

Gilles Deleuze

ombre corte | testi



Cosa può un corpo?

Lezioni su Spinoza

Deleuze ha avuto con Spinoza un rapporto appassionato. Gli ha dedicato pagine intense, dalle quali traspaiono la bellezza e le difficoltà che spesso hanno gli incontri inusuali, quelli che fanno intraprendere strade sconosciute e indicano modi nuovi di vedere le cose.

Tutta l'opera di Deleuze è attraversata da una tensione febbrile, e spesso si viene spiazzati dagli scarti fulminei di un pensiero che si spinge sempre oltre. Quando Deleuze si occupa di Spinoza, questo effetto di disorientamento è ancora più forte. Quello che ci troviamo di fronte, infatti, non è più l'autore che siamo abituati a conoscere attraverso una lunga tradizione interpretativa. Un'intera costellazione concettuale, che pure ci orientava, salta, aprendoci nuovi e imprevedibili orizzonti.

Il volume presenta le lezioni su Spinoza pronunciate da Deleuze all'Università di Vincennes tra il novembre del 1980 e il marzo del 1981. La riflessione critica sul filosofo olandese è stata sempre fondamentale nello sviluppo dell'opera di Deleuze, un riferimento costante che ne ha accompagnato e segnato l'intera produzione.

Questi seminari ci offrono perciò la stupenda opportunità di entrare nel laboratorio filosofico di Deleuze, di osservare in presa diretta come, attraverso il lavoro di smontaggio e rimontaggio compiuto sui principali concetti spinoziani, egli giunga progressivamente a codificare le categorie che hanno fatto del suo pensiero un "unico" nel panorama filosofico contemporaneo. E il compito che si assume Aldo Pardi nella sua prefazione è di darne conto seguendone le straordinarie articolazioni.

Gilles Deleuze (1925-1995) è stato uno dei maggiori filosofi del Novecento. Tra i suoi numerosi lavori: *Nietzsche e la filosofia* (1962), *Spinoza e il problema dell'espressione* (1968), *Differenza e ripetizione* (1968), *Logica del senso* (1969), *Francis Bacon. Logica della sensazione* (1981), *Spinoza. Filosofia pratica* (1985); con Félix Guattari: *L'anti-Edipo* (1972), *Mille piani* (1980), *Che cos'è la filosofia?* (1991). E per i nostri tipi *Conversazioni* (con Claire Parnet) e la nuova edizione di *Macchine desideranti* (con Félix Guattari).

Gilles Deleuze

Cosa può un corpo?

Lezioni su Spinoza

Prefazione e cura di Aldo Pardi

Traduzione dal francese di Aldo Pardi

Prima edizione : ottobre 2007

Terza edizione: giugno 2013

© **ombre corte**

via Alessandro Poerio, 9 - 37124 Verona

Tel./fax: 045 8301735; e-mail: info@ombrecorte.it

www.ombrecorte.it

Immagine di copertina:

Progetto grafico copertina e impaginazione: **ombre corte**

ISBN 978-88-95366-65-4

Indice

	7 Prefazione <i>di Aldo Pardi</i>
42	<i>Nota editoriale</i>
43	Lezione introduttiva (24.1.1978)
67	Prima lezione (25.11.1980)
77	Seconda lezione (2.12.1980)
83	Terza lezione (9.12.1980)
91	Quarta lezione (12.12.1980)
101	Quinta lezione (13.1.1981)
109	Sesta lezione (20.1.1981)
133	Settima lezione (17.2.1981)
149	Ottava lezione (10.3.1981)
171	Nona lezione (17.3.1981)
205	Decima lezione (24.3.1981)

Prefazione

di Aldo Pardi

Un nuovo Spinoza

Deleuze ha avuto con Spinoza un rapporto appassionato. Gli ha dedicato pagine dense, concentrate. Vi traspare la bellezza intensa e difficile che hanno gli incontri inusuali, quelli che fanno battere strade sconosciute e indicano modi nuovi di vedere le cose.

Tutta l'opera di Deleuze è attraversata dall'esigenza di andare "un passo più in là". Vi serpeggia una tensione febbrile, spesso si viene spiazzati dagli scarti fulminei di un pensiero che si lancia sempre *oltre*. Quando si occupa di Spinoza, l'effetto di disorientamento è particolarmente forte. Non è lo Spinoza che siamo abituati a conoscere. Dove sono i soliti concetti, quelli che una lunga tradizione interpretativa ci ha consegnato? La loro collocazione definita, scontata, canonica, che pure ci *orientava*, è saltata. Non siamo più al riparo dei consueti "luoghi" spinoziani.

Lungi dall'eseguire un semplice lavoro interpretativo su Spinoza, Deleuze cerca un confronto diretto, *critico*, con lui: primo effetto di spaesamento; ma rimanendo dalla stessa parte della barricata, il che vuol dire, suppergiù, dividerne il progetto strategico e combattere gli stessi nemici, quelli che si sono battuti contro Spinoza con il fioretto (come Leibniz¹), o con la spada (come molti filosofi della religione), a volte stravolgendone i concetti, molto spesso sottoponendoli ad un fuoco di fila di invettive e denigrazioni. Le immagini ideologiche e mummificate si sgretolano pezzo a pezzo, lentamente emerge uno Spinoza di carne e sangue. Deleuze gli è rimasto legato per tutta la vita: ci invita a guardarlo negli occhi insieme a lui.

Cosa significa? Significa sentire Spinoza come un problema filosofico². Portarsi a livello della sua problematica e rimanervi. Spi-

noza rappresenta una cesura epocale: con lui, la potenza delle forze storiche diviene *il fatto teorico*. Il pensiero stesso si muta in *esperienza*, movimento concreto, attuale, che si proietta nello stesso tempo oltre l'attualità. Spinoza è uno snodo imprescindibile per chi voglia realizzare nel presente un futuro denso di avvenire: un inesauribile stimolo di libertà *nel comune*.

Al pari di Nietzsche, Spinoza è un personaggio concettuale, un "intercessore", come dice lui. È una presenza vivente che agisce *nel pensiero di Deleuze*. Sia Nietzsche che Spinoza, con accenti diversi, hanno cercato la spinta progressiva, produttiva e socializzante dell'immanenza⁴: il moto degli enti, singolarità irriducibili e pure accomunate, la sua forza aggregante, la sua circolazione collettiva.

Non sono gli unici personaggi concettuali⁵ che animano il teatro filosofico di Deleuze. Ma nessuno ha il loro valore. Leibniz, Hume e Kant, ad esempio, possono essere considerati un'unica maschera tricefala dal nome: "critica del soggetto". La sceneggiatura di Deleuze sembra divisa in due parti: analizzare i meccanismi interni della soggettività, il suo funzionamento; poi, disgregarla e mostrarne la natura scissa tra un'azione costitutiva ed un'altra che potremmo definire *estatica*. Il soggetto è una macchina temporale che *supporta* sistemi efficienti, e soprattutto ordinati, di pratiche e di ideologie. Realizza processi costituenti di sintesi identitaria, lavorando continuamente materiali che reperisce all'esterno. Ha bisogno dunque di sopravanzare le cose, di proiettarsi al di là di esse, di ridislocare le sue strutture. La cesura ne è il vero motore. L'abitudine e l'immaginazione, la piega dei compostibili che si raccoglie nella monade, la sintesi trascendentale, mostrano tutte come il soggetto, dietro la sua apparente monoliticità, sia in realtà prodotto, effetto dello scuotimento tellurico di fratture interne.

Spinoza e Nietzsche allestiscono un'altra scena. Quale commedia rappresentano? *Fare dell'immanenza il fulcro di una filosofia dell'espressione*. Il palco si illumina, il sipario si solleva. Il senso di disorientamento si attenua. Di più, cominciamo a pensare *con Spinoza*⁶. Restiamo nell'immanenza del suo testo, ci lasciamo trasportare da esso, ne seguiamo le evoluzioni: "Numerosi commentatori hanno amato tanto Spinoza da evocare un vento quando parlano di lui. E, infatti, non vi è altro paragone se non col vento"⁷. Metodo rigorosamente e massimamente spinoziano, tra l'altro: accediamo ad un'esperienza di pensiero dall'interno, non prevaricandone la lettera⁸.

Deleuze segue il solco di una corrente interpretativa emersa in Francia alla fine degli anni Cinquanta del Novecento. Grazie ad essa, al suo inedito strumentario concettuale, cominciava ad emergere uno Spinoza diverso. Era aperta la strada a nuove ipotesi di lettura, ma anche ad una nuova "politica" delle interpretazioni di Spinoza. La sua "gestione" come paladino del pensiero laico e "liberale" era avvertita ormai come insufficiente: cominciava a trasparire lo Spinoza pensatore rivoluzionario, l'autore di una filosofia che univa, sotto il segno del diritto, trasformazione sociale e abolizione del dominio. Spinoza diveniva "fatto politico".

Due in particolare sono i riferimenti di Deleuze: M. Gueroult⁹ (verso cui pure in queste lezioni ha spunti polemici), e F. Alquié¹⁰. In un testo del 1969¹¹ Deleuze sottolinea la discontinuità rappresentata dagli studi di Gueroult:

M. Gueroult a renouvelé l'histoire de la philosophie par une méthode structurale-génétique, qu'il avait élaborée bien avant que le structuralisme s'imposât dans d'autres domaines. Une structure y est définie par un ordre de raisons, les raisons étant les éléments différentiel et générateurs du système correspondant, véritable philosophèmes qui n'existent que dans leurs rapports les uns avec les autres¹².

Ossia? In che consisteva questo nuovo metodo "strutturale"? Semplicemente nel seguire passo passo, senza sovrapposizioni indebite, l'ordine concettuale, il percorso teorico di Spinoza. Nel caso dell'*Etica*¹³, significa seguirne l'andamento e rispettarne i passaggi. Il metodo geometrico fa dell'*Etica* un'unica dinamica (con le sue diverse stesure), l'articolazione complessa di un unico gesto filosofico¹⁴: indicare uno scarto, un movimento dall'ordine alla liberazione¹⁵. Viene così del tutto esclusa la possibilità che vi si possano riscontrare diversi livelli, prospettive teoriche differenti o addirittura contrapposte. Grazie al metodo geometrico, tale progetto diviene necessario, inesorabilmente vero. Lo Spinoza freddo costruttore di sistemi esce di scena. Fa il suo ingresso il rigoroso artigiano-artista dell'emancipazione.

Nessuna rappresentazione trascendente stringe in pugno la realtà del reale. È cancellata la frontiera tra sussistenza e contingenza. Non c'è alcun *ens simplicissimum*, e dall'altra parte l'ente: solo *un'univoca*, infinita, universale realtà. Cosa le conferisce tale statuto? Nulla se non la realtà stessa. L'univocità stessa della sostanza, la sua unicità e indivisibilità, la sua piena ed assoluta attua-

lità, impediscono qualunque scotomizzazione. La realtà è una e in atto:

On distingue donc les éléments structuraux réellement distincts, et la condition sous la quelle ils composent une structure qui fonctionne dans son ensemble, où tout marche de pair et où la distinction réelle va être gage de correspondance formelle et d'identité ontologique¹⁶.

La sostanza è con-presenza di tutti gli enti, piano orizzontale infinito. Gueroult specifica: la sostanza è assolutamente reale, non assolutamente semplice. La sostanza è infinita produzione di esistenze singolari. La produzione è l'essere stesso della sostanza, ed è *immanente*. Ciò che è prodotto non è altro, ma rimane una sua parte costitutiva.

La sostanza non è un levigato principio astratto. Non è una forma priva di contenuto, è l'istanza che esiste incondizionatamente *per produrre* contenuti. Infiniti attributi ne costituiscono l'essenza. Gli attributi sono fattori di produzione e differenziazione: *mettono al lavoro* la sostanza e *producono* differenziazione. Gli attributi si articolano in infiniti modi *differenti* e *singolari*. Tutto ciò che esiste, è una produzione singolare, un modo: gli attributi rendono la sostanza universalità complessa, infinita stratificazione di infinite conformazioni singolari. La sostanza è per essenza produzione di singolarità.

Gli attributi sono diversi gli uni dagli altri, ed estrinseci gli uni rispetto agli altri¹⁷. *Estrinseci*, perché non intrattengono tra loro alcun rapporto formale o causale. Nessun attributo ha una capacità d'essere maggiore degli altri, il piano della sostanza è e resta orizzontale. *Diversi*, perché le loro qualità sono irriducibili le une rispetto alle altre. La sostanza è differenza virtuale e differenziazione attuale. Nulla rimane al di fuori della realtà della sostanza, ed al suo interno tutto diviene. La sostanza è costruzione infinita, assoluta e incondizionata capacità *affettiva*.

La sostanza è dunque *potenza*. La potenza ne rappresenta la natura effettuale. La sostanza non esiste se non nei suoi effetti, nel dispiegamento dei rapporti tra modi. La ragione d'essere degli enti è l'essenza di Dio, ossia la serie infinita delle loro azioni e reazioni, la virtualità attuale della loro azione collettiva, la loro *potenza sociale*. La sostanza è un'esperienza *dinamica* e affettiva, un'azione di rivoluzione e costruzione ad un tempo. Pensiero e materia vi perdono ogni connotazione formale per divenire un unico processo di affermazione d'esistenza¹⁸.

La sostanza è potenza perché è *causa sui*¹⁹. Spinoza sottopone la nozione scolastica di causa, che ancora influenzava persino Descartes, a una profonda revisione. La potenza della sostanza si esplica attraverso infinite azioni causali. Ma esse non implicano alcuna scissione sul piano dell'essere. L'essere della causa è uguale a quello dell'effetto: tanta realtà ha l'uno quanto l'altro, ma essi non esistono al di fuori del rapporto che li unisce, e che provoca mutamenti in entrambi. La sostanza consiste dunque in infiniti effetti. L'azione causale ne è il movimento immanente: si esplica attraverso la sua stessa essenza, gli attributi, e nulla ne fuoriesce. La sostanza è infinitamente causata, conseguenza mobile di infinite azioni, all'interno di un universale piano di consistenza. La sostanza è proliferazione di molteplici, infinite, differenti *reciproche* azioni connettive.

Produzione incondizionata e infinito prodotto, nella sostanza "causa" e "potenza" coincidono. La sostanza non è potenza perché è fondamento degli enti, né è *causa sui* in quanto essere in sé. La sostanza è *potenza* perché è infinita capacità agente; *causa* perché è incondizionata potenza produttiva sociale. La sostanza è un fuoco che si propaga in infiniti focolai.

Gueroult ritiene dunque che Spinoza abbia seguito due precise direzioni di ricerca: l'immanenza e la relazione produttiva. La natura di Spinoza è un movimento incessante di variazione, un travaglio che germina formazioni modali. I modi vengono dunque ad avere una centralità come mai prima. La sostanza è nulla senza i modi. I modi sono l'attualità agente della sostanza. Ne sanciscono l'assoluta realtà. La potenza della sostanza *si esprime* nei modi. I modi, lungi dal ricevere un semplice accesso all'esistenza, divengono *tutti* titolari di potenza. Acquisiscono uno statuto di *diritto*²⁰, un diritto assoluto d'esistenza pari all'assoluta realtà della sostanza:

[...] *les modes enveloppent les perfections dont ils dépendent sous les mêmes formes que celles qui constituent l'essence de la substance*. Le mode est en effet; mais si l'effet diffère de la cause en essence et en existence, il a du moins en commun avec la cause les formes qu'il enveloppe seulement dans son essence, tandis qu'elles constituent l'essence de la substance²¹.

Tutti gli esseri affermano la propria esistenza, sono potenza, *conatus*. Nella realtà di Spinoza la vita chiama la vita²², incessantemente, tensione produttiva e sociale, produttiva *perché* sociale. "Esistere" di per sé non ha alcun valore. Non ci sono altri mondi

cui aspirare, non ci sono ricompense individuali né salvezza. L'unico orizzonte di felicità possibile è il lavoro di costruzione del *comune*.

Deleuze, radicalizzando le intuizioni di Gueroult, sottolineerà la grande importanza della teoria dei modi in Spinoza²³. I modi non sono entità autosufficienti, reciprocamente indifferenti, sono effetti singolari di azioni singolari, dinamica transindividuale di una totalità transindividuale²⁴. Essi trascorrono da una costellazione all'altra. Un'onda travolgente continuamente rimette in gioco tutto in nuove stratificazioni. La potenza della sostanza è una circolazione ininterrotta, una fecondità inesauribile che attraversa tutto l'esistente proiettandolo avanti, verso nuove connessioni.

Cosa media il rapporto tra sostanza e modi? Le nozioni comuni. L'opera di Alquié ha dato un contributo fondamentale alla comprensione della loro funzione. La nozione *comune* è la tendenza dei modi a disporsi secondo costellazioni sociali. La nozione *comune*, quindi, più che cognizione è *esperienza*. La nozione *comune* è il processo di convergenza che precede ed accompagna le configurazioni modali. Un movimento si innesca: quanto più un corpo si rende disponibile ad esso, quanto più *satura* la propria potenza produttiva, tanto più stringerà legami. La conoscenza in Spinoza non è altro che circolazione affettiva: si ha conoscenza quando un modo reagisce ad un contatto. Perciò, più che un sapere, è la presa di un incontro.

Per Deleuze, completando la *genealogia* della sostanza²⁵, la nozione *comune* accentua ulteriormente il peso della relazione nel pensiero di Spinoza. Citando Alquié, dice: "Le nozioni comuni ci fanno conoscere l'ordine positivo della Natura, nel senso di ordine dei rapporti costitutivi o caratteristici in base ai quali i corpi convengono oppure si oppongono. Le leggi della Natura non paiono più dettami o divieti, ma si mostrano per quello che sono, cioè verità eterne, norme di composizione, regole di affermazione dei poteri"²⁶.

