

Cosa può Spinoza di Paolo Vernaglione Berardi

Emanuele Dattilo, *La vita che vive*, Neri Pozza, Vicenza 2022, pp. 126

Quando, spinti dall'occasione, si rilegge l'infinito Spinoza, si accede ad un principio che non ne unifica il pensiero, ma, al di sotto degli argomenti in cui è contenuto, indica la curva in cui il pensiero si forma e si trasforma. La curva è la parte del cerchio in cui si rincorrono essere e pensiero e la figura in realtà è il vortice di un sapere della Sostanza inconoscibile.

L'occasione per rileggere Spinoza è data dal delizioso saggio di Emanuele Dattilo, *La vita che vive*. Lo scritto è un manuale di sopravvivenza utile soprattutto a definire i concetti cardinali del filosofo che ha dislocato il pensiero moderno mettendone fuori gioco lo strumento umanistico del dominio e la libertà intesa dal sovrano come schiavitù delle idee, – e che vi ha sostituito l'essere liberi come affetto comune che urge dal *conatus*.

Dattilo scrive che l'idea di possedere una volontà nasce da un fraintendimento del *conatus*. La difficoltà a conoscere la causa esterna delle volizioni ci spinge a credere che queste attengano ad una “volontà assoluta, libera, capricciosa”; invece la volontà è l'effetto più o meno diretto della causa vitale mentre il *conatus* è il vero bene.

La Sostanza, Dio, Natura, poiché è causa di sé è causa dell'essere, della sua circolazione e trasformazione. I modi sono la ragion d'essere della Sostanza, gli attributi i suoi caratteri espressi non secondo l'esperienza sensibile ma attraverso la pratica dell'intelletto.

Il principio-Spinoza potrebbe dunque suonare così: l'essere corrisponde al conoscere che è unione della mente con la Natura. Nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* “questo è dunque il fine al quale tendo: acquisire una tale natura e cercare che molti insieme a me l'acquisiscano”. L'impresa non è individuale, non è umanistica né teologica al fine della perfezione, ma è permanere nel proprio essere che è l'essere comune.

L'essere risiede nell'intelletto che è una forza innata non una facoltà né uno stato, e non è l'elemento della mente ma un modo dell'affermazione. Nell'*Etica* il legame tra *conatus*, *cupiditas* e *conoscenza* costituisce la potenza dell'intelletto, cioè “l'essenza stessa o la natura dell'uomo in quanto egli ha il potere di fare certe cose che si possono intendere solo mediante le leggi di natura”. Il *conatus* è essere, ma è essere limitato perché il perseverare nell'essere è superato dalla potenza delle cause esterne secondo la Proposizione 3 della Quarta parte dell'*Etica*. L'uomo in quanto parte della natura “non si può concepire per sé senza le altre.” La potenza è virtù. Le virtù cardinali sono due, fermezza d'animo e generosità in cui consiste il permanere nel proprio essere. Generosità verso il bisogno dell'altro, amicizia, amore e pietà. Amore verso Dio, amore di Dio, amore in Dio.

L'idea vera è costituzione dell'intelletto. Nel *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene* la conoscenza chiara non si dà per via di ragione ma di sentimento e “godimento della cosa stessa”. L'idea vera è “qualcosa di diverso dal suo ideato”. Il cerchio è diverso dall'idea del cerchio. L'idea del cerchio è qualcosa di reale, diverso dal cerchio stesso; la realtà dell'idea è la sua essenza per conoscere la quale non c'è bisogno di un'altra idea. L'idea vera deve convenire con la sua essenza formale. Il sapere del vero accade quando ciò

che si offre o si nega conviene interamente alla natura della cosa. Da ciò nasce il vero e puro amore. Il mondo non è una cosa e le cose non sono sostanze, ma transiti, movimenti, passaggi, modi della Sostanza. Così l'intendere è un puro e semplice patire: "la nostra mente viene modificata in modo tale che essa sperimenta certi modi di conoscenza che essa non aveva prima".

Questa dimensione percettiva è suffragata dalla proposizione 37 della terza parte dell'*Etica*: "La cupidità che nasce da tristezza o da letizia, da odio o da amore, è tanto maggiore quanto maggiore è l'affetto". La proporzione di *cupiditas* e affetto misura la differenza tra gli affetti primari e il desiderio. Il desiderio differisce dalla volontà e differisce onticamente dalla *cupiditas*. Già nel *Breve Trattato* la differenza tra volontà e desiderio consiste nella tendenza al bene o al male, cioè nell'appetito: "Quando l'inclinazione ha per oggetto l'apparenza del bene, Aristotele la chiama *voluntas*; se invece l'inclinazione è cattiva allora la chiama *voluptas*".

