

LA VITA CHE VIVE

di

Emanuele Dattilo

Emanuele Dattilo, *La vita che vive*, Neri Pozza editore, 2022

Estratto

1

Nella quarta parte dell'Etica di Spinoza, si trova una frase che è divenuta tra le più celebri del trattato: «L'uomo libero non pensa a niente meno che alla morte, e la sua sapienza è meditazione non della morte, ma della vita» (proposizione LXVII). Nella dimostrazione che immediatamente segue, Spinoza dice: «L'uomo libero, cioè l'uomo che vive secondo il solo dettame della ragione, non è guidato dalla Paura della morte [*mortis Metu*] (per la prop. 63 di questa parte), ma desidera direttamente il bene (per il coroll. della medesima prop.¹), cioè (per la prop. 24 di questa parte²) desidera agire, vivere, conservare il suo essere secondo il principio della ricerca del proprio utile; e perciò a nulla pensa meno che alla morte, ma la sua sapienza è una meditazione della vita». Occorre, qui, soffermarsi su ogni parola. Notiamo anzitutto come l'uomo libero non sia «condotto» [*ducitur*] dalla paura, ma «desidera direttamente» [*directe cupit*] il bene. Che cosa significa «desiderare direttamente il bene»? In che cosa si differenzia questa capacità dall'«essere condotti»? Da questa idea spinoziana dipende la comprensione dell'integralità del suo sistema. Notiamo anzitutto la differenza tra questi due atteggiamenti: la paura della morte e il desiderio di conservare il proprio essere. Questa possibilità viene identificata, qui, con la capacità di desiderare direttamente il bene. Per quanto le due azioni sembrerebbero, a prima vista, identificarsi (fuggiamo la morte perché desideriamo conservarci, e desideriamo conservarci fuggendo la morte) in questa differenza si gioca niente di meno che quella che Spinoza chiama *libertà*.

Essere liberi –è il senso di tutta l'etica– non significa assolutamente avere la possibilità di fare ciò che si vuole, autodeterminarsi secondo il proprio arbitrio o desiderio. L'etica e la libertà non hanno nulla a che fare con la volontà, con la responsabilità verso certe azioni, giuste o sbagliate, ma piuttosto con la conoscenza e la possibilità di conoscere. Noi siamo, in ogni situazione, sempre, innanzitutto, liberi di conoscere. Conoscere che cosa? La conoscenza etica si risolve nella capacità di intendere, ogni volta, ciò che ci muove. Non verso dove andiamo, o verso che cosa tende una nostra azione – che sono, spesso, rappresentazioni incerte e sfumate, idealizzate – ma dove nasce e da dove proviene, in noi, ciò che ogni volta facciamo. Senza questa capacità di intendere, ogni sforzo etico è vano. Siamo abituati, generalmente, a considerare il tenore morale delle azioni a seconda del loro frutto, da ciò che generano o da ciò verso cui tendono, al di là della natura del soggetto che agisce. Il movente è sempre identificato con il fine delle nostre azioni, o peggio, con dei valori astratti, dei principi molto vaghi di giustizia che presiederebbero a certi gesti.

Nell'Etica Spinoza propone un'altra strada, senz'altro più impervia, in cui non sono affatto centrali le azioni e i loro frutti, né alcun tipo di valore o concezione del mondo a cui bisognerebbe conformarsi, ma

¹ Parte IV, Proposizione LXIII: «Chi è guidato dalla Paura e fa il bene per evitare il male, non è guidato dalla ragione». Corollario: «Mediante la Cupidità che nasce dalla ragione, noi direttamente seguiamo il bene, e indirettamente fuggiamo il male».

² «Agire assolutamente per virtù non è altro in noi che agire, vivere, conservare il proprio essere (queste tre cose significano la medesima cosa) sotto la guida della ragione, e ciò sul fondamento della ricerca del proprio utile».

è decisiva piuttosto la scaturigine di ogni singola azione, il livello di trasparenza tra ciò che facciamo e ciò che siamo. La conoscenza è un genere di trasparenza. Conoscere non vuol dire acquisire una serie di nozioni o possedere un oggetto conosciuto, quasi fosse un deposito, ma significa eliminare l'opacità che separa un soggetto dalle proprie azioni. L'etica, così, non si lega tanto al fare o all'agire, ma all'essere – e questo *essere*, tuttavia, non è stabile e fisso, secondo l'accezione irrigidita del linguaggio comune, bensì è ogni volta diverso in relazione alla capacità che abbiamo di conoscere. Il momento in cui la fluidità naturale della vita si cristallizza in alcune azioni particolari, nel momento in cui compaiono le azioni buone e cattive, i soggetti virtuosi e i criminali, lì è già avvenuto un decadimento da questa più fondamentale dimensione etica, che ha al suo centro il rapporto tra come si è e come si conosce, e non tra un soggetto e un'azione. Finché c'è trasparenza, non vi sono "azioni" – ossia, non compare una sfera dell'agire separata. Che differenza c'è, dunque, tra essere mossi dalla paura di morire e desiderare direttamente il bene?