Deleuze segue il solco di questo "nuovo" Spinoza, disorientante e rivoluzionario. Sente che la sua lucida passione tende ad un rovesciamento più profondo, da fare non negli alti regni del pensiero, ma nella discendente vertigine della vita.

Che significa "ontologia"?

Spinoza è una presenza viva in Deleuze. Ovunque riecheggia i suoi concetti. Si pensi alla concezione assolutamente spinoziana di essenza che si trova in *Proust e i segni*²⁷, oppure alle qualità dell'immanenza, decostruzione della trascendenza ed espressione, in *Differenza e ripetizione*²⁸. Spinoza vive nelle pagine di Deleuze. È evidente come ne abbia profondamente introiettato non tanto e non solo le nozioni, quanto piuttosto la problematica profonda. *Deleuze ha lavorato con Spinoza*. Questo debito, spesso implicito, è fondamentale per coglierne l'evoluzione.

Deleuze scrive e si occupa costantemente di Spinoza (comprese le lezioni che presentiamo qui), ma accentuando via via l'interesse per parti diverse del suo pensiero. Il tenore della sua interpretazione è un ausilio per tentare di periodizzarne l'opera. A grandi linee e sommariamente, possiamo identificarvi due grandi "fasi": un primo periodo, durato almeno fino alla metà degli anni Settanta, dove è fondamentale il concetto di "differenza". Spinoza vi contribuisce con la sua critica della trascendenza e il concetto di distinzione non numerica e formale, idea chiave per un filosofo dell'immanenza e della differenziazione reale. Segue poi un'ulteriore passaggio, a mio parere inaugurato da *L'anti-Edipo*²⁹, caratterizzato dalla ricerca di un pensiero dell'"espressione". Questa volta, Spinoza è centrale per aver reso la materia movimento, traiettoria che oltrepassa gli stati-di-cose, velocità pura del "fuori"³⁰.

Certamente questa rimane una periodizzazione discutibile e tutta da verificare. Rimane acquisito che difficilmente un percorso intellettuale si svolge in modo lineare, e basti citare il fatto che la categoria di "espressione" appare per la prima volta proprio in *Spinoza e il problema dell'espressione*³¹, cioè sostanzialmente in un'opera giovanile. Ma lì non ha ancora acquisito il valore di progetto filosofico. Ha un ruolo derivato. I problemi dell'immanenza e della distinzione reale, cioè della *singularità differenziale*, vi hanno ben altra importanza.

Sia come sia, Deleuze ha senza dubbio utilizzato il metodo spinoziano di prendere i concetti portanti di una tradizione filosofica e di mutarli di segno, decostruendoli in modo radicale. Va in questo senso il lavoro di revisione critica cui sottopone la categoria di "ontologia".

L'ontologia è tradizionalmente la scienza del fondamento, delle

essenze o dei valori universalmente validi³². Proceede per analogia: i suoi oggetti sono scale simboliche. In questo modo, fonda e giustifica differenti ordini d'essere. L'ontologia definisce rapporti e gerarchie tra le cose. Deleuze la ritiene un codice da decifrare, il codice della trascendenza. È la trascendenza che diviene "sapere", l'epistemologia di un potere di ordinamento. Se la trascendenza è conformazione gerarchica dell'universo, l'ontologia ne è la sanzione nel concetto. "Essere", "essenza", "natura", "sostanza", "anima", "Dio", sono strumenti per ratificare un sistema di assoggettamento. L'ontologia è una *proiezione* della trascendenza". È una macchina per produrre e ri-produrre trascendenza *nella conoscenza*.

La trascendenza è attiva *prima* dei suoi effetti conoscitivi. Rimane *dietro* di essi, ne è la scena e lo sfondo. Così segna, tra le altre cose, il campo filosofico. Il pensiero vi nasce già sottomesso a un ufficio peculiare: essere un veicolo di separazione e gerarchizzazione. Hegel è colui che ha portato a compimento il dominio della trascendenza sulla realtà, rendendola *sistema*. Il cammino dialettico della Ragione è la marcia di conquista di un unico principio, lo Spirito³⁴.

Deleuze, come ha messo in evidenza M. Hardt³⁵, attacca le fonti da cui il pensiero della trascendenza trae ispirazione. La trascendenza è un dispositivo complesso che funziona grazie a tre forze motrici: la separatezza del piano trascendente, nella forma codificata da Platone; la totalità onnicomprensiva del principio, il cui riferimento teorico è l'emanatismo plotiniano; e il potere di sanzione normativa della forma-soggetto, apparato disciplinare costruito da Descartes.

Spinoza ha rivolto una critica serrata a tutte e tre. Le sue argomentazioni sono perciò imprescindibili. Deleuze ne fa largo uso, come appare chiaramente leggendone i testi. Nelle lezioni di Vincennes, però, si apprezza "dal vivo" tale lavoro critico. Il valore di queste lezioni consiste proprio nel fatto che ci fanno entrare nel laboratorio di Deleuze. Se ne può osservare la metodica applicazione, la cura nello smontaggio di meccanismi e nessi interni, la precisione chirurgica degli interventi, le difficoltà, i momenti di fermo e le ripartenze, ed insieme l'incessante composizione di un'*altra* prospettiva.

Il primo attacco è rivolto direttamente a Platone ed alla sua idea di livelli ontologici separati³⁶. L'essenza e l'esistenza fanno parte di ordini differenti. Nessun rapporto diretto esiste tra loro, l'una mas-

simamente esistente e vera, l'altra falsa e caduca. Gli enti partecipano delle essenze solo per analogia, come forme degradate della loro perfezione: "In ogni caso, le difficoltà sembrano avere un'unica ragione, cioè il fatto che Platone ricerchi il principio di partecipazione innanzitutto dal lato del partecipante. La partecipazione appare per lo più come una causalità che capita al partecipato dal di fuori, una violenza subita dal partecipato"³⁷. L'ontologia è l'operazione teorica che codifica tale differenza di valore. "Rammemorazione", la conoscenza è il ritornare costante della disposizione che assegna ad ogni ente il suo posto nella gerarchia degli esseri.

Un simile ruolo della conoscenza si giustifica solo rispetto ad un fondamento superiore che informi tutta la catena degli esseri: il "Bene", principio trascendente, è l'architrave su cui poggia la differenza di realtà e di valore³⁸. La scissione pone il suo marchio dappertutto³⁹. Ogni cosa ne porta il segno, divisa tra universale e particolare, finito e infinito, vero e falso. Argomentazioni che richiamano quelle di Heidegger sul ruolo avuto dai concetti platonici di *idea* e *verità* nello sviluppo della metafisica⁴⁰.

Spinoza mette in discussione il principio per far crollare la catena. Deleuze ripercorre il procedimento critico delle prime proposizioni dell'*Etica*⁴¹, ne illustra una ad una le argomentazioni. Il regime ontologico della trascendenza solleva una miriade di problemi, è un coacervo di inestricabili paralogismi. Come è possibile assegnare la qualità di "sostanze" alle cose? Come se ne può avere una conoscenza razionale, se se ne stravolge a tal punto il significato? "Eminenza" significa avere le stesse qualità del finito, solo al massimo grado? Ma, allora, questo non vuol dire che un essere assoluto ha qualità simili all'ente contingente? Come è possibile conciliare razionalmente l'infinità, l'universalità e l'assolutezza dell'essere (o dell'essenza) con la presenza dell'ente finito? Non ne viene limitato? Il principio trascendente è spodestato dalle stesse distinzioni di valore che impone. Mancando completamente il rapporto con gli enti, perde ogni reale presa su di essi. Le contorsioni del *Parmenide*⁴² illustrano bene l'agonia del principio, la fatua pretesa d'essere che rappresenta.

Anche per superare le involuzioni del platonismo, i neoplatonici affrontarono il problema della trascendenza da un altro punto di vista⁴³. Il principio è dappertutto. L'essere è un unico, infinito piano di complicazione ed esplicazione. L'essere si declina secondo la causa, ed è lo stesso tanto per la causa che per l'effetto. Diviene

un'azione con cui fluisce fuori di sé senza uscire mai da se stesso, un infinito processo di emanazione, l'*Uno*. L'Uno non è più un semplice modello, è *causa immanente*. Una causa che non si separa mai dai suoi effetti. In Aristotele⁴⁴ le quattro cause mantengono un ruolo di mediazione tra un livello di indistinzione sensibile (la materia) e un principio di individuazione formale, legando così inescindibilmente la trascendenza all'ente⁴⁵. Invece, nel neoplatonismo causa ed effetto coesistono come estensioni di *se stesso* e *entro* se stesso dell'unico principio. Il rapporto tra ente e principio non è più di semplice partecipazione, ma di *espressione*: il partecipante è l'espressione del partecipato. Il principio è la luce che rischiara tutto e tutto pervade, che riluce attraverso gli enti e di cui gli enti sono le illuminazioni.

Il neoplatonismo è una risposta all'insufficienza della soluzione platonica. Plotino rende omaggio a Platone, ma in realtà va da tutt'altra parte. Rovescia completamente l'ordine platonico. Non mette in discussione la trascendenza, ne sposta il campo d'azione dalla forma del principio alla logica del movimento espressivo. Cosa significa dunque "trascendente", ora? Il principio non ammette azioni di ritorno. L'emanazione è a senso unico, dall'Uno agli enti e non viceversa. Gli enti hanno la stessa sostanza dell'Uno, ma non la sua capacità agente. Ne sono solamente gli effetti: sono effettivamente l'Uno, ma nella modalità degradata e depotenziata di meri prodotti. Ne sono la declinazione "inferiore", il gradiente minimo d'esistenza. La distanza tra causa ed effetto si fa nuovamente incolmabile. In questo senso la separatezza rientra dal lato della causa e non dell'analogia: "Il principio interno alla partecipazione, dal lato del partecipato, deve essere necessariamente ricercato "al di là" o "al di sopra". Il principio che rende possibile la partecipazione non può infatti essere partecipato o partecipabile"⁴⁶.

L'azione causale del principio assicura l'unità dell'essere, ma implica una dissimetria *rispetto alla costituzione*: è l'Uno che pone gli enti, rimanendo distinto da essi, mentre l'ente finito non può essere altro che prodotto⁴⁷. Tra l'Uno e l'ente passa la stessa distanza che esiste tra movimento e stasi, tra attività e passività. L'ente finito è solo una debole eco dell'infinita produttività del principio.

La conoscenza in Plotino mantiene le stesse caratteristiche diairetiche, di visione essenziale, intuizione normativa ed ascesi, che aveva in Platone. Ancora una volta, la conoscenza è il sintomo rivelatore. Un principio trascendente è all'opera: è un'azione cono-

scitiva che dispone sfere d'essere separate, è un'azione conoscitiva che istituisce le gerarchie dei valori, è un'azione conoscitiva che distingue l'essere dal non essere.

Descartes raccoglie il testimone di Platone⁴⁸ ma apre uno scenario del tutto diverso. Conscio della importanza strategica della conoscenza, ne amplifica al massimo la funzione costitutiva: la conoscenza diviene la trascendenza stessa. Il fondamento risiede in una *costituzione formale*⁴⁹. La rappresentazione non è solo un'operazione epistemologica. Il pensiero è la realtà. Platone aveva considerato la conoscenza il frutto di un'azione causale di natura "fisica", esercitata su una parte dell'anima specificamente predisposta: le essenze sono "percepite". La conoscenza era dunque un ponte tra finito ed infinito, tra contingenza e realtà, dimensioni diverse e lontanissime ma pure accomunate da un generale carattere d'*esistenza*. Le essenze sono eminenti, ma esistono tanto quanto Eutifrone. In questo modo sono lavoro "fisico", uno scalpello che cessa la materia, dall'alto della sua forma.

Descartes muta completamente questo quadro. Tra gli oggetti conoscitivi, le essenze formali, e la realtà, non c'è più una semplice distinzione d'essere. La frontiera si allarga esponenzialmente. *Il finito non esiste*. La conoscenza lo abbandona definitivamente: la sua assoluta verità non ha più nulla a che fare con la vacuità del mondo. Il mondo è magma, non essere, un cattivo sogno, inconoscibile, incomprensibile e privo di valore. Il metodo cartesiano procede per purificazione: solo decontaminandosi dai rapporti con le cose si possono raggiungere le pure, nette espressioni algebriche del pensiero. Mai la funzione normativa della conoscenza era stata spinta ad un livello tale da non intrattenere più alcun rapporto con l'ente. Gli enti riacquistano un qualche statuto di esistenza solo *a posteriori*, effetto indiretto della cognizione d'essenza, e solo per analogia. Il mondo è un'equazione ad infinite incognite al cui procedimento può essere assegnata una parvenza (analogica) di verità, ma il cui risultato è del tutto irrazionale. Come dire che non è nulla, un calcolo sballato. La cosa stupefacente è che tale analogia non riguarda due esistenti, ma l'essere e il *non essere*. Questo spiega perché Dio sia concepibile ma non conoscibile. Infatti, l'intelletto umano, come ogni ente finito, rispecchia *nel metodo* l'universale natura formale di Dio, ma ne è assolutamente escluso *nel merito*. Finché l'uomo pensa (che per Descartes significa effettuare procedimenti logici ed avere un'intuizione razionale) accende una palli-

da candela da cui può intravedere alla lontana le geometriche architetture, la bellezza e linearità delle essenze. Quando non pensa di fatto non esiste.

Dio è l'assoluta universale sussistenza della forma logica. In questo senso è "principio" e "causa". La creazione divina non implica propriamente alcuna donazione d'essere. Non a caso, Spinoza contesta a Descartes la "facilità" della causa formale³⁰. La norma cartesiana è "facile", nel senso che possiede le qualità prime di una premessa universale. È il segno di un ordine indiscutibile ed indiscusso, di un imperio rigido e totalizzante. Dio è un'equazione, l'equazione-base: $x = 0$. È ripiegato sulla sua rigidità matematica, privo di qualunque dinamicità. È una schema algebrico, perfetto, compiuto, levigato: rappresenta la purezza della norma nella sua astrazione. È la legge che acquista valore solo per il fatto di esistere *in quanto "Legge"*.

Il Dio di Descartes è una figura vacua, distante da un mondo ir-reale, che non ama, che anzi svaluta ed opprime con la sua presenza.

Spinoza sostituisce al trittico eminenza/analogia/stasi, l'immanenza, la potenza e il divenire. La chiave è il primo punto, l'immanenza. La sostanza spinoziana è l'antitesi di ogni trascendenza³¹. La sostanza è una causa incondizionata, agente di infiniti rapporti tra enti³². È un continente mobile, perfetto in ogni sua parte, assoluto contesto del senso. Ogni sua componente ne è parte *imprescindibile* e necessaria³. La genealogia della sostanza sostituisce la dialettica tra modello e *analogon*, come quella tra causa formale e ente contingente. L'ontologia prende una nuova connotazione, dinamica e relazionale insieme³⁴. La sostanza è un unico, infinito piano di relazione costituito dalle costellazioni modali, sue figure-vettori. La sostanza non è altro dai suoi termini e tutti vi sono ontologicamente equivalenti, reciproca connessione tra uguali³⁵.

Tutte le prime definizioni e proposizioni tendono ad una cosa sola: la posizione d'immanenza³⁶. Certo, le definizioni hanno andamento nominale, almeno fino alla quinta. Eppure, anche questo carattere acquista una luce diversa. La definizione nominale diviene un'arma contro la logica dell'eminenza. Il tono assertivo delle definizioni è completato da quello *critico* delle proposizioni. Se si pone la differenza reale tra sostanze numericamente distinte, si moltiplicano i piani d'esistenza. Viene così meno l'universalità e perfezione del primo principio. Dal momento che l'esistenza numerica abbisogna di una causa specifica, si farebbe dipendere l'esistenza della

sostanza da un'altra causa, e una sostanza creata da un'altra sostanza non può essere assoluta. Ammettendo l'esistenza di diverse sostanze si metterebbe in discussione l'essere stesso. Le prove addotte per giustificare l'eminenza sono boomerang, riducono di fatto Dio a semplice ente creato. La sostanza è una, infinita, incondizionata, assoluta realtà. La sostanza è la totalità dell'esistente nell'atto stesso di esistere. Linea centripeta e centrifuga ad un tempo, è indivisibile, increata⁵⁷, priva di ogni contingenza⁵⁸. La sostanza è assoluta necessità. Nulla limita la sostanza, nulla ne impedisce il movimento. La sostanza è un'incondizionata affermazione d'essere.

Deleuze si sofferma a lungo sulle prime proposizioni dell'*Etica*. Ne sottolinea il valore di punto di non ritorno. La sostanza è una ed una sola. È la prima proposizione dell'*Etica*. Spinoza sembrerebbe dunque prendere le mosse da una sorta di intuizione essenziale, senza cercare ulteriori mediazioni. Prima di ogni cosa, il principio primo, secondo un codice canonico all'ontologia classica. E invece, Deleuze spiega che non è per niente così. Sembrerebbe di ragionare al più puro livello d'astrazione, e invece ci troviamo nel regno della più concreta realtà. Ben lungi dal collocarsi direttamente dal punto di vista della sostanza, Spinoza apre *attraverso l'ente* la strada alla sua produttività. Ci conduce ad essa riscrivendo sia le prove a posteriori che quelle a priori dell'esistenza di Dio⁵⁹.

La stupenda, abbacinante, immagine della potenza della sostanza è un salto mortale al di là di ogni tradizione filosofica. Non c'è esistenza se non entro ed attraverso la sostanza. Non c'è altra libertà che la sua incondizionata autonomia. Forse per questo, magari con troppa enfasi, nella sua decima lezione Deleuze dice che quella di Spinoza è l'unica ontologia mai esistita. Non scienza dell'essere, ma infinita affermazione d'essere. L'ontologia abbandona il piano della fondazione, e si muta in esperienza immanente.