L'impulso a vivere è la chiave di volta dell'intera sistematica della Sostanza che al declino dell'età classica costituisce come avvertiva Gilles Deleuze il piano di immanenza della Natura. Dio come Natura succede alle immagini della teologia medioevale scoprendosi nelle leggi di natura. Una ragione empirica, almeno dagli ultimi due decenni del XVI secolo ne deduce l'essenza. Il *cogito* ne assegna il luogo nella mente. Da allora una linea antiumanistica avrebbe percorso la metafisica.

Dattilo fa notare come i filosofi rinascimentali, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Telesio, Bruno, abbiano teso ad una nozione di perfezione degli esseri coincidente con la loro essenza il cui senso era nell'annettere valore all'imperfezione, all'errore, alla lingua muta della follia e dell'immaginazione e alla revoca della morale del bene in conflitto con la morale del crimine.

Come l'emergere della libertà dalle condizioni della necessità così il bene che per gli uomini percorre il Sommo Bene segna la misura della potenza, di ciò che si può in quanto si è, in quanto si consiste in sé, in quanto ci si abbandona al sé. Questa possibilità è nella continua, ritmica, estatica rinuncia all' "io" di cui la prima modernità comincia a fare esperienza. L'essere potenza e la potenza d'essere sono per Spinoza oscillazioni della Natura che dissolvono l'individuo nella fluidità dell'infinita Sostanza.

Di questo itinerario, – *conatus* annota Dattilo significa "mettersi in cammino" e quindi provare, sperimentare; di questo passaggio che è tensione del tutto, energia primaria, – la velocità di circolazione delle idee trasporta due istanze, singolare e comune, nella terra accidentata della comprensione.

Non si tratta però della conoscenza come metodo ma dell'intenzione degli affetti. E non le affezioni di uomini e donne sono al centro dell'azione ma l'essere *affetti* da ciò a cui le affezioni tendono, ciò che comprendono e ciò che nascondono.

Il teatro filosofico allestito nel momento cartesiano del pensiero si rovescia. L'oscillazione tra la conoscenza dei singoli enti (l'unica ammissibile per Spinoza) e il non sapere di chi non ha compreso la felicità provoca un sisma che rompe le continuità del conoscere della sola mente. Il terremoto è "il sentire", – sentirsi vivere da parte di un soggetto estraneo affetto da amore.

Giusta la referenza al testo di Gombrowicz, *Pornografia*, ove "nella sua corporeità...egli non era altro che un corpo in più tra gli altri corpi...e tuttavia esisteva", l'anonimità del *conatus* non è il "si vive" a cui opporre la pugnace vita individuale ma la vita in sé che scorre immediata, inerente, incidente.

Inversione della Mente nel Corpo, dell'individuo nell'affezione, del potere di sé e su di sé nella potenza che è permanenza. L'interesse come tensione all'utile affonda nell'intendere che è conoscere affettivo.

La tesi dell'intendere affermata nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* subisce nell'*Etica* una parziale correzione che modifica il senso della "passività", dell'apprensione nell'attività riflessiva, ma fa convergere i movimenti opposti delle idee della Mente che sono idee del Corpo nell'unico *conatus* in cui attività e passività desistono.

Valgono in questa fenomenologia originale dell'affezione le differenze rilevate da Martial Guerault nello studio sull'*Etica*, studio imprescindibile per chi voglia entrare nel modo di pensare di Spinoza. Le affezioni

prime: ammirazione, collera, gioia, tristezza sono variazioni di stato degli affetti. Le seconde che sono passioni: generosità, rispetto, venerazione, permangono nell'intreccio con le passioni miste: desiderio, speranza, paura, amore e odio. Pur avendo ristretto all'uomo la ricerca Spinoza elabora un'ontologia che si offre come un'etica.

L'etica ha fondamento nella metafisica e nella fisica. Benchè l'indistinzione dei compiti delle idee e delle passioni (le passioni sono idee) rischi il circolo infinito dell'asserzione, Guerault scrive che nella sua opera definitiva il filosofo non ha più separato la metafisica (Dio, l'anima e la parte fisica) dall'etica, perché "la natura eterna di Dio, facendo regnare in tutte le cose, conosciute e sconosciute, una necessità infrangibile, esclude *ab ovo*, nella natura ogni finalità e ogni libero arbitrio". Da qui il rifiuto delle morali tradizionali fondate su quelle nozioni e il rifiuto della libertà intesa come gesto sciolto dalle leggi di natura (l'uomo come "impero in un impero").

