtà o perfezione, ossia del grado specifico a cui esprime la potenza infinita della Sostanza. Essa è in altri termini un dato di fatto, poiché in natura tutto ciò che esiste esprime a diversi gradi l'infinita potenza della Sostanza; pertanto è naturale, necessario e moralmente neutrale che vi siano individui più potenti di altri[25].

Tra un uomo e l'altro il livello di potenza varia a seconda della capacità più o meno elevata di ciascuno di esprimere al meglio il proprio *conatus*[26]; a maggior ragione tra specie diverse il diverso grado di potenza o diritto è ancora più palpabile[27], in quanto l'uomo è il più complesso tra gli individui animati, il che significa che il suo corpo e la sua mente sono capaci di fare e patire più cose contemporaneamente[28], ovvero sono più potenti di menti e corpi meno complessi, come possono essere quelli di altre specie animali o animate. Il potere, d'altro canto, è l'uso particolare che si fa di una maggiore potenza in un contesto di affettività triste, fondata sull'odio, la competizione e la sopraffazione di chi, oppresso, è ridotto all'impotenza. Il potere è in altri termini una declinazione possibile di una maggiore potenza e, se vogliamo, è la sua declinazione deteriore, in quanto istituisce un regime di tristezza che si autoalimenta, circolando dall'oppresso all'oppressore, e finendo in ultima istanza col reprimere entrambe le potenze d'agire, quella più intensa e quella più debole.

---

25 - Cf. *Etica* II, p. 13, scolio.

26 - Il *conatus* è, nel lessico spinoziano, la tendenza che ha ciascuna cosa finita a perseverare nel proprio essere. Questa tendenza, questo sforzo, coincidono per Spinoza con l'essenza stessa della cosa in questione. Cf. *Etica* III, p. 6 e 7.

27 - Cf. per esempio *Etica* IV, 37, scolio I: "gli uomini hanno sugli animali un diritto [ovvero una potenza] di gran lunga maggiore di quello che gli animali hanno sugli uomini".

28 - «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. Il corpo umano (Post3 e 6) è affetto in moltissimi modi dai corpi esterni ed è disposto anche a produrre affezioni nei corpi esterni in moltissimi modi. Ma la mente umana deve essere atta a percepire tutto ciò che accade nel corpo umano (2P12); pertanto la mente umana è atta a percepire moltissime cose, e tanto più è atta ecc. C.D.D.» (*Etica* II, P. 14 e dimostrazione).

Il brano sull'apicoltura fornisce al contrario proprio un esempio virtuoso del rapporto tra potenze di diverso grado, un rapporto mediato in questo caso non dall'oppressione, dall'utilitarismo passionale, dalla competizione e dall'egoismo, ma dalla "cura" – senza che il realismo utilitaristico, fondato nell'ontologia generale della potenza, venga meno. Infatti, l'apicoltore "saggio" sa che è nell'esercizio e nel possesso pieno della propria potenza d'agire che le api assolvono al meglio al perseguimento del proprio scopo e, sapendo altresì che questo scopo non è in conflitto, ma è armonicamente integrato al suo, l'apicoltore è indotto a preoccuparsi delle api *in quanto tali*, del loro benessere *in quanto tale*, cioè ad averne cura e mantenerle. Contribuire a perfezionare e a far fiorire il loro scopo, ovvero il loro appetito – che non è altro che la loro essenza o *conatus* – vuol dire *ipso facto* operare per perfezionare il *proprio* scopo, il *proprio* appetito, la *propria* essenza. E il fatto che tra queste essenze vi sia una differenza che si riflette nell'eterogeneità dei fini apre uno spazio che va riempito non col conflitto, la violenza e l'oppressione (o la distorsione del desiderio altrui per farlo adattare al proprio), ma con la conoscenza, una conoscenza che è innanzitutto quella di un *altro da sé*.

È la "conoscenza pratica" di cui parla Habash, associandola alla "cura". Questo modello virtuoso dell'apicoltore saggio, un apicoltore spinozista potremmo dire, è particolarmente adatto a illuminare, anche criticamente, il lavoro contemporaneo, fornendo al contempo una chiave di lettura teorica e una via di svolta pratica.