Unendo alla sostanza il numero ne neghiamo l'esistenza. La distinzione numerica non è mai reale. Ma, d'altra parte, succedrebbe lo stesso anche rifiutandole qualsiasi articolazione. Una sostanza indifferenziata non avrebbe alcun movimento. Sarebbe dunque un non senso, un vuoto principio astratto in cui il nulla è uguale a nulla. La sostanza non è "fondamento". Non intrattiene rapporti di costituzione. Neanche per accumulo, come vorrebbe Hegel, quando postula il passaggio necessario dalla quantità alla qualità nella dialettica dell'essenza⁶⁰. Un rapporto di costituzione implica una scis-

sione che nega l'incondizionato carattere agente della sostanza. In un'affermazione assoluta d'esistenza non può costituirsi nulla, tutto scorre infinitamente nell'essere. La sostanza è una serie infinita di relazioni causali, di configurazioni differenti e differenziate. È infinita capacità produttiva, incondizionata *espressione*.

Che cosa significa dunque "espressione"? Deleuze lo spiega mettendo a confronto l'idea che ne ha Leibniz con quella di Spinoza⁶¹. Per Leibniz, l'espressione è un rapporto simbolico. Dio può creare potenzialmente infiniti mondi, ognuno costituito da infiniti rapporti tra materie. I mondi sono disposti gerarchicamente rispetto alla quantità di realtà che possiedono. Dio è il principio che assegna loro tale gradiente, che sceglie quale tra tutti i mondi è il più adatto ad affermarne la perfezione. La monade ne è lo specchio. La monade raccoglie il mondo e lo rischiarà alla luce della sua forza primitiva⁶², accoglie in un unico sguardo il mondo voluto da Dio, l'intero universo dei compostibili, il *simbolo* vivente della sapienza divina: il migliore dei mondi possibili. L'espressione serve Dio, e Dio rimane al di là di essa⁶³.

Spinoza, al contrario, rende l'espressione un movimento connettivo ed immanente. La sostanza si distende in infiniti, differenti rapporti, e non si distingue da essi⁶⁴. Nulla cade al di fuori della sostanza. L'espresso è la diretta articolazione di ciò che si esprime⁶⁵.

La sostanza si mobilita per stratificazione. È una trama segmentata da infinite qualità, gli attributi. Gli attributi sono distinti solo formalmente dalla sostanza, non numericamente⁶⁶: sono concepibili per sé⁶⁷, ma senza essere sostanze autonome. Nulla disgrega l'univocità della sostanza. Gli attributi sono ciò che ne esprime l'incondizionato dinamismo e l'intensità⁶⁸. Sono la fucina dove la sostanza si fonde in infinite coloriture, i contenuti qualitativi con cui si modula. Così, acquista spessore ma senza perdere realtà. Gli attributi sono gradi di variazione e gradienti intensivi, getti incensanti di qualità differenziali.

Gli attributi, anche se alcune interpretazioni ne hanno svalutato il ruolo⁶⁹, sono un elemento imprescindibile. Gli attributi non caratterizzano la sostanza in termini panteistici. Non sono distinzioni di ragione, né generi massimi. Sono un orizzonte di attività infinitamente differenziato. La sostanza agisce attraverso infiniti contenuti diversi. Pur conoscendone solo due, l'estensione ed il pensiero, ne sperimentiamo nel pensiero e nel corpo l'incontenibile produttività. Gli attributi sono verbi declinati all'infinito: muover-

si, fermarsi, pensare, sentire, ossia affettare ed essere affetti⁷⁰. La sostanza si mobilita grazie ad essi. L'attributo è insieme seme, gemma, e frutto.

Come funzionano gli attributi? Mediante le nozioni comuni. Esse agiscono tramite connessioni, sono un assemblaggio continuo di rapporti, insieme di insiemi⁷¹: "Il metodo di Spinoza non è né astratto né analogico. È un metodo formale, fondato sulla comunanza. Opera per nozioni comuni: infatti, tutta la teoria spinoziana delle nozioni comuni ha il suo principio proprio in questo statuto dell'attributo"⁷². La nozione *comune* è un rapporto causale⁷³. Con questo solitamente si intende una transizione lineare tra due enti di cui uno, la causa, induce variazioni nell'altro, l'effetto⁷⁴. Invece, la nozione *comune* è un'impressione reciproca, attuata vicendevolmente da più enti. È lo sfondo corale che risuona in una configurazione collettiva, il processo di confluenza che la genera. Nell'attributo dell'estensione le forme modali si originano grazie al moto ed alla quiete. Ma, a loro volta, il moto e la quiete nascono dall'interazione tra modi, ne sono il momento di convergenza. Grazie ad esso i modi trovano il punto di contatto, l'elemento condiviso da cui far scaturire le loro costellazioni. La nozione comune non è un dato conoscitivo, ma l'esperienza in corso di effettuazione del *comune*⁷⁵.

Gli attributi non potrebbero produrre nulla se non si articolassero nei modi⁷⁶. I modi sono l'*espresso* della sostanza. I modi sono entità relazionali, raccordo tra elementi differenti che esistono esclusivamente all'interno di rapporti. Sono costrutti complessi, singolari, ognuno distinto dall'altro ma pure connesso a tutti gli altri. I modi sono architetture: rappresentano il punto di equilibrio dinamico prodotto dai flussi connettivi che si incrociano nella infinita tessitura della sostanza, il frutto dell'azione delle nozioni comuni. Percorrere le evoluzioni modali, ricostruirne la logica di costruzione, la genealogia, permette di coglierne i percorsi, ciò cui esse tendono. L'attributo agisce mediante nozioni comuni, ossia mediante processi associativi il cui senso e la cui direzione sono scanditi dagli incontri cui danno vita. Tutto ciò può avvenire solo mettendo in contatto elementi esterni ma relati. Si genera così una rete infinita di morfologie, di configurazioni singolari, che provengono da connessioni e nello stesso tempo si dispongono verso altri incontri. Questi sono i modi. I modi sono la vita stessa delle nozioni comuni, la loro carne.

La triade della sostanza è completa, Deleuze ne ha circoscritto le coordinate, la topografia: ciò che si esprime, l'espressione e l'espresso. La sostanza è infinita qualità ma anche infinita differenza. Gli attributi non agiscono gli uni sugli altri. La sostanza è univoca ma differenziata, universo saturo di sfumature qualitative. Da ogni singolo attributo sorgono infiniti rapporti. Ogni serie scorre parallela alle altre. Tutte hanno ontologicamente lo stesso valore, pur essendo qualitativamente irriducibili. La sostanza è un piano assoluto di uguaglianza nella differenza. Nessun tipo di eminenza può avervi luogo. La sostanza è la reciproca eccedenza di ogni singola serie rispetto all'altra. Le serie⁷⁷ sono lavorate da rapporti, ne sono il circolo eterno, sempre percorso e sempre da ricominciare. Una sostanza non può mai cristallizzarsi in qualsivoglia stato. È incondizionata virtualità, vive nei contatti a venire, nell'eccedenza della sua fecondità. La sostanza è potenza di relazione. In lei tutto è connesso: è "affezione" ed è "affetta". Nessuna contingenza le può essere riferita. La sostanza non ammette alcuna privazione d'essere. È attuale, pur essendo del tutto virtuale. È infinita, ma non nel senso di una indefinita successione numerica. Le sue componenti sono singolari. È eterna, e nello stesso tempo è una costellazione di congiunture in corso di composizione. La sostanza è il futuro presente di infiniti rapporti⁷⁸.

Se le nozioni comuni ne esprimono la logica, le essenze ne rappresentano l'aspetto. La nozione comune è il *come* della relazione, l'essenza ne è il *che cosa*⁷⁹. Quindi ogni essenza è singolare e necessaria. Ogni relazione è necessariamente un'*ecceità*, un prodotto differenziale, distinta formalmente da tutte le altre. Tra essenze non ci può essere un rapporto diretto di fondazione. Nessun'essenza può donare l'essere ad un'altra. Altrimenti, si reintrodurrebbe di fatto una molteplicità di sostanze, il che è impossibile. Le essenze sono contigue, ma diverse. Interagiscono tra loro, ma senza che l'una o l'altra prevalga. Sono segmenti di serie infinite senza alcun inizio o fine. D'altra parte, essendo un'articolazione della sostanza, ogni essenza è necessaria.

Le essenze sono il *fatto d'insieme* degli attributi. Gli attributi si esprimono in insiemi infiniti di rapporti infiniti. Le essenze sono figure, costellazioni dinamiche con volto e corpo. Sono l'inconcluso avvento della relazione, la *potenza sociale* della sostanza⁸⁰, materie sensibili⁸¹. L'essenza non è una estrinseca regola a priori, ma il mobile equilibrio di un flusso relazionale, la molteplicità infinita di

punti di convergenza cui i modi incessantemente tendono⁸². L'essenza di Spinoza è altra cosa dalla legge. Non ne presenta i caratteri d'ingiunzione e d'astrazione, come ad esempio in Descartes. Ogni essenza è frutto di una infinita convergenza, e la sostanza è espressa dalla *totalità* delle essenze. Ogni essenza ne è solo una parte, un ramo intrecciato ad infiniti altri. Le essenze non avrebbero alcuna realtà se non fossero prese in tale turbine. Il dinamismo della sostanza le sorpassa, rilanciandole verso contatti inediti. L'essenza è moltiplicazione delle relazioni, la sostanza rapporto all'ennesima potenza⁸³.

Spinoza concilia due aspetti apparentemente inconciliabili: salvaguardare la necessità dell'essenza, introducendovi le venature prodotte dall'incontro. Ne fa una tendenza più che un modello, una danza più che una forma⁸⁴. L'essenza è un *limite*, un luogo cui tendono all'infinito infinite parti convergenti:

Non vi è alcuna contraddizione fra l'idea di parti ultime assolutamente semplici e il principio di una divisione infinita, a condizione che la divisione sia *attualmente infinita*. Dobbiamo pensare che l'attributo non sia solo una quantità intensiva, ma anche una quantità estensiva infinita. È questa quantità estensiva ad essere attualmente divisa in infinite parti estensive. Le parti sono parti estrinseche, che agiscono le une sulle altre dal di fuori e dal di fuori si distinguono. *Considerate insieme e nei loro rapporti reciproci, formano un universo infinitamente cangiante, corrispondente alla onnipotenza di Dio. Ma considerate dal punto di vista di un determinato rapporto, formano insieme infiniti più o meno grandi, corrispondenti a questo o quel grado di potenza, vale a dire a questa o quella essenza di modo*⁸⁵.

L'essenza modale è lo snodo espressivo senza cui ne va della sostanza stessa. In Spinoza, grazie alla costituzione affettiva e sensibile dell'essenza, la *storia* ha finalmente il centro della scena.

In questo passaggio risiede uno dei temi centrali delle *Lezioni*. Facendo riferimento alla teoria spinoziana dell'essenza, Deleuze mette in discussione l'immagine dell'ente come stato-di-cose. L'ente è eccedenza singolare, differenza della relazione. *Usando Spinoza*, Deleuze formula un concetto di realtà basato sulla produttività storica del senso più che sulla statica opacità della verità.

Deleuze scardina la stasi cercandone le crepe, il movimento che la erode dall'interno, la virtualità. Per Deleuze il virtuale è vita, intorno dell'affermazione del senso, *potenza*.

Potenza

Il binomio Spinoza-Nietzsche si costituisce sul terreno della potenza⁸⁶. In entrambi “potenza” significa *affermazione nella differenza*: la “Volontà di Potenza” di Nietzsche⁸⁷ è l’eterno ritorno di costellazioni singolari di *forze sensibili*, movimento non dialettico refrattario ad ogni processo di sintesi. Per Spinoza la potenza è l’attività sensibile della sostanza. I modi, che ne sono l’espressione, si spingono a vicenda come in un caleidoscopio.

“Potenza” non implica l’idea di creazione. Nulla si crea, poiché nulla manca alla sostanza. La sostanza è un insieme infinito di effetti. La potenza della sostanza sta proprio nel suo essere piegatura, flessione⁸⁸. “Potenza” è il “*tra*”, lo spazio aperto in cui una relazione appena costituita è sopravanzata da una in procinto di realizzarsi. La potenza è un colpo di dadi, una dinamica senza autore⁸⁹. Come dice Deleuze in *Spinoza e il problema dell’espressione*:

L’essenza della sostanza è potenza. Tale potenza assolutamente infinita di esistere implica una capacità di essere affetti in infiniti modi. Ma, questa volta, la capacità di essere affetti può essere colmata soltanto da affezioni attive. Come potrebbe infatti la sostanza assolutamente infinita avere una potenza di patire, dal momento che questa presuppone chiaramente una limitazione della potenza di agire? Essendo onnipotente in sé e per sé, la sostanza è necessariamente capace di infinite affezioni, ed è causa attiva di tutte le affezioni di cui è capace⁹⁰.

La potenza ha tre polarità: la relazione, la differenza, e la crisi. L’affermazione si dà solo nell’incontro. Una singola forza, una forza astratta, non afferma nulla. I modi si “avvertono”, si percepiscono, si sentono. Si imprimevano reciprocamente degli effetti: mutano⁹¹. Sono costellazioni sensibili, corpi materiali. Un modo è una stratificazione di senso, “corporeità”, entità metamorfica e arbore-scente, come la carne dei quadri di Bacon⁹², o le creature poliformi dei film di Lynch. La sostanza è un flusso di affetti collettivi, di incorporazioni. Deleuze ha lavorato tutta la vita sul valore filosofico della sensibilità del corpo, non un semplice ricettacolo, ma energia, attività, generazione comune del “sentire”.

La potenza è infinita capacità affettiva. Ogni affezione ne rappresenta un gradiente. La sostanza è un muro bianco segnato da mille sfumature. I modi non sono oggetti. Sono *forze*, dinamiche collettive di senso e *quantum* di differenza⁹³. La potenza è il grado di intensità vitale che ciascuna forza acquista in virtù delle relazio-

ni cui prende parte. È dunque una quantità *differenziale*, dettata dal confronto/incontro con altri modi. A seconda di chi contatta-no, i modi possono aumentare gradienti differenti di capacità costruttiva.

La sostanza è eterna sussistenza di un moto connettivo. In Spinoza tutto vive perché tutto si anima della potenza, tutto è potenza: "Le cose finite sono parti della potenza divina perché sono modi degli attributi di Dio. La 'riduzione' delle creature a modi, lungi dal toglier loro ogni potenza, mostra invece come una parte di potenza appartenga loro in proprio, in modo conforme alla loro essenza"⁹⁴. Proprio per questo, i modi sono forze *critiche*⁹⁵, passione del sentire, gioioso e creativo slancio verso nuovi incontri, eccedenza della relazione, decostruzione per la costruzione. La sostanza è il deserto, terra infinitamente tracciabile dagli incontri tra corpi ed eco di infinite voci.

La potenza non ha alcuna contingenza, non è soggetta alla dialettica tra presenza ed assenza: tra un ora (presente), e un non ancora o non più (futuro e passato). È *espressione* della sostanza: eterna necessaria composizione. La potenza è futuro in atto: c'è stata e c'è perché ci sarà⁹⁶. Nella successione presente degli istanti gli enti⁹⁷, isolati gli uni dagli altri, si disperdono. Non si dà più alcuna serie, il flusso connettivo della potenza è interrotto. Ristagna tra frammenti incomunicanti⁹⁸. È il futuro la dimensione temporale della sostanza. Il futuro è l'avvenire della variazione. La potenza non è *nel* tempo, *dura*: i modi sono l'*a venire* della relazione, sussistono nell'oltre-tempo, nel "fuori"⁹⁹. Il presente perde la sua centralità. Nel generale divenire, nessuna rappresentazione cristallizzata si incardina su più un "ora" fisso ed immobile¹⁰⁰.

La durata è l'eterna ripetizione che declina al futuro la relazione tra diversi: "Aïôn"¹⁰¹, come lo chiama Deleuze. La potenza è la cesura che rilancia il divenire, stratificando differenze¹⁰². La sostanza dura secondo due direzioni principali: il ritorno incessante della pienezza del suo essere, e l'eccedenza del suo incondizionato carattere agente. Per questo le sue espressioni sono *verbi*¹⁰³, verbi *all'infinito*¹⁰⁴. La sostanza è una curva tracciata verso il *comune*.

La potenza è vita che scorre incessante negli infiniti segmenti della sostanza. È realtà incontenibile: cammino nomade¹⁰⁵ dai percorsi ellittici e metamorfici. È ibridazione e divenire, compenetrazione dei corpi, impronta che si imprime l'uno con l'altro. La potenza è la forza creativa della sensibilità.

Divenire materia

Ogni cosa diviene per contatto. I modi si incontrano e mutano perturbandosi reciprocamente. Questi processi relazionali sono dunque gradienti affettivi. Nel modo umano, le affezioni prendono la forma di specifici segnali: gli *affetti*, la gioia e la tristezza¹⁰⁶.

“Provo della gioia”, “sento la tristezza”, avverto di essere un frammento di intensità: di vivere, qui ed ora, la produttività che coinvolge tutto, di vivere la donazione di senso che circola ovunque nella sostanza. “Sperimentare” di essere eterni, “fare l’esperienza”¹⁰⁷ di essere eterni, significa distendersi lungo un unico campo di variazione¹⁰⁸. Gli affetti indicano il *quantum* di movimento, la proporzione tra divenire e stasi che rende ogni relazione un’*ecceità*¹⁰⁹. Gli affetti esprimono le variazioni di potenza dei modi umani qualificandone le linee di intersezione. La gioia e la tristezza ci dicono fino a che punto un modo è stato in grado di intercettare le forze del cambiamento. Fino a che punto ha saputo “dire di sì” al movimento, divenire “astratto”, socializzarsi nelle relazioni. Gli affetti sono la cifra delle formazioni con cui gli uomini organizzano le loro società.