Nell'articolarsi del "tutto indivisibile" dell'*Etica*, è rilevante il metodo genetico di deduzione degli affetti del Libro III, ove un certo aspetto delle *affezioni* permette di dedurre gli *affetti* dall'origine per coglierli nella loro produzione interna e necessaria. Guerault scrive che Spinoza invertendo l'ordine dei termini, la parola *origine* precede la parola *natura*, vuole mettere l'accento sull'aspetto genetico di una ricerca che non è semplicemente descrittiva come fino ad allora era stata presso la maggior parte degli autori.

La scienza degli affetti avrà i caratteri di ogni scienza possibile; sarà dunque la sequenza necessaria delle idee chiare e distinte. L'effetto fenomenale del metodo è la verifica dell'*a-priori* da parte dell'*esperienza*. Dall'esperienza non si trae solo la logica degli affetti ma, ciò che è sorprendente per la semplicità dell'osservazione, il fatto che si possono "dedurre più affetti di quanti si sia abituati a designare con le parole".

Un altro clamoroso effetto della deduzione genetica consiste nella costruzione di un'etica che contesta le istituzioni. Se le relazioni di affetti sono in gran parte influenzate dalle istituzioni e se anche pensiamo di poterle modificare con il nostro "fare", sembra che gli affetti siano indipendenti dal nostro agire perché sono dati in noi senza di noi, come una materia prima che non abbiamo modellato.

Dattilo addita l'equivoco filosofico della teoria politica di Spinoza, equivoco dovuto ad una lettura della spinta a vivere che abolendo il *conatus* identifica l'essere con i diritti naturali alla vita, alla libertà e alla ricerca della felicità secondo l'idea della liberale concorrenza americana miscelata alle occorrenze delle neuroscienze. Questa balzana lettura della perseveranza nell'essere è l'esito di una filosofia della mente che pur avendo assunto Spinoza nell'analitica della corporeità lo ha depotenziato avendolo designato l'artefice del "razionalismo".

Lo scolio della proposizione 18 di *Etica* IV invece dice: "...nulla di più eccellente per conservare il proprio essere...che tutti si accordino in tutto in modo che le menti e i corpi di tutti formano quasi una sola mente ed un solo corpo...e tutti cerchino insieme per sé l'utile comune di tutti; donde segue che gli uomini che sono guidati dalla ragione...non appetiscono nulla per sé che non desiderino per gli altri uomini e perciò sono giusti, fedeli, onesti".

Qui l'accordo di tutti non è la cessione dei diritti al sovrano per la costituzione dello stato civile, ma l'accordo degli strumenti, l'accordatura del singolo suono, della singola voce nell'orchestra. E l'utile non è l'uso tramite sfruttamento di risorse al fine di governare la vita ma è il sentire innato che è della Natura. E la felicità non è il benessere raggiunto nel proprio da difendere fino alla morte ma è la letizia che balena e che tanto più permane quanto più è fragile.

Perché essendo i viventi parte della Natura sono mossi a perseverare nel proprio essere da una causa esterna. Ma l'estensione della conoscenza per la felicità a chi non conosce non è il processo di costituzione dell'individuo; la condizione della felicità è "vivere secondo il comune sentire di tutti".

D'altra parte questo diritto che è definito dalla potenza di una moltitudine che nel *Trattato Politico* si chiama governo è "il peccato (che)...non può essere concepito se non entro una forma di governo, ossia dove ciò che è buono e ciò che è cattivo è stabilito dal diritto comune...".

L'apprezzamento di Spinoza per il governo che si costituisce nel diritto comune proviene dall'identità del governo con il diritto di natura "la cui potenza è determinata non più da ciascuno ma da una moltitudine che è condotta come da una sola mente". Il governo è l'espressione di un potere pastorale che, a differenza che in Hobbes, può essere interrotto di continuo, visto che "è impensabile che ogni cittadino abbia per disposizione dello Stato l'autorizzazione a vivere come vuole e di conseguenza, questo diritto naturale cessa necessariamente con il passaggio allo stato civile". Nel confronto tra diritto della moltitudine e diritto naturale dell'individuo, il secondo prevale sul primo perché è permanente e non può essere interrotto. Ma prevale come diritto di natura non come legge civile. L'eventuale governo "migliore" sarà quello "istituito da una moltitudine libera". Il riferimento è Machiavelli; la sua teoria politica ebbe il fine di "mostrare quanta attenzione una moltitudine libera debba fare a non affidare la propria salvezza ad un solo individuo" fosse anche il più acuto teorico della politica. D'altra parte "se si deve chiamare pace la schiavitù, la barbarie e la solitudine, allora niente per gli uomini è più miserevole della pace".