I rapporti di forza, nel lavoro contemporaneo, sono un dato di fatto difficilmente eliminabile[29]. Pur volendo uscire dal "realismo capitalista" di cui parla Mark Fisher[30] e concepire una maniera alternativa di pensare e vivere il lavoro fuori dalle strutture gerarchiche del capitalismo, resta il fatto che il lavoro è per essenza un'attività produttiva svolta collettivamente. Il lavoro prevede dunque uno scopo (se non la produttività, almeno la realizzazione del prodotto) e un'intersoggettività, una concorrenza tra individui singoli diversi tra loro, espressione quindi di diversi gradi di potenza d'agire. Il punto, quindi, non è tanto negare le differenze tra le potenze in gioco, ma rinunciare ad apprenderle e praticarle secondo le strutture e gli ingranaggi del potere, rendendole tutte capaci di esprimersi al meglio senza ostacolarsi vicendevolmente. Solo in questo modo si instaurerà un equilibrio capace di ottimizzare al contempo lo scopo comune (l'appetito lavorativo sovraindividuale, potremmo dire) e gli scopi individuali (i singoli *conatus* coinvolti). Non deve sorprendere che tale equilibrio ottimale venga raggiunto solo "avendo cura", ossia coltivando e lasciando prosperare ogni potenza individuale, senza tentare di piegare, deviare o

29 - Lo sono, invero, nell'intera natura, in quanto concepita come espressione dinamica e gradualmente distribuita di un'unica potenza infinita.

30 - M. Fisher, *Capitalist Realism: Is There No Alternatives?*, Zero Books, Winchester 2009.

costringere con la forza il dispiegarsi del *conatus* che essa esprime. Ciò non può sorprendere, *proprio perché* ci muoviamo dentro un'ottica genuinamente spinozista. La Sostanza, per Spinoza, è infinita e unica. Di conseguenza, tutto ciò che esiste è un modo – una modificazione singolare, un'espressione finita – della Sostanza e della sua potenza; un modo collegato a tutti gli altri da una infinita rete causale. Quest'infinita rete causale che lega tra loro tutte le cose esistenti, esistite e che esisteranno, è la manifestazione in atto dell'infinita potenza d'agire della Sostanza, che non a caso Spinoza continua a chiamare col nome di "Dio", pur non avendo essa più nessuno degli attributi antropomorfi del Dio delle Scritture. Dal punto di vista della Sostanza, allora, tra le cose singole, che sono le sue parti, le sue espressioni finite, non c'è in realtà alcun conflitto. Il conflitto e l'opposizione sorgono quando assolutizziamo il nostro punto di vista parziale e ci ergiamo a "impero nell'impero" della natura[31], e a partire da questo delirio equivochiamo i rapporti fra le cose, e fra noi e le cose. Una conoscenza adeguata di questi rapporti ci pone al contrario dinanzi alla consapevolezza della connessione vitale, ontologica e fondamentale tra le cose, pur nelle differenze di potenza e natura che le separano.

Le potenzialità di quest'approccio sono lampanti. È chiaro che per realizzare una visione del lavoro che raccolga questi "elementi" spinozisti sia necessario mettere in questione – quando non abbandonare, se possibile – il modo di produzione capitalista. Tuttavia tale superamento non avviene più secondo le coordinate marxiste del materialismo dialettico. Sappiamo che il metodo di Marx presentava dei punti deboli ai quali gli studiosi marxisti contemporanei continuano a cercare di porre rimedio. Le questioni di genere e il lavoro femminile[32], ad esempio, o il rapporto a quel "corpo inorganico dell'uomo" che è la natura[33]. Per non parlare delle posizioni ingenuamente entusiaste sulla tecnica e dell'errata previsione sulla "fine naturale" del capitalismo, che invece di implodere si sta espandendo sempre di più, in accordo con la sua essenza più intima che è l'accumulazione vorace e illimitata di capitale.

Per "superare" Marx, allora, basta forse paradossalmente fare un passo indietro e rileggere un autore che pure Marx ha incrociato durante le sue ricerche giovanili e che pure, tra i filosofi del Novecento, è stato così spesso accostato a Marx. Il che non significa "costringere" Spinoza a colmare le lacune o a rettificare i presunti abbagli di Marx, che sarebbe un'operazione ambigua e scivolosa in un'ottica storico-filosofica. Ma vuol dire superare la polarizzazione eccessivamente rigida

---

31 - *Etica*, III, Prefazione.

32 - Si veda ad esempio S. Federici, *Genere e capitale*, DeriveApprodi, Roma 2020.

33 - Cf., F. Fischbach, *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, PUF, Paris 2005; K. Saito, *Il capitale nell'antropocene*, Einaudi, Torino 2020.

delle discussioni attuali su questi temi, senza necessariamente rinnegare gli apporti positivi di ciascun approccio.

Tirando dunque le somme dopo questo rapido tentativo di "fertilizzazione" contemporanea dello spinozismo, concluderemmo con un embrionale consuntivo e qualche considerazione finale.