Gli affetti sono le impronte che gli uomini si lasciano reciprocamente. La gioia e la tristezza indicano la proporzione di attività o di passività di un modo umano. Quando i modi mettono in comune la loro potenza, quando divengono nel *continuum* di una reciproca attivazione, sono “causa adeguata”¹¹⁰. L’adeguazione è un circuito di condivisione: distendendosi come le molteplici sorgenti di un flusso di piena, i modi si allargano in nuove possibilità di socializzazione.

Invece, un modo è “causa inadeguata” dei suoi affetti quando subisce il dominio di un rapporto esclusivo. Forze estrinseche chiudono i modi in un isolamento forzoso e ne incanalano le azioni in direzioni preordinate. Il loro flusso vivente è costretto ad esistere per procura. I modi sono passivizzati, e le loro capacità relazionali ridotte al minimo¹¹¹. L’inadeguato è un regime d’oppressione.

Un modo *gioisce* mettendo a frutto la sua potenza relazionale. Ma la gioia può essere anche il segno di un terribile, subdolo potere di controllo. Se un modo non vi concorre per nulla, se è esclusivamente provocato da un’azione esterna, il discrimine tra gioia e tristezza tende a sfumare. Ciò che un modo pensa, fa e dice è il frutto di una captazione: i modi *subiscono* l’azione di una causa

estrinseca. I loro affetti sono *passioni*¹¹². Deleuze, da parte sua, mette soprattutto in luce il blocco di ogni cambiamento. Amputato della sua potenza di differenziazione, un modo si esaurisce nella stasi. Le passioni dividono i modi, soffocandone il pensiero e l'azione. Gli affetti sono un'articolata rete di effetti sociali, variano trascorrendo nei diversi contesti. In un regime passionale, i modi sono intrappolati, inchiodati alla loro parzialità, abbandonati alla solitudine, allo stallo di un'esistenza passiva. Le essenze si disgregano, le loro parti prendono il sopravvento sul rapporto. Sono ridotte al rango di stati-di-cose, entità scisse che non si combinano con nulla. Uno stato-di-cose non varia. È l'immobilità di un ordine, il grado minimo della potenza. È una sintesi generica in cui i rapporti sono ridotti *quasi* a zero. Spinoza chiama tale ingiunzione regressiva "primo genere di conoscenza"¹¹³. In esso, le passioni si condensano in regimi di segni. Il "segno" è il codice imposto alla società da un principio costituente. Le immagini si trasformano in icone, gli atti in omaggio, il pensiero diviene un'ossessiva ripetizione di rituali¹¹⁴. I segni sono gli indici di riconoscimento con cui un imperio identifica i suoi domini.

Gli affetti scandiscono i gradi di un'infinita fecondità, dal più basso al più alto. Sono la fisicità degli incontri da cui scaturisce il senso. Grazie ad essi, le essenze divengono materia dinamica, *dinamismo che si fa materia, sorvolo*¹¹⁵, fisicità del senso. Deleuze lo dice a chiare lettere. La teoria degli affetti ci introduce in un materialismo¹¹⁶ privo delle strettoie del meccanicismo, del trascendentalismo, e del pragmatismo. La materia è un incontro. In questo sta la sua concretezza. È sentire *insieme, rizoma*¹¹⁷. La materia è una dimensione arborescente, cresce allargandosi continuamente in nuovi rami¹¹⁸. È un piano critico, flusso aleatorio di intensità relazionali. In fondo, cos'è "tangibile" se non l'incontro tra donazioni di senso? "Toccarsi" è colmarsi vicendevolmente della vertigine degli affetti. Questo significa "vita sensibile": divenire ibridi, incorporarsi, codificarsi e ricodificarsi in nuovi territori affettivi. La vita è un corpo espressivo, un *Corpo Senza Organi*¹¹⁹.

Che cos'è "materia", dunque? Una traccia impressa reciprocamente. È una costellazione affettiva, tanto linguistica che fisica, che confluisce in direzioni comuni di senso. È una totalità di "porte", di vie di apertura, contatto, accesso e connessione, "rottura asinificante"¹²⁰. La sua materialità è *cartacea*:

Tutt'altro è il rizoma, carta e non calco. Fare la *carta e non il calco*. L'orchidea non riproduce il calco della vespa, fa carta con la vespa all'interno del rizoma. La carta si oppone al calco, è interamente rivolta verso una sperimentazione in presa sul reale. La carta non riproduce un inconscio chiuso su se stesso, lo costruisce. Concorre alla connessione dei campi, allo sbocco dei corpi senza organi, alla loro massima apertura su un *piano di consistenza*. Fa a sua volta parte del rizoma. La carta è aperta, è connettibile in tutte le sue dimensioni, smontabile, reversibile, suscettibile di ricevere costantemente modificazioni.

Vaneggiamenti !!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!

La materia è vicinanza e crisi. È il flusso molecolare dell'accadere del senso. Non è una massa omogenea, né una funzione logico-dialettica: è una linea¹²¹, una traiettoria lungo le latitudini degli affetti¹²². È un'ininterrotta frontiera mobile che mette in comunicazione i corpi¹²³. Più membrana che barriera, è una variazione affettiva che si trasmette per travaso di contatto in contatto.

La materia è la velocità dell'affetto contrapposta alla stasi dell'ordine, l'irriducibile astrazione della relazione rispetto al dato. La materia è l'*eccedenza* della relazione¹²⁴ negli affetti, un vettore collettivo che si espande indefinitamente¹²⁵. "Divenire materiale" significa dunque assumere in pieno la propria sensibilità, vivere gli affetti come eventi, il futuro attuale di infiniti movimenti connettivi¹²⁶.

Le passioni assoggettano ma non distruggono la potenza dei modi. Nonostante tutto la vita non si arresta. Tutt'altro: si nutrono della loro energia, della loro produttività, ma gli affetti continuano a scorrere sotto l'oppressione. Scavano passaggi, cercano aperture. Nuovi rapporti si costituiscono resistendo all'imperio che li opprime. Una dinamica della gioia si innesca dalla resistenza. I modi continuano ad affermare il proprio essere, usando il minimo spazio vitale concessogli per *costruire società*. Non c'è regime oppressivo che non implichi una tessitura di relazioni vitali. Uno Stato si fonda su un sistema di scambi e relazioni affettive. Esse schiudono delle cavità nel suo corpo, lo incrinano con il cambiamento, rimettono le esistenze in circolo e aprono le porte alla *politica*¹²⁷. I modi continuano a tracciare scie di sensibilità sociali. Gli affetti non cessano di variare, la gioia chiama la gioia, mutando i codici delle passioni e alludendo a nuove possibilità. Le parti ritrovano la forza per comporre relazioni superando le scissioni. La questione ora è di *divenire infinitamente problematici*. Occorre mobilitarsi seguendo il richiamo sensibile degli affetti. Non nel senso di praticare una generica creatività, o una fuga artificiosa in esperienze di straniamen-

to¹²⁸, ma sperimentando una gioiosa capacità di costruzione collettiva che la faccia finita con il potere, che attivi resistenza contro l'assoggettamento e la morte. C'è una politica del *comune* tutta da scoprire, una politica della liberazione e della crisi.

La freccia rompe il cerchio.

Espressione, potenza e macchina da guerra

Il potere, qualunque esso sia, è un regime di servitù e insicurezza¹²⁹. Il potere riduce la società alle sue istituzioni. Assegna a tale ordine valenza giuridica mediante codici univoci di segni, cui aggiunge una minaccia di sanzione. Questo, ad esempio, sono le categorie morali. Esse si rivelano in realtà artifici politici. Il "bene" e il "male" sono il sintomo della scissione del corpo sociale. Alle spalle delle ingiunzioni della morale è in realtà all'opera una politica di asservimento. A chi serve il bene ed il male? Quali forze se ne fanno portatrici? Per chi, e contro chi? Ma anche: quali ne sono le incrinature? Ecco che tutto prende un *altro* senso, tutto, da questo punto di vista, diventa *possibile*: il dominio non è più un monolite. Risponde a forze e rapporti di forza. La vitalità corrosiva della resistenza lo scava, goccia dopo goccia.

L'ordine imposto dai dispositivi di assoggettamento tende ad un massimo di stabilità¹³⁰. La ricerca della stasi è consustanziale alle forze dominanti. Un potere deve riprodursi per continuare ad esistere, deve perciò mantenere le cose "così come sono". Ma, nascendo da un concetto, la crisi lo travaglia¹³¹. Le forze sociali, pur sottoposte alla sua autorità, continuano a reagire le une sulle altre. Non cessano di "fare" società¹³². L'ordine si destabilizza, la trascendenza del potere vacilla. È una corrente sociale che riattiva rapporti e contatti, che disarticola gli ordinamenti mediante una molecolare azione di ricodificazione, di riterritorializzazione.

È uno scavo, a volte sotterraneo, che non si arresta mai. Neanche dove la sua presenza sembra più improbabile. La monarchia e l'aristocrazia sono corrose dal tarlo della crisi¹³³. Sono esposte alla lotta contrapposta degli interessi divergenti all'interno del potere, ma soprattutto alla resistenza di chi è sottomesso. Devono così moltiplicare le forme di controllo, le istituzioni regolative, gli organismi di mediazione. Complicare all'infinito la loro architettura. I modi riaffermano sempre l'eccedenza del loro diritto di esistere. La

Storia va “oltre”. Nessun potere può mai arrestare un cambiamento che emerge dalle sue stesse viscere.

La politica, irriducibile espressione di potenza sociale, è trasformata: da istanza normativa e riproduzione del potere, diviene ora un impersonale, collettivo, a-significante e a-finalistico processo di convergenza. Una politica del “buono” e del “cattivo”. Una politica lontana da ogni individualismo, da ogni personalismo. La politica diviene progetto comune, stratificazione di linguaggi e pratiche, condivisione: *democrazia assoluta*¹³⁴.

La democrazia è l'antitesi di ogni costituzione. Una società si libera se si apre alla crisi, se è in grado di essere “intrinsecamente” critica. Se si lascia lavorare da processi relazionali orizzontali, a-gerarchici, an-archici¹³⁵; se accetta la crisi come dimensione costitutiva.

La visione di Spinoza disarticola le istituzioni del potere. Come nel caso del popolo ebraico, le scopercchia per mostrarne il funzionamento: il *conatus*¹³⁶. Le forze sociali sono *macchine sensibili di incorporazione* che non cessano mai di lavorare legami. Il *conatus* è il divenire sociale stesso dei modi, costruzione e strategia collettive, organizzazione concreta dei rapporti di forza e dinamica politica della società. Deleuze pone particolarmente l'accento su questo aspetto. Il *conatus* è costruzione sociale, lucida o passionale, *progetto politico*¹³⁷. È la particolare disposizione che prendono i modi gli uni nei confronti degli altri, la modalità con cui l'affermano, le tattiche cui si affidano per mantenerla, il dramma della lotta per la supremazia. “Invidia”, “ambizione”, “speranza”, “paura”, “riconoscenza” e “gloria”¹³⁸, come tutte le altre manifestazioni della cupidità, sono processi politici tattici e strategici. Il *conatus* vive nelle congiunture. Proprio per questo, può raggiungere un vertice massimo di potenza. La qualità degli affetti segnala il grado di convenienza che vi è contenuto. Quando il *conatus* è espressione di potenza collettiva, i corpi si uniscono e si attivano, moltiplicando la gioia nell'azione. Quando incarna un regime di schiavitù, i corpi languono nella passività, erosi dal circuito ossessivo di una gioia morbosa e di una tristezza depressa. Tutto oscilla tra liberazione e dominio. La nozione di “bisogno” si trasforma. Il bisogno diviene la proiezione di una traiettoria relazionale, la posizione del corpo all'interno di una costellazione sociale. Non si tratta, dunque, di una proiezione corporativa, né di un semplice oggetto d'“amministrazione”. Il bisogno può essere segno di sottomissione, una scissione del corpo sociale, oppure l'emersione di una corrente collet-

tiva che apre orizzonti critici di liberazione. Ma ogni cosa può essere parte di una strategia di dominio, o di una traiettoria critica. Dipende dalla sua condizione, da quali forze intercetta o dal grado di potenza che è in condizione di esprimere. In ogni segmento sociale si fronteggiano reazioni centripete, gli investimenti sul corpo dominante, e le spinte centrifughe delle pratiche di liberazione.

Tale dimensione progettuale rende il *conatus* una *camera di accelerazione*. Il *conatus* può attivarsi attraverso slanci successivi, toccando una capacità di movimento vertiginosa, esperienza della crisi come passaggio vitale, *macchina dromoscopica*¹³⁹ che agisce per aggregazione¹⁴⁰. Così, può raggiungere al suo vertice estatico la stessa capacità di movimento della sostanza:

Le *conatus* est donc la source de la succession, du passage continu de l'heure... L'illimitation interne du *conatus* est le principe de la continuité de l'écoulement de la durée, tandis que ses limites externes expliquent l'ordre successif du passage, l'impossible présence totale à soi¹⁴¹.

L'*imperium* di un principio univoco di comando sollecita invidia e ambizione, contrapposizione di interessi, competizione e lotta in tutta la società. Continuamente vi si aprono crepe: la rete delle forze dominanti è piena di buchi. Per quanto un regime cerchi di disporre un efficiente sistema di assoggettamento, sarà sempre attraversato dai conflitti¹⁴². Il popolo sottomesso è lacerato dallo scontro per la sopravvivenza, che a volte esplode in tumulti tanto violenti quanto inutili¹⁴³. "Vulgus nisi terrere paveat"¹⁴⁴, dice Spinoza alludendo alle rivolte della miseria, atti inconsulti che non cambiano nulla. Ma lo stesso vale per l'aristocrazia, travagliata dalla sete di ricchezza dei patrizi (o di coloro che vogliono esserlo). E anche la monarchia, incorporando tutta la società nel corpo del sovrano, non fa che aumentare la tristezza e indurre alla rivolta. Spinte esogene ed endogene incrinano l'*imperium*. La crisi lo travaglia da ogni parte. Più accentua le sue esigenze di ordine e di stabilità, più si sgretolano gli argini che pone al movimento. La crisi è la forza che ne mina dalle fondamenta le pretese totalitarie.

Man mano, è possibile che dalle incrinature si facciano largo delle forze che mettono in discussione il dominio, che emerga un orientamento chiaro, la consapevole edificazione di una società *altra*, l'inizio di una politica di liberazione. Si attiva così un percorso dove nulla è scontato. Sempre è dietro l'angolo la ricaduta nell'oppressione. *Cupiditas*¹⁴⁵ la chiama Spinoza, dinamica senziente ma

soprattutto *resistente*. I corpi si riappropriano di potenza, riattivando nuovi momenti di convergenza. Riacquistano capacità politica e forza critica. Come ha illustrato Bove, la resistenza è la messa in campo di un progetto diverso, del tutto opposto all'oppressione ed alla paura. La resistenza è una forza che si fa collettiva, colpisce le basi di un sistema e lo riporta "a' principi suoi"¹⁴⁶. Avvicina i corpi sociali in una società organizzata *per* la relazione e non per l'oppressione. "Resistenza" è una miriade di esperienze di convergenza, la linea spezzata dell'avvento della democrazia.

Si innesca così una dinamica della gioia, tra relazione e conflitto¹⁴⁷. I corpi ritrovano capacità vitale. Tracciano un solco tra la società delle relazioni a venire e la non socievolezza del dominio. Ovunque macchine da guerra combattono la stasi e riattivano movimenti¹⁴⁸. Gli equilibri si rompono, la Storia fuoriesce come una lava. Tutto è esposto a tale azione tellurica. Il *conatus*¹⁴⁹ diviene un processo "propriocettivo": man mano che si realizzano nuovi processi di stratificazione, i modi avvertono variazioni di intensità e reagiscono di riflesso intensificando le loro connessioni.

Spinoza non usa la categoria di popolo, ma quella di "moltitudine"¹⁵⁰. La moltitudine è un'entità politica ibrida. Non è un soggetto, piuttosto, è un campo di forze, anche molto diverse tra loro, dal cui lavoro emergono le tendenze dominanti, ma dove anche maturano le spinte critiche. Ha dunque un duplice aspetto: è un processo dinamico di costruzione sociale, rete diffusa di molteplici strategie di associazione, e dall'altra percorso di sganciamento¹⁵¹. Deleuze ne sottolinea principalmente questo carattere. La moltitudine è il bacino di coltura in cui possono farsi strada le esperienze di liberazione. È l'espressione di potenza da cui ad un tratto emerge una corrente di condivisione, all'interno ed oltre i dispositivi di potere. È l'incubatrice in cui matura il potere, ma anche tutti i molteplici e molecolari gesti di comunanza che agiscono l'alternativa ad un regime dominante¹⁵².

Il potere è l'inadeguato, un grado infimo di esistenza, quanto di più lontano ci sia dalla ricchezza della libertà. Quello che Spinoza auspicava, e che ha praticato *nel pensiero e nella vita*, è l'affermazione di un'altra società¹⁵³. Una società dove il diritto si potesse compiutamente esprimere come potenza collettiva. Il diritto naturale non è una semplice proprietà dei modi, è esso stesso un processo, un triplice processo critico: essere fuori del potere, decostruire i poteri, edificare società al di là del potere. La *potestas* cam-

bia completamente di senso passando dai regimi accentrati, monarchia e aristocrazia, alla democrazia. La democrazia è un punto di non ritorno. È una circolazione complessiva che vive per produrre socialità, in un processo senza fine. Una società dove l'unità di misura della ricchezza¹⁵⁴ è il diritto, e non viceversa¹⁵⁵.