Spinoza fautore del governo? Sì. Fautore della concordia determinata dal diritto? Sì, ma all'interno dello stato e dell'ordinamento giuridico il *conatus* del diritto di natura che proviene dalle leggi di natura può invertire l'unica mente nel corpo di libertà in cui la moltitudine sospende il suo stesso potere.

Per Spinoza dunque la democrazia non è il sistema democratico, lo stato democratico, ma è l'istanza assoluta del potere nel senso che tutti i cittadini sono comunque parte del potere.

Nietzsche che forse non ha mai letto Spinoza, in una lettera a Overbeck gli chiede di inviargli i quattro saggi di Kuno Fischer sul filosofo. "Ho trovato il mio precursore". Da questo momento che coincide quasi con la rivelazione dell'eterno ritorno inizia la genealogia moderna della ragione. Questa genealogia prosegue con Michel Foucault e con Gilles Deleuze e mira a scoprire come disimplicare verità e conoscenza secondo un doppio regime di segni: con Spinoza e contro Spinoza.

Nel primo dei corsi al Collège de France nel 1970-71 intitolato *Lezioni sulla volontà di sapere*, Foucault individua due luoghi, uno di contestazione e l'altro di costatazione storica del pensiero nell'*Etica*. Per Foucault l'occasione di contrasto alla logica dell'idea vera che è alle origini del razionalismo è l'estensione totalitaria della ragione. Il problema che Kant porterà alle estreme conseguenze è quello della conoscenza come verità che in Spinoza è per la prima volta esposto in maniera rigorosa. Verità e desiderio di conoscere si implicano perché l'idea vera procura felicità e la felicità trovata nell'idea vera è insieme etica e conoscenza. Così il desiderio di sapere è fine, origine e natura del conoscere.

Sciogliere la conoscenza dal desiderio di sapere consisterà per Nietzsche nella scoperta che "dietro l'atto stesso della conoscenza...si dispiega la lotta degli istinti, degli 'io' parziali, delle violenze e dei desideri". La volontà di sapere non ha per sostrato il conoscere ma il conflitto delle facoltà, la lotta del desiderio e dell'affezione. Si conosce per dominare, per prevalere, non per conoscere. Per Foucault "solo se verità e conoscenza non si appartengono a pieno titolo l'una all'altra si potrà passare dall'altro lato della conoscenza, senza cadere nel paradosso di una verità contemporaneamente inconoscibile e sconosciuta". Il secondo stampo della genealogia moderna della ragione è nella lezione del 6 gennaio 1982 del corso del 1981-'82, *L'ermeneutica del soggetto*. Foucault non parla esplicitamente di Spinoza ma della marca impressa nella storia della metafisica che riferisce al "momento cartesiano", cioè al passaggio alla modernità quando *res cogitans* e *res extensa* divengono sostanze differenti che producono l'astrazione della filosofia moderna. Nel tentativo di ricomporre l'infranto l'istanza spirituale della trasformazione di sé diviene una filosofia della conoscenza. L'antica domanda sulla cura di sé ormai dimenticata è sostituita dalla versione moderna del "conosci te stesso" in capo al soggetto filosofo. La domanda "in cosa e come devo trasformare il mio essere di soggetto per poter avere accesso alla verità e in che misura un simile

accesso alla verità mi concederà il sommo bene?”, quella domanda è dissolta a partire dal momento in cui il filosofo o lo scienziato “è diventato capace di riconoscere la verità...e in virtù dei suoi soli atti di conoscenza...senza che il suo essere di soggetto debba essere modificato o alterato in alcun modo”.

La questione cruciale non è dunque quella del conflitto tra scienza e fede, tra filosofia e teologia, ma tra spiritualità e teologia, tra tecniche del sé e dottrina, tra forma singolare del bene come parte del Sommo Bene e dogmatica del mistero.

Spinoza tenta di riattivare l'istante dell'illuminazione. Nega il libero arbitrio, il finalismo in natura, un ordine morale del mondo, l'altruismo, male. Vero bene è diventare più forti in armonia con la Natura. Accettare le condizioni della Natura. Comprendere che nella natura non c'è né bene né male. Il Sommo Bene è dunque ciò che è bene insieme ad altri. E' questa la via della liberazione.