2

Non dobbiamo immaginare la ragione, sotto il cui dettame – per usare l'espressione di Spinoza, qui forse non molto felice – vive l'uomo libero, come un arbitro distaccato dalle passioni, contrapposto a esse. Il fondamento della ragione è, a sua volta, una *cupidità*, un desiderio, ma più originario di ogni altra passione e sentimento; è, anzi, proprio il desiderio più elementare che abbiamo, quello tradizionalmente più biasimato dalla morale cristiana: *il desiderio del nostro utile*. La ragione trae la sua forza e la sua autorevolezza etica, per noi, dal fatto di radicarsi in questo desiderio più originario, e non dal fatto di essere autonoma e distaccata dai desideri. Una razionalità che non trovi il fondamento in questa cupidità elementare della natura – una razionalità, cioè, che non abbia origine nella natura – non avrebbe nessun tenore etico, non sarebbe che un'immaginazione moralistica priva di fondamento. Il moralismo è, potremmo dire, solo una certa avversione nei confronti della natura, il tentativo di pensare la ragione *ex nihilo*, senza natura (da qui la sua vicinanza con la teologia). Ma che cosa significa "il proprio utile" una volta che si sia eliminato quello che Spinoza ritiene il più grande pregiudizio umano, l'idea di fine e di *tèlos*? Che cos'è un utile che non è un obiettivo, non è un fine, non è nulla che possa essere acquisito?

Spinoza ha dato, a questa cupidità un nome celebre quanto difficile da tradurre, che lasceremo pertanto nel suo originale latino: *conatus*. Che cos'è il *conatus*? Nella Parte III dell'Etica, Proposizione VII, è scritto: «Il *conatus*, col quale ciascuna cosa tende a perseverare nel suo essere, non è altro che l'essenza attuale della cosa stessa [*ipsa rei essentiam actualem*]». Ogni cosa, apparentemente, possiede *conatus*. Non solamente gli uomini, ma anche gli animali, le piante, ogni cosa che vive e che semplicemente è. Non solo le cose estese, le realtà sensibili, ma anche i pensieri, la mente. È impossibile ripercorrere, qui, la storia di questa nozione, che viene tradizionalmente fatta risalire agli stoici ma che è presente, in forme diverse, anche in Aristotele. Prima di Spinoza, è stata chiamata *philautia*, o *appetitus sese conservandi*, ed è stata riconosciuta come la prima pulsione del vivente. Tutto ciò che vive, finché vive, desidera mantenere il proprio stato e conservarsi in esso. Significa forse questo «attuale»? La vita sarebbe, così, l'arte di opporre resistenza a tutto ciò che la minaccia e la consuma, l'insieme delle tecniche che resistono alla morte.

Come vedremo, tuttavia, l'idea di *conatus* implica qualcosa di più della semplice *philautia*, qualcosa che non è mai separato dalla vita biologica ma non è assolutamente riducibile a essa: l'*essenza*. Spinoza significativamente non parla mai, definendo il *conatus*, della conservazione della «propria vita», ma del «proprio essere». Qual è la differenza tra conservare la propria vita e conservare il proprio essere?

«Vivere è un atto, e le sue lettere non hanno che il senso del delirio di un maggiolino rovesciato. Vita uguale azione di succhiare del sé futuro mediante il sifone ombelicale: percepire, cioè essere modificato, risospinto, rovesciato come un guanto parziale; essere inoltre percepito, cioè modificare, stendere tentacolarmente il proprio corno ameboide. Perché e dunque si sa che *i contrari sono identici* [...] Vivere:

discontinuo, impressionismo in serie [...] Di conseguenza: quando l'Essere diventa il Vivere, il Continuo diventa il Discontinuo, l'Essere sillogisticamente il Non-Essere. Vivere = cessare di Esistere. Vivere, ricordiamolo, va inteso come vita di relazione, vita nella cassa di chitarra del tempo che lo plasma; Essere, vita in sé, senza queste forme anortopediche. Vivere è il carnevale dell'Essere». Così Alfred Jarry risolveva – nell'unico modo efficace, ossia *patafisicamente* – le aporie centenarie tra essere e vivere, ossia tra l'essenza e la vita, tra il continuo e il discontinuo.