Deleuze fa suo il messaggio democratico spinoziano. Invita a declinare le identità rigide nella progettazione di strategie di uscita, nella circolarità delle esperienze plurali, nella costruzione di ricchezza sociale, nello slancio liberatore di un'azione creativa, lasciandosi travolgere dalla forza incalzante di un ritmo collettivo¹⁵⁶. La libertà perde ogni carattere individuale, volontaristico. "Essere individui"¹⁵⁷ significa vivere in un regime di separazione, essere inquadri in un'identità trascendente, vedersi imposta una condizione. Un flusso collettivo non ha che espressioni impersonali. Il gesto segue la traccia del *comune*.

La libertà è l'assoluta necessità dell'azione collettiva. Una ascesa discendente verso "il fuori" apre spazi di democrazia: aumenta la pressione sui dispositivi di controllo, ne rifiuta l'imperio guerresco¹⁵⁸. I corpi cominciano a socializzarsi, a realizzare incontri tra diversi. Si cercano, superando le barriere e le imposizioni, *macchine da guerra* che riattivano pensiero e azione sociali. Come nell'arte.

Una macchina da guerra è una macchina pacifica, non si arroga un potere, né aspira a chiudersi in se stessa: vive in viaggio, negli spazi infiniti del deserto, sospinta dalla calda energia della comunanza¹⁵⁹. Scivola verso nuove modalità di esistenza, esiste ad un livello minimo di identità: per fuoriuscire da ogni dispositivo generale, molare, di comando occorre essere impercettibili. La politica si distende in una miriade di pratiche: non più affare di istituzioni o soggetti, per Deleuze, ma traiettoria laterale, fiume carsico di processi di liberazione.

Deleuze chiama "Stato" il regime dispotico di soggettivazione¹⁶⁰, di identità chiuse imposte ai corpi. Lo Stato costituisce ordini gerarchici di soggettività. È quindi qualcosa di più di un semplice insieme di istituzioni giuridiche. È un ambito complessivo di sottomissione, articolato in apparati di potere. "Democrazia"¹⁶¹, invece, è realizzazione rinnovata del *comune*, fuoriuscita da ogni schema, da ogni funzione di comando, esuberante ricchezza di una socialità da scoprire. Ma quali ne sono le forze, quelle in grado di forzare le maglie dello Stato? Deleuze non ripone fiducia in nessun soggetto predefinito, omogeneo, organizzato. Simili entità, così stati-

che e dagli apparati così strutturati, sono troppo vicine allo Stato e troppo distanti dalla società per divenire con essa. Riprende la categoria di “moltitudine”, ma la declina come pura traiettoria di liberazione. La moltitudine non può farsi Stato. Non assurge ad entità totalitaria se non snaturandosi. È entità politica multiforme e non centralizzata, trasversale e non verticale/verticistica, laterale e non piramidale. La moltitudine non è un soggetto costituente e non conosce istituzioni. È espressione di un movimento collettivo che, eccedendo ogni ordine, apre nuovi scenari, costruendo alternative.

La moltitudine è lo sforzo inventivo comune per un’*altra* società, ha obiettivi, politiche e strumenti *altri*. La sua razionalità non è l’ordine, ma la circolarità, il suo fine non è la decisione, ma la partecipazione. La moltitudine non è una mente universale. È la tendenza al *comune* di una miriade di menti. Non la si trova già bell’e pronta. È la confluenza rinnovata di una miriade di rivoli. La moltitudine *si fa* politica.

La macchina da guerra moltitudinaria è vita che fiorisce dai punti di fuga, dalle crepe, dalle pieghe, dalle fratture. Raggiunge il suo culmine quando non diviene altro che incorporazione infinita, incondizionata produzione collettiva di linguaggi ed esperienze, espressione assoluta. Secondo Deleuze, il terzo genere di conoscenza è questo: la rivoluzione di *infinite* associazioni da fare.

Ora attraversiamo un oceano stellare di menti e corpi che si uniscono all’infinito. Non abbiamo perso nulla noi stessi, ma siamo fatti di una miriade di porte, di sensi aperti al contatto. Udito, tatto, vista, linguaggio, gusto, infinite sensazioni ci colorano come un caleidoscopio. Possiamo tutto, perché la potenza cui partecipiamo è un’immensa forza creativa che passa dallo stringersi di infinite mani. Così Deleuze immaginava il terzo genere di conoscenza¹⁶², crisi all’ennesima potenza, vita all’ennesima potenza. Ma, allora, “cosa significa ‘morire?’”. In uno di momenti più drammatici delle lezioni, Deleuze pone questa domanda. “Morire” è acquietarsi nella solitudine di una vita che non ci è mai appartenuta, perdere ogni contatto, non respirare più *insieme*. Viceversa, “vivere” è sentire a fondo la potenza liberatoria, la pretesa che nasce quando i corpi si distendono nella gioiosa capacità di inventarsi reciprocamente alla vita. Solo le asimmetriche geometrie del *comune* annullano la morte, vertiginoso precipitare gli uni verso gli altri, frecce di fuoco puntate verso il futuro.

Note

- 1 Su questo, cfr. V. MORFINO, *Spinoza contra Leibniz. Documenti di uno scontro intellettuale (1676-1678)*, Unicopli, Milano 1994.
- 2 Cfr. G. DELEUZE, "Spinoza e noi", in ID., *Spinoza filosofia pratica*, trad. it. a cura di M. Senaldi, Guerini e Associati, Milano 1991, pp. 151-161.
- 3 Su questo si veda, G. DELEUZE, "Gli intercessori", in ID., *Pourparler*, trad. it. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 161-179.
- 4 Cfr. F. AGOSTINI, *Deleuze: evento ed immanenza*, Mimesis, Milano 2003.
- 5 G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, trad. it. a cura di C. Arcuri, Einaudi, Torino 1996.
- 6 Sul significato di pensare con Spinoza, cfr. P. MACHERAY, *Avec Spinoza*, Puf, Paris 1992.
- 7 G. DELEUZE, *Spinoza filosofia pratica*, cit., p. 160.
- 8 B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, a cura di E. Giancotti Boscherini e A. Droetto, Einaudi, Torino 1972, VII.
- 9 In particolare M. GUEROUT, *Spinoza. I. Dieu*, Aubier, Paris 1968, e ID., *Spinoza II. L'ame*, Aubier, Paris 1974.
- 10 F. ALQUIÉ, *Servitude et liberté chez Spinoza*, CDU, Paris 1971. Per una valutazione generale dell'interpretazione di Guerout e Alquié si veda, W. KLEVER, "Annotations sur Guerout", in O. BLOCH (a cura di), *Spinoza au XX siècle*, Puf, Paris 1993, pp. 89-104; e G. VOKOS, F. ALQUIÉ, "Lecteur de Spinoza", in *ivi*, pp. 113-128.
- 11 G. DELEUZE, "Spinoza et la méthode générale de M. Guerout", ora in ID., *L'île déserte et autres textes*, Les Editions de Minuit, Paris 2002, pp. 202-216.
- 12 *Ivi*, p. 206.
- 13 B. SPINOZA, *Etica dimostrata con metodo geometrico*, a cura di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 1988 (d'ora in poi: *Etica*).
- 14 Cfr. su questo M. GUEROUT, *Spinoza II*, cit., cap. XVII, pp. 467-488.
- 15 Cfr. H.A. WOLFSON, "Derrière la méthode géométrique", in ID., *La philosophie de Spinoza*, trad. fr. a cura di A.-D. Balmès, Gallimard, Paris 1999, pp. 15-39.
- 16 *Ivi*, pp. 211-212.
- 17 Sul parallelismo degli attributi cfr. M. GUEROUT, *Spinoza. II. L'ame*, cit., cap. IV, II, "Dédution du parallélisme", pp. 47-102.
- 18 Cfr. G. DELEUZE, "Spinoza et la méthode générale de M. Guerout", cit., p. 212.
- 19 *Ivi*, p. 213.
- 20 Cfr. E. BALIBAR, *Spinoza e la politica*, trad. it. di A. Catone, Manifestolibri, Roma 1996, pp. 81-86.
- 21 G. DELEUZE, "Spinoza et la méthode générale de M. Guerout", cit., p. 215.
- 22 M. GUEROUT, *Spinoza. I*, cit. pp. 347-348 e 381-386.
- 23 Sulla teoria dei modi si veda G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, trad. it. di S. Ansaldi, Quodlibet, Macerata 1999, pp. 149-168.
- 24 Sul concetto di "transindividuale", E. BALIBAR, *Spinoza. Il Transindividuale*, Ghibli, Milano 2002.
- 25 Sul significato di genealogia della sostanza, vedi G. DELEUZE, "Spinoza et la méthode générale de M. Guerout", cit., p. 209.
- 26 G. DELEUZE, *Spinoza ed il problema dell'espressione*, cit., p. 229.
- 27 G. DELEUZE, *Proust e i segni*, trad. it. di C. Lusignoli, Einaudi, Torino 1967.
- 28 G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, trad. it. di G. Guglielmi, Raffaello Cortina, Milano 1977.

- 29 G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino 1975.
- 30 G. DELEUZE, *Foucault*, trad. it. di P.A. Rovatti e F. Sossi, Cronopio, Napoli 2002, pp. 97-124.
- 31 G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit.
- 32 Su questo cfr. M. HEIDEGGER, *Ontologia, ermeneutica dell'effettività*, trad. it. di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1999.
- 33 G. DELEUZE, "Per farla finita con il giudizio", in ID., *Critica e clinica*, trad. it. di A. Panaro, Raffaello Cortina, Milano 1996, pp. 165-176.
- 34 Cfr. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit. p. 154.
- 35 M. HARDT, *Gilles Deleuze. Un apprendistato in filosofia*, trad. it. a cura di G. De Michele, A-change, Milano 2000.
- 36 Oltre alle lezioni, si veda anche G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 82-89.
- 37 G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit. p. 133.
- 38 G. DELEUZE, "Platone, i greci", in ID., *Critica e clinica*, cit. pp. 177-178.
- 39 Cfr. G. DELEUZE, "Simulacro e filosofia antica", in ID., *Logica del senso*, cit., pp. 223-233.
- 40 M. HEIDEGGER, *Segnavia*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 159-192.
- 41 *Etica*, I, 1-8.
- 42 PLATONE, *Parmenide*, in ID., *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1991, pp. 374-425.
- 43 G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., pp. 134-146.
- 44 ARISTOTELE, *Metafisica*, trad. a cura di A. Russo, in ID., *Opere*, vol. 6, Laterza, Bari 1988, libro XVII, pp. 346-354; anche *Fisica*, in ID., *Opere*, vol. 3, trad. a cura di A. Russo e O. Longo, Laterza, Bari 2004.
- 45 Vedi G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 125.
- 46 *Ivi*, p. 134.
- 47 Cfr. *ivi*, p. 135.
- 48 *Ivi*, pp. 122-127.
- 49 B. SPINOZA, *Breve trattato*, a cura di F. Mignini, Japadre Edizioni, L'Aquila 1986, I, cap. 2, 2, nota 2 e 5, pp. 9-10. L'*Etica* è piena di richiami polemici a Descartes, diretti e indiretti (soprattutto), per tutti citiamo: I, 25 scolio, cit. pp. 107-108. Si guardi anche la spiegazione che ne dà Deleuze in *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., pp. 129-130.
- 50 *Ivi*, pp. 63-64.
- 51 "Dio è causa immanente, e non transitiva, della sostanza" (*Etica*, I, 18).
- 52 "Ogni cosa singolare, ossia qualunque cosa che è finita ed ha una determinata esistenza, non può esistere né essere determinata ad agire da un'altra causa che è finita e ha una determinata esistenza: e anche questa causa non può a sua volta esistere né essere determinata ad agire da un'altra causa che è anch'essa finita e ha una determinata esistenza, e così all'infinito" (*Etica*, I, 28).
- 53 "Tutte le cose, che seguono dall'assoluta natura di un certo attributo di Dio, hanno dovuto esistere sempre e come infinite, ossia sono eterne ed infinite per lo stesso attributo" (*Etica*, I, 21).
- 54 Vedi su questo E. BALIBAR, "Individualità, causalità, sostanza", in ID., *Spinoza. Il transindividuale*, cit., pp. 73-102.
- 55 Cfr. P. MACHERAY, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La première partie. La nature des choses*, Puf, Paris 1998, cap. II, pp. 97-132.

- 56 Cfr. A. GIOVANNONI, *Immanence et finiture chez Spinoza*, Kimé, Paris 1999.
- 57 "Dio, ossia tutti gli attributi di Dio, sono eterni" (*Etica*, I, 19).
- 58 "In natura non si dà nulla di contingente, ma tutte le cose sono determinate dalla necessità della divina natura ad esistere ed ad agire in un certo modo" (*Etica*, I, 29).
- 59 G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., pp. 67-76.
- 60 G.W.F. HEGEL, *Scienza della Logica*, trad. it. a cura di C. Cesa, Laterza, Bari 1968, pp. 393-429.
- 61 *Ivi*, pp. 253-263.
- 62 Cfr. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 275.
- 63 Cfr. G. DELEUZE, *La piega. Leibniz e il Barocco*, trad. it. di V. Gianolio, Einaudi, Torino 1990, pp. 115-124.
- 64 Cfr. G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 261.
- 65 "Ogni attributo è un nome o un'espressione distinta. Quello che esprime è il suo significato ma, se è vero che ciò che è espresso non esiste al di fuori dell'attributo, è anche vero che è sempre rapportato alla sostanza in quanto oggetto designato da tutti gli attributi" (*ivi*, p. 46).
- 66 "In natura non si possono dare due o più sostanze della stessa natura, ossia dello stesso attributo" (*Etica*, I, 5).
- 67 "Ciascun attributo di una stessa sostanza deve essere concepito per sé" (*Etica*, I, 10).
- 68 "Gli attributi sono per Spinoza forme dinamiche ed attive. Ed è proprio questo che ci sembra l'essenziale: l'attributo non è più l'attributo ma è per così dire 'l'attributore'" (G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 32).
- 69 Ad esempio, A. NEGRI, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli, Milano 1981, pp. 96-104.
- 70 "Ma che cosa attribuiscono e che cosa esprimono gli attributi? Ogni attributo esprime un'essenza infinita, ossia una qualità illimitata. Si tratta di qualità sostanziali, poiché qualificano tutte un'unica sostanza con tutti gli attributi. Vi sono due modi per riconoscere un attributo: o si cercano a priori le qualità che si concepiscono come illimitate, oppure, partendo da ciò che è limitato, si cercano a posteriori le qualità che possono essere portate all'infinito, cioè le qualità 'implicate' nei limiti del finito" (G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 32).
- 71 Sulle nozioni comuni vedi anche, P. MACHERAY, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La seconde partie. La réalité mentale*, Puf, Paris 1997, pag. 274-296, e M. GEROUT, *Spinoza. II*, cit., pp. 329-331.
- 72 G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 35.
- 73 Vedi *Etica*, II, 26, 38, 39.
- 74 Sull'evoluzione del concetto di causa in Spinoza, cfr. V. MORFINO, *L'evoluzione della teoria di causalità in Spinoza*, in "Rivista di Storia della filosofia", 54, 1999, pp. 239-254.
- 75 Anche G. DELEUZE, *Spinoza filosofia pratica*, cit., pp. 115-121 e 141-149.
- 76 "In Spinoza ritroviamo l'identità classica fra l'attributo e la qualità. Gli attributi sono qualità eterne ed infinite, dunque indivisibili. L'estensione è indivisibile, come qualità sostanziale o attributo. Ogni attributo, come qualità, è indivisibile. Ma ogni attributo-qualità possiede anche una quantità infinita, che è anch'essa, in certe condizioni, divisibile. Tale quantità infinita di un attributo forma una materia, ma una materia che è soltanto modale. Un attributo si divide quindi modalmente e non realmente" (G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 149).