Spinoza non si è occupato *ex professo* del lavoro, è vero, ma ciò non impedisce a un filosofo contemporaneo spinozista di figurarsi una teoria del lavoro inforcando le lenti molate dal filosofo del XVII secolo. L'intera filosofia spinoziana, infatti, è improntata a una ricerca della felicità profondamente radicata nell'immanenza, in cui l'orizzonte valoriale non si impone dall'alto, ma sgorga direttamente dalle relazioni tra le cose, strutturate dal desiderio, dal dinamismo individuale e collettivo dei *conatus*: «noi non siamo spinti verso qualcosa, non lo vogliamo, non l'appetiamo né desideriamo perché giudichiamo che sia buono; ma giudichiamo buono qualcosa perché siamo spinti verso di esso, lo vogliamo, lo appetiamo e lo desideriamo»[34].

È, quella di Spinoza, una filosofia che teorizza e dimostra l'esistenza di un unico essere, un essere – la Sostanza – che è infinita potenza e che si esprime nell'infinita varietà delle cose finite, umani compresi, le quali ne costituiscono le parti e la cui vera vocazione ontologica è quindi quella di concorrere tra loro, non nel senso antagonistico della competizione ma in quello sinergico e positivamente relazionale della cooperazione; non nel segno del potere e dell'oppressione gerarchica, ma nel segno del concorso orizzontale alla legittima esplicazione della potenza di ciascuno.

Ora, l'efficienza dell'essenza umana, il *conatus*, si esprime anche e soprattutto nella produttività organizzata, cioè nel lavoro. Infatti l'uomo non è semplicemente *conatus*, ossia sforzo di essere e produrre effetti a partire dal proprio essere; ma è anche *conatus* sociale, in quanto per essenza il suo sforzo tende ad associarsi con quello dei propri simili. Questo avviene sia a un livello passionale, mediante il meccanismo naturale dell'imitazione affettiva[35], sia a un livello razionale, grazie alla conoscenza adeguata della *convenientia* in natura tra gli uomini, ossia del fatto che l'utile supremo, per l'uomo, altri non è se non l'altro uomo, meglio ancora se egli vive sotto la guida della ragione[36]. In una parola, per Spinoza, la piena realizzazione del *conatus* umano, ovvero la libertà intesa come vita secondo ragione, coincide teoreticamente con la conoscenza adeguata e la liberazione individuale dalle passioni ma, in pratica e concretamente, si realizza nell'intersoggettività,

---

34 - *Etica*, III, 9, scolio

35 - *Etica*, III, 27: «Se immaginiamo che una cosa a noi simile, per la quale non abbiamo provato nessun affetto, sia presa da un qualche affetto, per ciò stesso siamo presi da un affetto simile».

36 - *Etica*, IV, 35, corollario I: «In natura non si dà nulla di singolo che sia più utile all'uomo dell'uomo che vive sotto la guida della ragione».

mettendo in comune desideri e potenze d'agire di ciascuno, e regolando tale comunità mediante consuetudini o leggi che siano esse stesse espressione dell'umana ragione. La ragione, da parte sua, è conoscenza adeguata di proprietà comuni, non di individui singoli. L'utile che indicano e perseguono le prescrizioni che da essa promanano è pertanto *comune*, ossia al contempo sovraindividuale e condiviso da (o realmente pertinente a) ciascun individuo che di tale ragione partecipa – quindi da ciascun essere umano in quanto tale. Questa potenza della ragione, che generalizza sorvolando sugli interessi passionali di ciascuno e contestualmente accomuna cogliendo ed esprimendo adeguatamente il *proprium* del *conatus* umano, è all'opera innanzitutto nella definizione del corpo politico ideale ma anche, riteniamo, in quella di qualunque forma istituzionalizzata di associazione o concorso interumano. Come mostra l'esempio dell'apicultura, qualunque concorso tra *res singulares* ha effetti tanto più reali e perfetti quanto più le *res singulares* in questione si associno all'insegna della cooperazione e non dell'*oppugnantia*: conoscenza e cura dell'altro permettono al suo *conatus* di affermarsi ed espandersi per ciò che è, senza intralciarlo; ed è solo in questo modo che il *conatus* dell'altro potrà risultare un alleato all'affermazione e all'espansione del nostro, promuovendo insieme un fine che sarà comune senza essere astratto[37]. Ciò vale *a fortiori* nelle relazioni interumane: la *convenientia* in natura tra gli uomini le rende privilegiate, non dal punto di vista della natura intera, ma dalla prospettiva dell'uomo e della promozione della sua propria potenza d'agire: nulla è più utile all'uomo che l'altro uomo.