Eppure resta una differenza, che tutti conosciamo, tra il semplice fatto di vivere e la sensazione, pulsante e discontinua, di *essere vivi*. Da che cosa si riconosce *la vita che vive*? Al contrario di come generalmente si intende, la sensazione di essere vivi è il fondamento della felicità. La felicità non è, cioè, qualcosa che si raggiunga attraverso un sentiero, o attraverso il superamento di alcune figure tenebrose –nonostante uno dei nostri istinti più radicati voglia sempre convincerci che bisogna *escludere* qualcosa per essere felici. Piuttosto, è qualcosa di già presente in noi, qualcosa che ci è più vicino della nostra vena giugulare, come è detto di Allah nel Corano. Perché, allora, ci appare in modo discontinuo, intermittente?

3

La parola *conatus*, e il verbo *conari*, non hanno in origine assolutamente a che fare con lo *sforzo* e con lo *sforzarsi*, come vengono normalmente tradotti. Sembra che in principio il verbo *conari* indicasse, come affermano Ernout e Meillet (*Dictionnaire etymologique de la langue latine*, p.139), l'atto di «se mettre en marche», mettersi in cammino, e poi successivamente «entreprendre, essayer», senza il necessario collegamento con l'idea di uno sforzo. Non è un caso che poi la parola sia stata ripresa, da Hobbes e poi da Spinoza, anche nel senso di movimento fisico: una tensione originaria, il momento impercettibile in cui inizia un movimento. L'etimologia della parola è incerta, ma come Ernout e Meillet sospettano, dev'essere stata la prossimità con il verbo *conitor*, che significa appunto *sforzarsi*, ad avere influenzato il significato di *conor*. Nelle grammatiche latine, viene chiamato «valore conativo» dei verbi (ad esempio nel presente o nell'imperfetto), quando si vuole sottolineare non l'azione stessa, ma il tentativo o il desiderio di un'azione, al di là del suo compimento effettivo. Il *conatus* è un *tendere*, una tensione iniziale, e in questo senso può essere forse avvicinato al *tonos* stoico, a quella tensione che percorre musicalmente l'essere e che fa sì che il rapporto tra noi e il mondo sia, anzitutto, un'operazione di intonazione. Come diceva lo stoico Cleante: «la tensione che è nell'essenza di tutte le cose, non si allenta mai». È grazie a questa tensione, poiché le cose sono *tese* come una corda di violino, che possono comunicare, cospirare nel cosmo.

C'è una parola che, in sanscrito, presenta difficoltà molto simili, e ha un campo semantico molto affine a quello del *conatus*: *udiyama*, parola fondamentale nel lessico filosofico indiano, utilizzata in particolare modo dalle scuole Krama e Trika, nel medioevo. Che cos'è *udiyama*, e che cosa significa – come affermano gli Śivasūtra – che «Bhairava [una delle immagini di Śiva, del divino] è *udiyama*»? I due più autorevoli traduttori degli Śivasūtra in lingue europee, Raniero Gnoli e Raffaele Torella, traducono rispettivamente «sforzo» e «slancio». Stchoupak-Nitti-Renou traducono, nel loro dizionario sanscrito-francese, sia «efforce» che «l'acte d'entreprendre». Böthlingk e Roth, in quella che è forse delle più grandi imprese della lessicografia ottocentesca, traducono *Anstrengung*, sforzo. *Ud-* è il preverbo, in sanscrito, che indica il movimento verso l'alto, mentre *yam* è una radice verbale che significa espandere, sollevare, controllare. *Udiyama* indicherebbe originariamente, dunque, una tensione verso l'alto ma anche, nella scuola Krama, «il primissimo momento di ogni esperienza cognitiva o emozionale, in cui tutto il successivo sviluppo è già compreso allo stato potenziale» (Torella, *Aforismi di Śiva*, p. 112). La nostra idea di sforzo sembra definire in modo assolutamente insufficiente questo principio. Perfino quando, successivamente, nel secondo capitolo, l'autore degli Śivasūtra utilizza proprio la parola che indica un effettivo «sforzo» (*prayatna*), affermando che «Il realizzatore è lo sforzo», il commentatore più autorevole di questo testo, Ksemaraja, afferma che questo sforzo è *akṛtaka*, non-prodotto, ossia spontaneo. Che cos'è uno sforzo spontaneo, uno sforzo che non sia prodotto e che non abbia, dunque, un soggetto che lo sforza?



Bisogna distinguere bene l'idea di *conatus* tanto dall'idea di uno sforzo coercitivo, affaticato di esistere, tanto dall'idea di una libera volontà, che si esercita senza costrizioni. Abbandonate queste due contrapposte superstizioni morali – la schiavitù di chi è costretto da necessità, e la libertà di chi è sovrano su se stesso – si può intendere veramente che cosa sia il *conatus* e il suo rapporto più intimo con la dimensione che chiamiamo etica.