- 77 Sul concetto di "serie", G. DELEUZE, *Logica del senso*, cit., pp. 40-44.
- 78 "Nulla esiste dalla cui natura non segua un effetto" (*Etica*, I, 36).
- 79 Cfr. H.A. WOLFSON, *La philosophie de Spinoza*, cit., pp. 118-126.
- 80 Cfr. G. DELEUZE, *Spinoza filosofia pratica*, cit., pp. 84-86.
- 81 Dice Spinoza: "Dalla data essenza di ciascuna cosa seguono necessariamente certi effetti (per la Prop. 36 p. 1), né le cose possono altro che ciò che segue necessariamente dalla loro determinata natura (per la Prop. 29 p. 1); per cui la potenza ossia la forza di ciascuna cosa, con la quale la cosa stessa o da sola o insieme ad altre si sforza di fare alcunché, cioè (per la Prop. 6 di questa parte) la potenza, ossia la forza con la quale la cosa si sforza di perseverare nel suo essere, non è altro che la sua data, ossia attuale essenza. C.V.D." (*Etica*, IV, 7).
- 82 Si veda *Etica*, IV, 6.
- 83 Si veda Ch. RAMOND, *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, Puf, Paris 1995, "Théorie générale de l'essence", pp. 181-205.
- 84 "Se tutte le essenze convengono, è proprio perché non sono causa le une delle altre, ma hanno tutte Dio come causa. Le essenze, quando le si considera concretamente, rapportandole alla causa da cui dipendono, vengono poste nel loro insieme, nella loro concretezza e convenienza. Tutte le essenze convengono secondo l'esistenza o realtà che deriva dalla loro causa" (G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 152).
- 85 *Ivi*, p. 160.
- 86 Cfr. G. TURCO LIVERI, *Nietzsche e Spinoza*, Armando, Roma 2003.
- 87 Cfr. G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, cit. pp. 74-79, ma anche "Conclusione. Sulla volontà di potenza e l'eterno ritorno", in ID., *Divenire Molteplice. Saggi su Nietzsche e Foucault*, trad. it. a cura di U. Fadini, ombre corte, Verona 1996, pp. 25-40.
- 88 "La nostra potenza di agire, pertanto, in qualunque modo essa si concepisca può essere determinata, e conseguentemente favorita o ostacolata dalla potenza di un'altra cosa singolare, che ha qualcosa in comune con noi" (*Etica*, IV, 29).
- 89 Cfr. G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 77.
- 90 G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 72.
- 91 Si consideri la complessa dinamica del rapporto tra forze che Spinoza illustra in *Etica*, IV, 3, 4, e v.
- 92 Cfr. G. DELEUZE, *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Seuil, Paris 2002. Su questo, U. FADINI, *Figure nel tempo. A partire da Deleuze/Bacon*, ombre corte, Verona 2003.
- 93 Cfr. il capitolo "Qualità e quantità", in G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, cit., pp. 64-67.
- 94 *Ivi*, p. 71.
- 95 "Il modo, dunque, che esiste necessariamente e come infinito, ha dovuto seguire dall'assoluta natura di un qualche attributo di Dio; o immediatamente (Prop. 21), o mediante una qualche modificazione, che segue dalla sua assoluta natura, cioè (per la Prop. Prec.) che esiste necessariamente e quale infinita. C.V.D." (*Etica*, I, 23). Sulle forze come categorie critiche si veda, G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 86-92.
- 96 "E poiché nell'eternità non si dà né quando, né prima, né dopo, dalla sola perfezione di Dio segue che Dio non può, né mai ha potuto decretare altro" (*Etica*, I, 33, scolio II).
- 97 Sulla tematica del tempo e della durata in Spinoza si veda, N. ISRAEL, *Spinoza. Le temps de la vigilance*, Payot, Paris 2001, in particolare i cap. II, III e VI.

- 98 "Nessuna cosa può essere cattiva per ciò che ha in comune con la nostra natura; ma in quanto è per noi cattiva, in tanto è a noi contraria" (*Etica*, IV, 30).
- 99 Cfr. *Etica*, II, 44, scolio.
- 100 Cfr. G. DELEUZE, *Logica del senso*, cit., pp. 145-146.
- 101 Cfr. *ivi*, pp. 147-148.
- 102 Cfr. S. PALAZZO, "La catastrofe di Kronos", Introduzione a G. DELEUZE, *Fuori dai cardini del tempo*, cit., p. 41.
- 103 Cfr. N. ISRAEL, *Spinoza. Le temps de la vigilance*, cit. p. 176.
- 104 Cfr. *ivi*, pp. 76-77.
- 105 Cfr. G. DELEUZE, "Pensiero nomade", trad. it. in ID., *Divenire molteplice*, cit., pp. 3-14.
- 106 *Etica*, III, 11, scolio. Sugli affetti in Spinoza cfr. P. MACHEREY, *Introduction... La troisième partie. La vie affective*, Puf, Paris 1998; F. BRUGÈRE, P.F. MOREAU, *Spinoza et les affects*, Presse de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris 1998.
- 107 Sul concetto di "esperienza" in Spinoza, cfr. P.F. MOREAU, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Puf, Paris 1994, in particolare le pp. 193-218.
- 108 G. DELEUZE, *Mille Piani. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. di G. Passerone, Castelvocchi, Roma 2003, pp. 360-368.
- 109 G. DELEUZE, "Réponse à une question sur le sujet", ora in ID., *Deux régimes de fous*, Les Éditions de Minuit, Paris 2003, pag. 326-328; e anche G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille Piani*, cit., pp. 368-374.
- 110 *Etica*, III, Definizioni; III, I; IV, III.
- 111 *Etica*, III, 10, 11, scolio.
- 112 Cfr. L. BOVE, *La strategia del conatus*, trad. it. di F. Del Lucchese, Ghibli, Milano 2002, pp. 191-224.
- 113 *Etica*, II, 40, scolio II.
- 114 B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, v. Per un'analisi della questione cfr. P.F. MOREAU, *Spinoza*, cit., pp. 411-465.
- 115 G. DELEUZE, *Spinoza filosofia pratica*, cit. pp. 36-41.
- 116 Su questo cfr. E. GIANCOTTI, "Sulla questione del materialismo in Spinoza", in *Studi su Hobbes e Spinoza*, Bibliopolis, Napoli 1995, pp. 95-121.
- 117 G. DELEUZE, *Mille piani*, cit., pp. 35-66.
- 118 Cfr. T. VILLANI, "Territori del divenire", in G. DELEUZE, *Felicità nel divenire*, Mimesis, Milano 1996, pp. 51-66; A. ZANINI, "Non essere indegni di ciò che accade", in *ivi*, pp. 81-90.
- 119 "Veniva chiamato materia il piano di consistenza o il Corpo Senza Organi, cioè il corpo non formato, non organizzato, non stratificato o destratificato, e tutto ciò che scorreva sopra un tale corpo, particelle submolecolari e subatomiche, intensità pure, singolarità libere prefisiche e previtali" (G. DELEUZE, *Mille piani*, cit., p. 46; anche, con un diretto riferimento all'*Etica*, *ivi*, 231-234).
- 120 G. DELEUZE, *Mille piani*, cit., p. 42.
- 121 *Ivi*, p. 295.
- 122 *Ivi*, p. 363.
- 123 Sulla "comunicazione" tra corpi e menti in Spinoza, cfr. *Trattato teologico-politico*, cit., p. 408; e P.F. MOREAU, *Spinoza*, cit., pp. 327-347; si veda anche l'intervento di Balibar citato alla nota 147 e *Spinoza e la politica*, cit. pp. 57-61 e 125-129; e anche "Politica e comunicazione", in ID., *Spinoza. Il transindividuale*, cit., pp. 41-72.
- 124 Cfr. G. DELEUZE, *Mille piani*, cit., p. 360.
- 125 *Ivi*, pp. 294-298.

- 126 Cfr. *ivi*, p. 362.
- 127 Cfr. L. BOVE, *La strategia del conatus*, cit., pp. 141-160.
- 128 Deleuze a più riprese critica l'uso "rivoluzionario" delle droghe. Alla fine, si rivela sempre una trasgressione improduttiva che porta all'autodistruzione. Tra gli altri, cfr. G. DELEUZE, *Mille piani*, cit., p. 230.
- 139 Si veda. F. DEL LUCCHESI, *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Ghibli, Milano 2004, pp. 264-290.
- 130 N. ISRAEL, *Le temps de vigilance*, cit., pp. 267-280.
- 131 Cfr. F. DEL LUCCHESI, *Tumulti e indignatio*, cit., pp. 147-182. Anche L. BOVE, *La strategia del conatus*, cit., pp. 282-296.
- 132 G. DELEUZE, *Foucault*, cit., p. 115.
- 133 Sulla presenza della crisi nella monarchia e aristocrazia rimando al mio *Crisi e liberazione. Democrazia e critica dell'ontologia politica in B. Spinoza*, in "Oltrecorrente", 10, 2005.
- 134 Cfr. F. DEL LUCCHESI, *Tumulti e indignatio*, cit. pp. 370-410 e L. BOVE, *La strategia del conatus*, cit. pp. 259-281.
- 135 Utilizziamo questo termine nel senso di R. SCHURMANN, *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, trad. it. a cura di G. Carchia, Il Mulino, Bologna 1995, pp. 23-60.
- 136 Cfr. *Etica*, III, 7, 8, 9, schol.; III, Definizioni degli affetti, I, expl.
- 137 Su questo, L. BOVE, *La strategia del conatus*, cit. pp. 89-120. Anche P. MACHÉRAY, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La troisième partie*, cit., pp. 71-91.
- 138 Per tutte queste, *Etica*, III, 29-59.
- 139 Su questo, cfr. P. VIRILIO, *L'orizzonte negativo. Saggio di dromoscopia*, trad. it. di M.T. Carbone e F. Corsi, Costa & Nolan, Genova 1986.
- 140 Cfr. U. FADINI, "La libertà come apertura al futuro", in AA.VV., *Baruch Spinoza. Corpi e libertà*, Mimesis, Milano 2002, pp. 41-58; e A. PONZIO, "Libertà, corpo, alterità", in *ivi*, pp. 71-96.
- 141 N. ISRAEL, *Le temps de vigilance*, cit., p. 80.
- 142 B. SPINOZA, *Trattato politico*, trad. it. a cura di L. Pezzillo, Laterza, Roma-Bari 1995, VI, 4; VI, 8; X.
- 143 F. DEL LUCCHESI, *Tumulti e indignatio*, cit., pp. 227-232.
- 144 *Etica*, IV, 54, scolio.
- 145 *Etica*, III, Definizioni degli affetti, I.
- 146 Su questo, e sul rapporto tra Spinoza e Machiavelli, F. DEL LUCCHESI, *Tumulti e indignatio*, cit.
- 147 Cfr. R. MISRAH, *Spinoza. Un itinéraire du bonheur par la joie*, Grancher, Paris 1992.
- 148 G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani*, cit., pp. 495-594.
- 149 G. DELEUZE, *Spinoza filosofia pratica*, cit., pp. 121-130.
- 150 In particolare in *Trattato teologico-politico*, cit.
- 151 Su questo, cfr. F. DEL LUCCHESI, *Tumulti e indignatio*, cit. pp. 370-409.
- 152 G. DELEUZE, *Che cos'è la filosofia*, cit., pp. 100-105.
- 153 Cfr. C. JAQUET, P. SÉVÉRAC, A. SUHAMY (a cura di), *Fortitude et servitude. Lectures de l'Ethique IV de Spinoza*, Kimé, Paris 2003; anche, A. MATHERON, *Christ et le salut des ignorants*, Aubier, Paris 1997.
- 154 Cfr. P. CRISTOFOLINI, *Spinoza edonista*, Ets, Pisa 2002.
- 155 *Etica*, IV, 35-39; *Trattato politico*, XI.
- 156 G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'anti-Edipo*, cit., pp. 38-43.
- 157 G. DELEUZE, *Logica del senso*, cit., pp. 94-101.

- 158 G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 93.
- 159 G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani*, cit., pp. 35-66.
- 160 G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'anti-Edipo*, cit., pp. 245-298.
- 161 Sul tema della visione della democrazia di Deleuze cfr. P. MENGUE, *Deleuze et la question de la démocratie*, L'Harmattan, Paris 2003.
- 162 Sull'interpretazione di Deleuze del "terzo genere di conoscenza" vedi G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., pp. 238-252. Sul "terzo genere di conoscenza" vedi il volume collettivo a cura di F. DEL LUCCHESI e V. MORFINO, *Sulla scienza intuitiva di Spinoza. Ontologia, politica, estetica*, Ghibli, Milano 2003.

Il volume presenta le lezioni su Spinoza tenute da Deleuze a Vincennes tra il novembre 1980 e il marzo 1981, registrate e successivamente trascritte. Unica eccezione è la lezione introduttiva, risalente al 24 gennaio 1978, frutto probabilmente di una registrazione estemporanea. Il testo originale, riportato dal sito www.web-deleuze.com, è quindi soggetto a tutte le lacune e imperfezioni a cui pressoché nessuna sbobinatura sfugge. In ogni caso, a parte alcuni passaggi, di cui sarebbe stata compromessa la lettura, ci siamo rigidamente attenuti alla versione del sito.

Chiaramente, il tono, le espressioni e l'andamento sono quelli del parlato. Per quanto nella traduzione, per agevolarne la fruibilità, si sia cercato di riportare lo scritto a una veste formalmente più lineare, si è comunque preferito non mitigarne le asprezze, per non perdere l'effetto di "presa diretta", che ne costituisce il fascino e la forza.

Il curatore

Oggi interromperemo momentaneamente, per una lezione sola, il nostro lavoro sulla variazione continua per fare un po' di storia della filosofia. In seguito alla sollecitazione fatta da uno di voi, apriremo una parentesi. Affronteremo questo problema specifico: cosa sono l'idea e l'affetto in Spinoza? Se qualcun altro ne farà richiesta, ne apriremo un'altra a marzo sulla questione della sintesi e del tempo in Kant.

Mi fa un curioso effetto occuparmi di nuovo di storia della filosofia... Si può forse dire che il pezzo di storia della filosofia di cui tratteremo è un frammento di storia *tout court*. Mi piacerebbe che lo consideraste come tale. Dopotutto un filosofo non inventa solamente nozioni, ma forse, e soprattutto, modi di percepire. Procederemo innanzitutto con delle classificazioni e delle indicazioni terminologiche.

Presumo che siate un pubblico più o meno misto, non solo di filosofi. Non è importante che abbiate letto Spinoza, fate finta che vi sto raccontando una storia. Spinoza si distingue nettamente da tutti i filosofi di cui si occupa la storia della filosofia: è senza uguali il modo in cui fa tremare il cuore a quelli che si avventurano nei suoi testi. Nel libro più importante di Spinoza, che si chiama *Etica*, scritto in latino, si trovano due termini: *affectio* ed *affectus*. Alcuni traduttori stranamente li traslano allo stesso modo, ma è un terribile errore. Rendono entrambi i termini, *affectio* e *affectus*, con "affezione". È un terribile errore proprio per una questione di principio, perché un motivo ci sarà se un filosofo impiega due termini diversi, tanto più che in francese esistono due parole che corrispondono esattamente ad *affectio* e ad *affectus*, e sono "affezione" per *affectio*, e "affetto" per *affectus*. Qualcun altro traduce *affectio*

con “affezione”, e *affectus* con “sentimento”. Sempre meglio che tradurlo con la stessa parola, ma non vedo la necessità di ricorrere alla parola “sentimento” quando in francese si trova il termine “affetto”. Perciò, quando impiegherò la parola “affetto” mi riferirò all’*affectus*, mentre quando dirò “affezione”, vorrò indicare l’*affectio*.

Punto primo. Cos’è un’idea? Dobbiamo necessariamente rispondere a questa domanda per poter comprendere le proposizioni di Spinoza, anche le più semplici. Spinoza, senza particolare originalità, usa la parola “idea” nel senso più usuale, quello assegnatole da sempre nella storia della filosofia: l’idea è un modo del pensiero che rappresenta una cosa. È una modalità rappresentativa del pensiero, per esempio: l’idea del triangolo è la forma intellettuale che rappresenta il triangolo. È molto utile sapere, sempre dal punto di vista terminologico, che fin dal Medioevo il contenuto dell’idea fu chiamato “realtà oggettiva”. Quando in un testo del XVII secolo o di un periodo precedente ci si imbatte nell’espressione: “la realtà oggettiva dell’idea”, significa sempre: l’idea considerata in quanto rappresentazione di qualcosa. L’idea ha una realtà oggettiva in quanto rappresenta qualcosa, in quanto sussiste un rapporto tra l’idea e l’oggetto che rappresenta.

Partiamo allora da un primo punto semplicissimo: l’idea è un modo di pensiero definito dal suo carattere rappresentativo. Possediamo già, quindi, un primo elemento per distinguere tra idea e affetto (*affectus*): chiameremo “affetto” ogni modo di pensiero che non rappresenta nulla. Che significa? Considerate ad esempio fatti come la speranza, l’angoscia, l’amore, qualsiasi cosa sia comunemente denominata affetto o sentimento: non rappresentano nulla. Certo esiste un’idea della cosa amata, di ciò che è sperato, ma la speranza in quanto tale o l’amore in quanto tale, a rigore, non rappresentano niente. Ogni modo di pensare non rappresentativo sarà chiamato affetto. Una volizione, la volontà, implica il volere qualche cosa. L’oggetto del volere è dato in un’idea, è oggetto di rappresentazione, ma il fatto di volere non è un’idea, è un affetto, perché non è una rappresentazione. Funziona? Come vedete, niente di particolarmente complicato.

Ne consegue un altro elemento di affinità tra il pensiero del XVII secolo e Spinoza – ma che non ci fa ancora vedere il suo specifico, la sua unicità –: il primato dell’idea sull’affetto. La dimostrazione è molto semplice: per amare bisogna avere un’idea di ciò che si ama, per quanto confusa e indeterminata; per volere occorre avere un’i-

dea di ciò che si vuole, ugualmente per quanto confusa e indeterminata. Una qualche rappresentazione dell'oggetto c'è anche quando si dice: "non so cosa provo". È comunque un'idea, anche se confusa. L'idea ha sull'affetto una preminenza cronologica e logica. I modi rappresentativi del pensiero prevalgono sui modi non rappresentativi.

Sarebbe un fraintendimento disastroso se il lettore interpretasse questa preminenza logica una riduzione. Anche se presuppone necessariamente l'esistenza delle idee, non significa che l'affetto si riduca ad esse o ad una loro combinazione. L'idea e l'affetto, pur essendo modi del pensiero, differiscono per natura e sono irriducibili l'uno all'altro. È il loro rapporto che implica che lì dove c'è un affetto, si debba necessariamente presupporre l'esistenza di un'idea, per quanto confusa essa sia. Questo è il primo punto.