Gilles Deleuze nel corso su Spinoza a Vincennes del 1980-'81, raccolto nel volume *Cosa può un corpo?*, traduce la genealogia degli affetti e dei corpi in uno spinozismo. L'essere come potenza e la sequenza di composizione degli affetti sono la forma etico-politica della Sostanza. Il soggetto hegeliano che era la determinazione negativa del limite il cui movimento fa sorgere l'infinità e l'essere-in-sè-e-per-sè, questo soggetto viene eradicato in una doppia trasformazione, della soggettività e del divenire.

Per Deleuze anzitutto Spinoza inventa “l'automa spirituale” che esprime il fatto che “non siamo noi ad avere delle idee ma sono le idee che si affermano in noi”. Queste sono percezioni che indicano la conoscenza di primo genere. In secondo luogo in Spinoza il divenire è affezione dei corpi, l'essere affetti dalla loro stessa potenza e da una causa esterna. “Un'affezione consiste in uno stato causato dall'azione di un corpo su un corpo”. Se così è non c'è più differenza tra Creatore e creatura, ma ci sono viventi e modi d'essere della Sostanza infinita. Ogni ontologia è un'etica perché la natura degli enti è nella loro stessa esistenza. Un'etica che ha a che fare con la potenza. “Cosa può?...”. L'etica si dispiega in due coordinate: un gradiente di potenza e una differenza qualitativa. Quando Nietzsche “lancerà il concetto di volontà di potenza vorrà dire essenzialmente, ma non solo, questo”. Ciò non ha niente a che vedere con l'acquisizione di maggior potere, e non c'entra affatto con la volontà; al contrario, la volontà è in funzione della potenza. Ciò significa che uno stesso atto è criminale e legale a seconda della composizione e decomposizione dei rapporti cui dà luogo. Le leggi essendo fondate sulle leggi di natura sono espressioni di rapporti non sono comandi e non implicano obbedienza.

La visione dell'utopia è costruzione di un'ontologia politica alimentata dalla vicenda dell'Olanda repubblicana, come ha mostrato Antonio Negri, e dalla vicenda personale del filosofo espulso dalla comunità ebraica di Amsterdam. Ma secondo Negri, Spinoza e lo spinozismo devono rimanere separati e la distanza tra l'epoca della rivoluzione capitalista nelle ex-Province Unite e l'ideologia totale della restaurazione orangista segna la differenza storica tra l'anomalia politica olandese e la sovranità nella forma dell'assolutismo monarchico.

Spinoza sarà apprezzato per sé solo alla fine del XIX secolo, mentre lo spinozismo lungo i secoli successivi al “secolo d'oro” olandese produrrà il miracolo del mercato e lo scambio come valore e come comando. La rivoluzione borghese assume lo spinozismo cioè l'individuo, la libertà, il lavoro, il valore come totalità del mondo da ordinare. L'effetto di questa operazione di tecnologia politica sarà la duplicazione del mondo nella sua immagine giuridica; senza questa rivoluzione ideologica è difficile “pensare alla dittatura giuridica e politica del giacobinismo”.

Mentre in Spinoza il reale è pienezza d'essere che non si fa dialettica, la realtà dispone gerarchie, discipline e atti politici che legano sicurezza, territorio e popolazione. Mentre la filosofia politica istaura il comando come ideologia e come strategia dello Stato, in Spinoza, ha scritto Alexandre Matheron, “tutto è riassorbito nella superficie”. Panteismo. La verticale del rapporto comando-obbedienza è assorbita nella Sostanza al cui interno sono i modi dell'estensione e del pensiero.

Per un breve momento ragione e fede si identificano. Ma perché, ha scritto Negri, “non accettare la felicità di questa identità...la sincerità della qualificazione ‘cristiana’ applicata al panteismo e al suo entusiasmo fondativo?”.

Così la teoria politica dell’assolutismo, della volontà generale e dello stato cede, non senza conflitto, all’anomalia filosofico-politica, anomalia che è produzione di società e crisi della prima società di scambio e di mercato.

Se la conoscenza di primo genere è consapevolezza che identifica le nostre passioni con le idee confuse, dal momento che non abbiamo idee adeguate delle cause che suscitano passioni nel corpo, la scienza dell’ignoranza ci libera; se la conoscenza di secondo genere è la scienza matematica studiata quanto basta per conoscere estensione e movimento ed è scienza che cura dalla superstizione e dalla colpevolezza; la conoscenza di terzo genere è il sapere della infinita libera necessità del tutto. La Sostanza, la Natura, Dio, è evento. Non itinerario in Dio ma ciò che si è in Dio. Libertà e beatitudine in questo essere consistono.