Torniamo dunque a quella particolare forma di cooperazione interumana istituzionalizzata che è il lavoro.

Se, poniamo, il mio scopo in quanto datore di lavoro è produrre e ottenere profitti, e se, per farlo, mi occorrerà il lavoro di altre persone – dunque un'espressione della loro potenza d'agire – dovrò tener presente un punto fondamentale. Quelli che andrò a reclutare saranno dei *conatus* individuali, dei desideri che esprimono un'essenza singola, uno scopo[38] ben preciso. Il rapporto datore di lavoro-dipendente non può quindi ridursi alla bruta compravendita di forza-lavoro: la forza-lavoro non è che una minima parte del *conatus* del lavoratore. Se il *conatus* intero viene represso e ostacolato, allora anche la qualità della forza-lavoro (ciò che interessa al datore di lavoro) appassirà. Se il *conatus* del lavoratore (meno potente in quanto meno provvisto di mezzi materiali e perciò costretto, come direbbe Marx, a "vende-

37 - Il fatto di essere comuni senza essere astratte è ciò che contraddistingue le nozioni comuni della ragione come conoscenza adeguata, permettendo di discernerle dalle idee generali e astratte fabbricate dall'immaginazione. Si vedano a tal proposito specialmente le proposizioni 37 e 38 di *Etica*, II.

38 - Per Spinoza, scopo e appetito sono sinonimi. Si veda ad esempio la definizione 7 di *Etica*, IV, ma tale identificazione, come quella tra realtà e perfezione, è una costante e un pilastro dell'ontologia spinoziana della potenza.

re" la sua forza-lavoro) viene oppresso e annullato dal *conatus* più potente, tra questi due desideri non potrà mai instaurarsi una vera convergenza, ma solo un mero, bruto rapporto di forza attraversato e funestato da passioni tristi (odio, rancore, dipendenza, soggezione) che andrà a sterilizzare ogni possibile effetto positivo di tale associazione. Abbiamo in questo senso un ribaltamento di prospettiva rispetto all'utilitarismo classico, pur permanendo in un'ottica in qualche modo ancor più radicalmente utilitaristica: non è più perseguendo il mio utile e i miei interessi che, per accidente, provvedo anche all'utile e agli interessi altrui, secondo un'eterogenesi dei fini che si svolge esternamente alla mia natura e fuori dalla presa della mia potenza d'agire; ma è desiderando consapevolmente conoscere e coltivare l'utile e l'interesse altrui che necessariamente perseguo e realizzo il mio, accedendo a una dimensione comune che è immanente, che è sempre stata lì, inscritta nella *convenientia* in natura che lega l'uomo ai propri simili: un'eterogenesi dei fini, questa, suscettibile di essere compresa adeguatamente e per così dire dall'interno. Questa *convenientia* in natura immanente è la realtà e la perfezione di ogni rapporto fra esseri umani e ne delinea la cornice affettiva gioiosa e attiva, nonché l'efficienza sul piano dinamico; potere, oppressione e sfruttamento sono invece la versione mutilata e confusa, immaginaria, di tali rapporti, e spezzano il dinamismo del *conatus* umano, la sua efficienza, precipitandolo nel vortice estenuante delle passioni tristi che si autoalimentano, come mostra l'esempio spinoziano della *reciprocatio odii*. In questa seconda cornice, nessun *conatus* è realmente al sicuro: il più potente non potrà godere che di un sopravvento temporaneo, e non dell'agognata supremazia. Il suo scopo specifico verrà dimidiato dall'insoddisfazione e dalla repressione di quelli di coloro che dovrebbero concorrere a realizzarlo e il risultato sarà una diminuzione generalizzata della potenza d'agire, quella che Spinoza chiama *malinconia*.

Nel contesto del lavoro contemporaneo, d'altronde, sembra che stia prendendo piede una consapevolezza sempre meno confusa di questo principio: il *benessere* del lavoratore è essenzialmente funzionale alla qualità del lavoro, ossia all'*interesse* del datore di lavoro. Principio che, appunto, l'ontologia spinoziana della potenza e dell'interconnessione tra tutte le cose esistenti, da un lato, e nello specifico tra i modi umani, dall'altro, sembra intercettare e declinare in maniera notevolmente pregnante.

ELEONORA ZAINO
Dottore di ricerca presso l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne e l'Università degli Studi di Perugia. Assegnista di ricerca presso l'Università "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara nell'ambito del progetto PRIN "*Well-Being, Humanism and Civil Economy*".
eleonora.zaino@live.it