Secondo modo, meno superficiale, di analizzare il rapporto idea-affetto. Ricorderete che in prima battuta abbiamo dato dell'idea una definizione semplice: l'idea è un modo rappresentativo del pensiero. In questo senso si potrà parlare di realtà oggettiva dell'idea. Solamente, un'idea non ha solo una realtà oggettiva, ma anche, per usare la terminologia canonica, una realtà formale. Cos'è tale realtà formale dell'idea, come si pone in relazione alla sua realtà oggettiva? È – a un tratto tutto diventa molto più complicato ma anche più interessante – la realtà dell'idea in quanto cosa. La realtà oggettiva dell'idea di triangolo è l'idea di triangolo in quanto rappresenta la cosa "triangolo". Ma anche l'idea di triangolo in se stessa è una cosa. Inoltre, essendo una cosa, è possibile averne un'idea, cioè formare un'idea dell'idea. Possiamo quindi concludere che ogni idea è idea di qualcosa, ossia ogni idea ha una realtà oggettiva e rappresenta qualche cosa, ma che insieme ha anche una realtà formale in quanto, in relazione alla sua natura di entità ideale, è anch'essa cosa.

Ma che significa esattamente: realtà formale dell'idea? Il livello che abbiamo raggiunto non ci permette ancora di andare oltre. Dobbiamo mettere da parte quest'argomento. Aggiungo solo che "realtà formale" è ciò che Spinoza denomina molto spesso: gradiente di realtà o di perfezione dell'idea. Ogni idea in quanto tale ha un certo gradiente di realtà o di perfezione, che non dipende, pur essendovi connessi, dall'oggetto rappresentato. Il grado di realtà e di perfezione raggiunti dall'idea, ossia la realtà formale dell'idea, sono caratteri intrinseci. Viceversa la realtà oggettiva dell'idea,

ossia il rapporto tra l'idea e l'oggetto rappresentato, è un carattere estrinseco. Esiste una connessione tra il carattere estrinseco e quello intrinseco dell'idea? Può darsi, ma comunque essi non appartengono assolutamente allo stesso livello. L'idea di Dio e l'idea di una rana hanno una realtà oggettiva diversa, cioè non rappresentano la stessa cosa. Ma, soprattutto, è la loro realtà intrinseca a non essere la stessa, la loro realtà formale, cioè l'una – capite? – ha un gradiente di realtà infinitamente più grande dell'altra. L'idea di Dio ha una realtà formale, un gradiente di realtà e di perfezione intrinseca infinitamente più grande dell'idea di rana, che è idea di una cosa finita. Se vi è chiaro questo, avete capito quasi tutto.

Esiste dunque una realtà formale dell'idea: l'idea in quanto realtà ideale è una cosa. La dimensione formale rappresenta il carattere intrinseco dell'idea, ossia il gradiente di realtà e perfezione che può raggiungere.

Prima definivo la realtà oggettiva dell'idea per il suo carattere rappresentativo, e le opponevo l'affetto affermando la sua natura di modo non rappresentativo del pensiero. Adesso la definizione dell'idea diviene: l'idea non è solo idea di qualcosa, ma è essa stessa una cosa, cioè possiede un proprio gradiente di realtà e perfezione. Toccato questo secondo livello, scopriamo una differenza fondamentale tra idea ed affetto. Che succede concretamente nella vita? Fondamentalmente, due cose... È curioso come Spinoza, pur impiegando il metodo geometrico – avrete notato che l'*Etica* è scritta sotto forma di proposizioni, dimostrazioni ecc. – risulti straordinariamente concreto, e più sviluppa dimostrazioni matematiche, più la sua concretezza aumenta. I passaggi su idea e affetto sono contenuti nella parte II e III dell'*Etica*. Spinoza vi tratteggia una specie di affresco geometrico della nostra vita che trovo molto, molto convincente. Dice a caratteri cubitali che le nostre idee si succedono costantemente: ad ogni istante un'idea ne caccia un'altra, un'idea ne rimpiazza un'altra. Una percezione è un tipo peculiare di idea, ne vedremo molto presto il perché. Un attimo fa voltando la testa da quella parte ho visto l'angolo della sala. Ora mi giro ed ho un'altra idea. Vado a spasso in una strada in cui mi conosco: "Buongiorno Pietro!", mi giro: "Buongiorno Paolo!". Oppure sono le cose a cambiare: guardo il sole che cala a poco a poco finché non mi ritrovo al buio. È arrivata la notte. Simultaneità e successione delle serie di idee. Detto questo, che succede ora? La nostra vita quotidiana non è fatta solo di idee in successione. Spi-

noza impiega il termine *automaton*: siamo, dice lui, degli automi spirituali. Non siamo noi ad avere delle idee ma sono le idee che si affermano in noi. Ma allora, oltre alla successione d'idee che altro succede? Qualcosa in me non smette di variare, ed il mio regime di variazione non è riducibile alla successione delle idee. "Variazione" è proprio il concetto che fa al caso nostro, l'unico inconveniente è che Spinoza non lo impiega... Cos'è la variazione? Ritorno al mio esempio: incontro Pietro che mi sta molto antipatico e tiro dritto. Poi dico: "Buongiorno Paolo!", rassicurato e contento. Bene. Che è capitato? Si sono avvicendate due idee, l'idea di Pietro e quella di Paolo. Ma è accaduta anche un'altra cosa: una variazione si è operata in me – le parole di Spinoza sono rigorose, le cito testualmente: "[variazione]¹ della forza di esistere". Impiega anche *potentia agendi*, "potenza di agire", come sinonimo di *vis existendi*, "forza di esistere". Le variazioni sono perpetue. Spinoza vede una variazione continua – questo vuol dire 'esistere' – della forza di esistere e della potenza di agire. Come si riallaccia tutto questo con l'esempio banale (ma lo ha fatto Spinoza stesso) dell'incontro con Pietro e Paolo? Quando vedo Pietro, che mi è antipatico, mi viene suscitata un'idea, precisamente l'idea di Pietro. Quando vedo Paolo, che mi è simpatico, mi è data l'idea di Paolo. Ciascuna delle due ha un certo gradiente di realtà e di perfezione. Ma, in relazione alla mia forza di esistere, l'idea di Paolo ha un gradiente di perfezione intrinseca maggiore di quella di Pietro: l'idea di Paolo mi rallegra mentre quella di Pietro mi fa soffrire. Quando l'idea di Paolo sostituisce quella di Pietro la mia forza di esistere e la mia potenza di agire aumentano, si accrescono. Al contrario, se, dopo aver incontrato qualcuno che ci rende felici, vediamo qualcuno che ci in tristisce, la potenza di agire è inibita e diminuisce.

A questo punto non sapremmo più dire con che cosa siamo alle prese, se con semplici definizioni terminologiche oppure con qualcosa di estremamente più concreto.

Le idee si avvicendano in noi, ognuna con il suo grado intrinseco di perfezione e realtà. Io, colui cui le idee sono date, non smetto di trascorrere da un grado di perfezione all'altro – aumento-diminuzione-aumento-diminuzione della potenza di agire o della forza di esistere –, in relazione alle idee che possiedo. È una variazione continua. Avvertite la bellezza che affiora da questo faticoso e

1 Parentesi del trascrittore del nastro [N.d.C.].

doloroso esercizio? È veramente una rappresentazione adeguata della vita quotidiana. Immaginate Spinoza che va a spasso: prova veramente l'esperienza di vivere secondo questa variazione ininterrotta, passando ad ogni istante, man mano che un'idea ne rimpiazza un'altra, da un grado di perfezione, anche minuscolo, ad un altro, e tracciando una linea melodica di variazione che risuona della correlazione, e della differenza di natura, tra idee ed affetti (*affectus*). Sta a noi essere consapevoli di entrambe, come scegliere se ci è effettivamente utile oppure no per vivere.

Possiamo ora avere una definizione più accurata dell'affetto: l'*affectus* in Spinoza è una variazione continua (anche se non ha mai usato questo termine. È morto troppo giovane. Ma è Spinoza stesso che parla attraverso le mie labbra...) della forza di esistere, determinata dalle idee con cui entriamo in rapporto. In un passo molto importante della fine della Terza parte dell'*Etica*, intitolato "Definizione generale degli affetti", Spinoza in pratica afferma: "Soprattutto, non crediate che l'affetto nei termini in cui l'ho concepito derivi da un confronto tra idee"². Il che significa che l'idea è preminente rispetto all'affetto pur essendo, queste, due cose che differiscono per natura. L'affetto non si riduce ad una comparazione intellettuale tra idee, è vita, è una transizione vissuta scorrendo da un grado di perfezione ad un altro grazie all'azione delle idee. Tale passaggio non dà vita all'idea, ma costituisce l'affetto.

Quando passo dall'idea di Pietro all'idea di Paolo, la mia potenza di agire aumenta. Se passo dall'idea di Paolo all'idea di Pietro la mia potenza di agire diminuisce. Quando incontro Pietro sono affetto da tristezza, mentre quando incontro Paolo sono affetto da gioia. Spinoza designa due poli attraverso cui si traccia l'interrotta partitura melodica delle variazioni dell'affetto: la gioia e la tristezza. Per lui sono le passioni fondamentali. Ogni passione che implichi la diminuzione della potenza di agire verrà denominata "tristezza", e viceversa "gioia" ogni passione che la aumenti. Vedremo in seguito come queste conclusioni determineranno l'approccio peculiare di Spinoza alla politica e alla morale, in relazione ad un problema cardine: perché chi detiene il potere ha sempre bisogno che le persone siano affette da tristezza? Le passioni tristi sono neces-

2 "Quando dunque sopra ho detto che la potenza di pensare della Mente è aumentata o diminuita, non ho voluto intendere altro che la Mente ha formato del suo Corpo o di qualche sua parte un'idea che esprime più o meno realtà di quanto aveva affermato del suo Corpo" (*Etica*, III, Definizione generale degli affetti).

sarie, provocare passioni tristi è essenziale all'esercizio del potere. E Spinoza sottolinea nel *Trattato teologico-politico* come ci sia un legame profondo tra il despota e il prete, poiché entrambi hanno bisogno che le persone assoggettate siano tristi. Spinoza non usa "tristezza" in modo vago, ma in un senso molto rigoroso: tristezza è l'affetto che implica una diminuzione della mia potenza di agire.

In prima battuta avevamo riferito la differenza tra idea ed affetto al fatto che, se l'idea è un modo del pensiero in cui viene rappresentato qualcosa, l'affetto invece non rappresenta nulla. In termini tecnici questa non è che una definizione nominale o, se preferite, esteriore, estrinseca. Invece non ci troviamo più nel dominio delle definizioni cosiddette nominali quando, come nella nostra seconda definizione, andiamo a caratterizzare l'idea come ciò che ha in sé realtà intrinseca, e invece l'affetto come una variazione continua, il passaggio da un gradiente di realtà ad un altro, o da un grado di perfezione ad un altro. Stringiamo in pugno una definizione reale, intendendo con 'reale' quella che, mostrando la natura di una cosa, ne pone anche la possibilità. La cosa importante è che, secondo Spinoza, noi, in quanto automi spirituali, siamo un costrutto prodotto dalle idee che si succedono in noi. In relazione a questa successione di idee, la nostra potenza di agire e la nostra forza di esistere aumentano e diminuiscono seguendo un andamento ininterrotto. Chiamiamo "affetto" ed "esistere" questa variazione. L'"*affectus*" è la variazione continua della potenza di esistere causata dalle idee. Ma "causata" non significa che la variazione sia riferibile solo esclusivamente alle idee. Le idee non spiegano del tutto l'aumento o la diminuzione della potenza di agire conseguente alla loro successione. Questo effetto non è frutto di una comparazione tra idee, ma lo scorrere di un flusso. Nessun problema? Nessuna domanda?

Per il momento non parleremo più degli affetti. Dal momento che l'affetto è determinato dalle idee, vedremo di che tipo saranno le idee che causano gli affetti, anche se essi non possono assolutamente essere ridotti ad esse. Essendo di un altro dominio, gli affetti sono irriducibili alle idee. Per Spinoza ci sono tre tipi di idee. Spinoza distingue tra: idee di affezioni, *affectio*. L'"*affectio*", contrariamente all'"*affectus*", è una idea di un certo tipo. Allora, primo tipo: idee di "*affectio*"; secondo tipo: idee dette da Spinoza "nozioni comuni"; e infine terzo: idee delle essenze, raggiungibili solo da pochi, perché è molto difficile averne. Sono questi i tre tipi di idee.

Che cos'è un'affezione (*affectio*)? Vedo che strabuzzate gli occhi... Ma no, è talmente divertente! Di primo acchitto sembrerebbe, se ci atteniamo alla lettera del testo di Spinoza, che non centri niente con l'idea e neanche con l'affetto. Avevamo definito l'affetto come la variazione della potenza di agire. E un'affezione allora? In termini generali, un'affezione consiste in uno stato causato dall'azione di un corpo su un altro corpo. Cioè? "Mi sento addosso il calore del sole", oppure, "un raggio di sole si posa su di voi": sono "affezioni del corpo". In che senso: "affezioni del corpo"? Nel senso che si tratta dell'effetto che il sole induce su di voi. Non si tratta del sole preso in se stesso, ma dell'azione del sole nei vostri confronti. L'azione, l'effetto che un corpo produce su un altro – specificato che per Spinoza l'azione implica sempre un contatto, la sua fisica non ammette azioni a distanza – è una composizione [*melange*] di corpi. Ogni composizione di corpi è un'affezione: l'*affectio* è la combinazione di due corpi, uno che agisce e l'altro che viene segnato [*recueillir*] dalla traccia del primo.

Avendo designato l'*affectio* una composizione di corpi, Spinoza ne trae la conclusione che essa indichi più la natura del corpo modificato, o affetto, di quella del corpo che affetta. Pensiamo al suo celebre esempio: "Allo stesso modo, quando guardiamo il sole immaginiamo che disti da noi circa duecento piedi". Questa è un'affezione, un'affezione percettiva. Tale percezione del sole mostra più la costituzione del mio corpo che non quella del sole. Vedo il sole in questo modo in virtù della specifica natura delle mie percezioni visive. Per una mosca sarà diverso. Voglio sottolineare il rigore della sua terminologia: Spinoza dice che l'*affectio indica* la natura del corpo modificato ma *implica* la natura del corpo che modifica. Per Spinoza le prime idee sono i modi del pensiero che rappresentano un'affezione del corpo, una composizione corporea, una traccia lasciata dalla combinazione del mio corpo con un altro. In questo senso le idee-affezioni sono il primo genere di idee, ciò che Spinoza ha chiamato "primo genere di conoscenza". È il genere inferiore. Perché? Logico, queste idee possono conoscere le cose solo dai loro effetti: il sole mi affetta, sento che il sole segna una traccia su di me. Si tratta dell'effetto del sole sul mio corpo. Ma non so assolutamente niente delle cause, di come sia fatto il mio corpo, di come sia fatto il sole, e del rapporto specifico che incorre tra i due,

da cui deriva che alcuni effetti arrivano ad esistere ed altri no. Facciamo un altro esempio: il sole fonde la cera e fa seccare l'argilla. È un'altra idea d'affezione, cioè non ha praticamente alcun senso. Vedo la cera che cola e l'argilla che si secca. Sono affezioni della cera e dell'argilla. Ho un'idea di queste affezioni e ne percepisco gli effetti. Perché l'argilla si secca al sole? In virtù di quale costituzione corporea? Non lo saprò mai rimanendo al livello della semplice percezione. Diremo che le idee-affezioni sono rappresentazioni di effetti senza conoscenza delle cause. Spinoza le chiama "idee inadeguate". Sono idee di composizione separate dalle loro cause.

Non si hanno che idee inadeguate e confuse al livello delle idee-affezioni, e purtroppo molte persone che non fanno filosofia non conoscono altro tipo di vita. Non è difficile capire, infatti, cosa significhino nella dimensione della vita le idee-affezioni. Vorrei farvi comprendere per quale motivo, curiosamente, Spinoza si è fatto l'inveterata reputazione di materialista ed ateo pur parlando in continuazione dello spirito, dell'anima e di Dio. Perché la sua filosofia sia stata considerata un materialismo allo stato puro, in realtà salta immediatamente agli occhi. Una volta, una sola volta Spinoza impiega una parola latina strana ma molto importante: *ocursus*. Letteralmente significa: "incontro". Nel regno delle idee-affezioni vivo abbandonato alla casualità degli incontri: cammino per la strada e incontro Pietro. Mi sta antipatico. L'antipatia nasce dalla costituzione del suo corpo e della sua anima, come da quella del mio corpo e della mia anima. In che senso? Quando affermo: "Quello mi è antipatico", voglio dire, alla lettera, che la composizione dei nostri corpi e delle nostre anime, come anche l'effetto del suo corpo sul mio e l'effetto della sua anima sulla mia, m'affettano spiacevolmente. Sia il corpo che l'anima possono realizzare composizioni buone o cattive. Lo stesso se dico: "Non amo il formaggio". Che significa: "Non amo il formaggio"? Significa che, componendosi con il mio corpo, il formaggio mi modifica in maniera non positiva, sgradevole. Non c'è quindi alcuna ragione di distinguere tra simpatia spirituale e rapporti corporei. L'anima c'entra in: "Non amo il formaggio", tanto quanto il corpo in: "Mi sta antipatico Pietro". Se non è zuppa, è pan bagnato. C'è una composizione, cioè un'idea-affezione, ma l'idea rimane confusa ed inadeguata perché a questo livello non posso conoscere la causa per cui il corpo e l'anima di Pietro non si compongono con i miei. Non conoscendone la costituzione, posso solo constatare che i due corpi non si com-

pongono. Non conosco minimamente i termini del rapporto perché non so nulla della costituzione del corpo che affetta e di quella del corpo affetto, del corpo che agisce e di quello che subisce. Come dice Spinoza, sono conseguenze scisse dalle loro premesse, o, se preferite, una conoscenza degli effetti senza quella delle cause. Si è perciò in balia della casualità degli incontri. Cosa può accadere? Cos'è un corpo? Non vi darò una risposta approfondita perché ci vorrebbe un corso *ad hoc*. La teoria del corpo, come anche quella dell'anima, dal momento che sono la stessa cosa, si trova nella Seconda parte dell'*Etica*. Per Spinoza il corpo individuale si definisce così: una composizione frutto di un rapporto specifico di movimento e riposo (insisto, è una *composizione*, e molto articolata), complesso al punto da continuare nonostante tutto a sussistere attraverso i cambiamenti che ne affettano le parti. È la permanenza, attraverso i cambiamenti che affettano le infinite parti di un corpo, di uno specifico rapporto di movimento e riposo. Un corpo è un infinito processo di composizione. Prendiamo l'occhio. L'occhio è un corpo caratterizzato da un determinato rapporto di movimento e riposo. L'occhio acquisisce una relativa persistenza poiché il rapporto che lo specifica si mantiene costante nonostante le modificazioni cui incorrono le diverse parti dell'organo. Ma poi l'occhio, con le sue parti infinite, è anche parte del corpo: è una parte del volto, e il volto, a sua volta, è parte del corpo ecc. Gli individui si costituiscono in gradi differenti di composizione. Ad ogni loro livello o grado corrisponderà uno specifico rapporto di movimento e riposo. Se dunque il corpo si produce dalla sussunzione di un'infinità di parti secondo uno specifico rapporto di movimento e riposo, che succederà? Due cose diverse. Per esempio: mangio una cosa che mi piace; mangio una cosa avvelenata e crepo. Nel primo caso c'è stato un buon incontro, nell'altro uno cattivo. Ci troviamo nella dimensione dell'*ocursus*. Quando ho un cattivo incontro i corpi che si compongono con il mio distruggono il mio rapporto costituente, o compromettono uno dei miei rapporti subordinati, tipo: mangio qualcosa e mi fa male la pancia. Non muoio, ma una delle individualità parziali che mi costituiscono, o uno dei rapporti che mi compongono, sono danneggiati ed inibiti. Mangio qualcos'altro, e invece stavolta muoio. Il complesso rapporto su cui si basava la mia individualità si disgrega. Non è stato distrutto solo uno dei miei rapporti subordinati, una delle individualità parziali che mi compongono: è stato annullato il rap-

porto fondamentale che caratterizza il mio corpo. Tutto l'opposto quando mangio qualcosa che va bene per me. "Che cos'è il male?", si chiede Spinoza, in particolare nell'epistolario – sapete, allora scrivere lettere era essenziale e i filosofi tenevano fitte corrispondenze –, in modo particolare in alcune lettere inviate ad un giovane olandese antipatico come pochi che non amò Spinoza e l'attacò costantemente⁴. Spinoza, che era molto gentile, all'inizio credeva che si trattasse di un giovane desideroso di imparare qualcosa ma, poco a poco, comprese che in realtà l'olandese voleva la sua pelle. La bile rabbiosa di questo Blyenbergh, un cosiddetto buon cristiano, cresceva di lettera in lettera tanto che alla fine esplose: "Lei è il diavolo!". Cosa aveva chiesto a Spinoza? "Mi dica cos'è per lei il male". Per Spinoza il male è un cattivo incontro, una cattiva combinazione tra il vostro corpo ed un altro. Una cattiva composizione è quella in cui uno dei vostri rapporti subordinati, o il vostro stesso rapporto costitutivo, sono minacciati, invalidati, o addirittura disgregati definitivamente. Spinoza, sempre più contento di dimostrare quanto fossero fondate le sue ragioni, analizzava alla sua maniera il mito di Adamo. A giudicare dai limiti che gravano sulla nostra vita, dovremmo essere condannati per sempre ad avere solo idee-affezioni. Quale miracolo potrebbe liberarci dall'azione di corpi la cui esistenza non dipende da noi, permettendoci così di innalzarci fino alla conoscenza delle cause? Da che nasciamo, è evidente, siamo condannati a permanere nella casualità degli incontri. Ci troviamo di fronte ad una violenta reazione contro Descartes. Spinoza affermerà a chiare lettere, nella Seconda parte dell'*Etica*, che non è possibile realizzare una conoscenza di sé realizzata da se medesimi, e che l'unico modo di acquisire conoscenza dei corpi esteriori sono le affezioni che essi producono sul nostro. Se ricordate qualcosa di Descartes, potete ben capire che questa è l'affermazione anticartesiana per eccellenza perché esclude ogni autonoma apprensione da parte della *res cogitans*: viene eliminata la possibilità stessa del *cogito*. Non c'è altra conoscenza al di là delle composizioni di corpi. Ho conoscenza di me stesso dall'azione che gli altri corpi esercitano su di me e dalle combinazioni che ne conseguono. Ma c'è di più oltre all'anticartesanesimo, che pure è

4 Si tratta delle lettere a Blyenbergh: epistole XIX, XXI, XXIII, XXVII. L'edizione italiana dell'*Epistolario* spinoziano qui si cita è quella curata da A. Droetto, Einaudi, Torino 1974 (d'ora in poi, *Ep.* seguito dal numero della lettera) [N.d.C.].

presente. Perché? Uno dei punti fondamentali della teologia è l'idea della perfezione del primo uomo creato, la tesi della perfezione adamitica. Adamo, prima del peccato originale, venne creato perfetto. Poi seguì tutta la storia del peccato originale e della caduta, appunto. La caduta si pone solo in relazione alla perfezione di Adamo, relativamente alla sua creaturalità. Quest'idea faceva ridere a crepapelle Spinoza. Per lui non aveva alcun senso. Se volessimo farci un'idea del primo uomo, non potremmo immaginarcelo altro che come l'essere più impotente e imperfetto mai esistito. Come ogni altro, il primo uomo non potrebbe esistere che alla stregua della casualità degli incontri con altri corpi. Anche ammettendone l'esistenza, la natura di Adamo sarebbe al massimo grado carente ed imperfetta. Esisterebbe, infatti, alla stregua di un neonato, completamente in balia degli incontri. Potrebbe essere al sicuro solo in un posto ermeticamente chiuso e protetto. E ti pare poco! Dove lo trovi un posto del genere!

Il male è un cattivo incontro. Spinoza scrive all'olandese: "Citi in continuazione come primo esempio di legge morale il divieto fatto ad Adamo di mangiare la mela. Il primo divieto della storia. Invece in questo episodio succede tutta un'altra cosa". A questo punto comincia a descrivere l'episodio come se fosse una vicenda di avvelenamento ed intossicazione. Cosa è accaduto in realtà? Dio non ha mai vietato nulla ad Adamo, ma gli ha invece donato una rivelazione. L'ha avvisato dell'effetto nocivo che la mela avrebbe avuto sulla costituzione del suo corpo. In altri termini, la mela è un veleno. La mela è un corpo con un rapporto specifico di qualità tale da disgregare il rapporto caratteristico del corpo d'Adamo. Adamo ha sbagliato a non ascoltare Dio, ma non perché gli ha disobbedito, cosa che non ha alcun senso, ma perché non ha capito niente. Anche in natura ci sono animali che hanno un istinto che li allontana dai veleni, e altri invece che non ce l'hanno.

Che succede quando incontro un corpo con un rapporto caratteristico tale che, agendo su di me e modificandomi, si combina con il mio? La mia potenza di agire aumenta in relazione alla specifica composizione che si ottiene. Al contrario, quando incontro un corpo che mi danneggia o mi disgrega, la mia potenza di agire diminuisce al punto da poter anche svanire completamente. Ritroviamo i due affetti – *affectus* – fondamentali: gioia e tristezza.

Arrivati a questo punto, riassumo: ci sono due tipi di idee di affezione, quella dell'affetto che si concilia con il rapporto che speci-

fica il mio corpo, o che lo favorisce, e quella che invece lo danneggia o lo disgrega. Ad essi corrispondono due movimenti di variazione dell'*affectus*, due poli di variazione: un aumento della potenza di agire, che darà vita ad un *affectus* di gioia; o una sua diminuzione, con l'*affectus* di tristezza conseguente. Spinoza fa nascere tutte le passioni, comprese le loro sfumature, da questi due affetti fondamentali: "gioia", cioè ampliamento della potenza di agire, e "tristezza", ossia diminuzione o annullamento della potenza di agire. Questo significa che ogni cosa, corpo o anima che sia, è in ogni caso caratterizzata da uno specifico rapporto tra parti, avente un suo gradiente di complessità, ma anche da uno specifico potere di essere affetto. Ognuno di noi possiede un determinato potere di essere affetto. Guardate gli animali: Spinoza sostiene con fermezza che per conoscerli realmente il genere e la specie non servono a nulla, proprio a niente. Il genere e la specie sono nozioni confuse ed astratte. Quello che conta è di cosa è capace un corpo. La problematica centrale della sua filosofia (che, a dire il vero, era già stata delineata in precedenza, in particolare da Hobbes ma anche da altri), la sua sola questione, è: cosa può un corpo? Noi che sproloquiamo sull'anima e sullo spirito non sappiamo per niente cosa può un corpo. Il corpo è definito dall'insieme dei rapporti che lo compongono, o, stessa cosa, dal suo potere di essere affetto. Finché non conosceremo il potere di essere affetto del nostro corpo, finché questo sapere sarà alla ventura della casualità degli incontri, non potremo vivere una vita saggia, non raggiungeremo la saggezza.

"Conoscere di cosa si è capaci". Va inteso come una visione fisica, più che morale, del corpo e dell'anima. Il corpo cela qualcosa di fondamentale: se ci fissiamo sulla specie o sul genere non sapremo mai cosa è in grado di affettare o distruggere il nostro corpo. Il potere di essere affetti: l'unica questione degna di essere posta. Che cosa distingue un rospo da una scimmia? Non tanto le differenze specifiche o i caratteri generici, dice Spinoza, ma il fatto che non hanno la stessa capacità di essere affetti. Bisognerebbe realizzare delle vere e proprie mappe degli affetti degli animali. Lo stesso per gli uomini: fare una mappa dei loro affetti possibili. Diverrebbe evidente che, osservando le culture e le società, gli uomini non hanno sempre avuto la stessa capacità di essere affetti. È risaputo che uno dei modi impiegati per sterminare i popoli amerindi consisteva nel lasciare lungo le piste vestiti infetti dal virus dell'influenza, presi negli ambulatori medici. Gli indiani non erano in grado di sopporta-

re l'“affetto-influenza”. Non c'era bisogno di mitragliatrici: morivano come le mosche. D'altra parte è altrettanto evidente che noi non vivremmo molto a lungo nella foresta. Genere umano, specie umana o stessa razza, per Spinoza non contano nulla rispetto alla mappa degli affetti, comprese le malattie che l'uomo può avere, di cui è *capace* nel senso forte della parola. Il cavallo da corsa e il cavallo da lavoro appartengono alla stessa specie, chiaro, sono due varietà della stessa specie, eppure gli affetti possibili a ciascuno dei due sono assolutamente diversi: le malattie cui possono incorrere sono completamente differenti. La loro capacità d'essere affetti è del tutto diversa. Da questo punto di vista un cavallo da lavoro è molto più simile ad un bue che ad un cavallo da corsa. Una mappa etologica degli affetti darà risultati estremamente differenti rispetto alle definizioni poste in termini di genere e specie.

Il potere di essere affetto si esprime in due maniere. Se vengo avvelenato, il mio potere di essere affetto è completamente attuato ma la mia potenza di agire tende ad azzerarsi, è inibita. Inversamente, se provo della gioia, cioè incontro un corpo il cui rapporto conviene con il mio, il mio potere di essere affetto si effettua ugualmente, ma in un senso del tutto opposto. Viene aumentato e tende così a... cosa? Nel caso del cattivo incontro, tutta la mia energia (*vis existendi*) è concentrata, rivolta a questo scopo: respingere l'effetto negativo provocato da un altro corpo sul mio. E tanto più ne contrasto la traccia, tanto più diminuisce la mia potenza di agire. Sono cose molto concrete. Avete mal di testa e vi lamentate: “Non riesco manco a leggere!”. Significa che investite la traccia dell'emigrania, che provoca il cambiamento in negativo di un vostro rapporto minore, con la vostra forza di esistere. Conseguentemente la vostra potenza di agire diminuisce. Tutt'altra cosa quando dite: “Oh! Quanto mi sento bene!”. Siete felici, e lo siete perché dei corpi si sono combinati in proporzione e modalità favorevoli con il vostro rapporto caratteristico. In quel momento, la potenza del corpo che vi affetta si compone con la vostra e la aumenta. Il vostro potere di essere affetto verrà saturato del tutto in entrambi i casi, ma nel primo la potenza di agire diminuirà all'infinito, nel secondo aumenterà all'infinito. All'infinito? Ma veramente? Certo che no. La nostra forza vitale è limitata, così come il potere di essere affetto e la potenza di agire. Solo Dio ha una potenza assolutamente infinita. Ma, entro certi limiti, la mia potenza di agire varierà continuamente in relazione alle affezioni che potrò effettuare. Si mo-

dulerà in relazione alla variazione continua dell'affetto, così che, ad ogni istante, il potere di essere affetto sarà comunque attuato e compiuto completamente: dalla gioia, o dalla tristezza. È anche possibile essere affetti contemporaneamente da entrambi. Infatti, i rapporti minori che ci compongono possono essere affetti in parte da tristezza ed in parte da gioia. Potranno verificarsi tristezze e gioie locali. Pensiamo alla definizione di solletico data da Spinoza: una gioia locale. Significa che il solletico non è fatto solo di gioia, ma anche di un'irritazione di altra natura che provoca tristezza: a causa sua, viene quasi superato il limite che specifica il proprio potere di essere affetti. Non c'è niente di buono in questo. Il potere di essere affetti è una soglia di intensità.

Lo scopo di Spinoza è definire l'essenza come una quantità intensiva. Finché il proprio grado di intensità non è ben conosciuto, si rischieranno cattivi incontri ed allora hai voglia a dire: "Ma quanto ci piace sbatterci a più non posso!", "Scatenarsi è troppo fico!"... Hai voglia ad essere sregolato, non ne verranno che guai, nient'altro che problemi. Si pensi all'*overdose*: non è altro che una situazione in cui superare il proprio potere di essere affetto porta alla distruzione totale.

Sicuramente la mia generazione ne sapeva mediamente di più di filosofia, quando ne faceva, che di musica, pittura o cinema. C'era molta ignoranza in questi campi. Ho l'impressione che oggi la cosa si sia invertita. Voi non ne sapete assolutamente niente di filosofia, ma conoscete, o, meglio, avete un'incredibile dimestichezza con i colori, i suoni o le immagini. La filosofia è una specie di sintetizzatore di concetti. Creare un concetto non ha niente a che vedere con l'ideologia. Un concetto è una brutta bestia! Abbiamo spiegato fino ad ora in che consiste l'aumento e la diminuzione della potenza di agire. L'affetto (*affectus*) corrispondente all'aumento ed alla diminuzione della potenza di agire è sempre e comunque una passione. Gioia e tristezza sono passioni: passioni gioiose o passioni tristi. Ancora una volta Spinoza punta il dito contro coloro che hanno tutto l'interesse ad affettarci con le passioni tristi. Il prete ha bisogno che coloro che gli sono assoggettati siano tristi, gli è utile che si sentano in colpa. Badate che non ho ancora detto cos'è la potenza di agire. Le auto-afezioni o affetti attivi richiedono il pieno governo della potenza di agire, ossia di uscire dal dominio delle passioni per entrare in quello delle azioni. È quello che ci resta da vedere.

Se siamo condannati a questo mondo, potremmo mai abbandonare le idee-afezioni, gli affetti passivi? Potremmo mai andare oltre il mondo delle idee inadeguate? *L'Etica* è un libro che riserva delle grosse sorprese al riguardo. Parla di affetti attivi, di superamento delle passioni. Ci mostra il cammino per conquistare la potenza di agire superando le continue variazioni delle passioni. Spinoza, con grande rigidità, sottolinea particolarmente una cosa: esiste una differenza fondamentale tra etica e morale. Spinoza non fa mai della morale, per la semplice ragione che non si chiede mai cosa si "deve" fare. Piuttosto, si interroga su cosa si è in grado di fare, sulla potenza. Un'etica ha a che fare con la potenza, mai con il dovere. In questo senso Spinoza è profondamente immorale. Per sua fortuna, non comprende neanche cosa significhino "bene" e "male". Capisce solo i buoni e cattivi incontri, l'aumento e diminuzione di potenza. Per questo fa un'etica e non una morale. Per questo colpì così tanto Nietzsche.

Siamo completamente immersi in questo mondo di idee-afezioni, di continue variazioni affettive, di gioia e di tristezza. A volte la mia potenza di agire aumenta, altre volte diminuisce. Sono in balia delle passioni: che la potenza di agire aumenti o diminuisca, essa rimane scissa da me. Infatti, anche se la mia potenza di agire aumenta (con il risultato che rimango relativamente meno preda di tale scissione) non ne ho comunque il controllo. Ne rimango sempre formalmente separato. Non sono causa dei miei affetti, e non essendone io la causa, sono le cose esterne a produrli in me: sono passivo, in balia della passione. Siamo soffocati, completamente prigionieri del nostro mondo di totale impotenza. Si tratta sempre di un segmento di variazione, anche quando la potenza di agire aumenta: nulla garantisce che, all'angolo della strada, non riceveremo una gran botta in testa e la nostra potenza verrà di nuovo azzerata. Ma, un attimo: e le idee-nozioni e le idee-essenze? Ecco che appare una via d'uscita dal mondo delle passioni.

Ricordate? L'idea-afezione è una composizione, cioè l'idea dell'effetto dell'azione di un corpo sul mio. Ebbene, un'idea-nozione non concerne più tale effetto, ma riguarda invece la convenienza o la non convenienza relativa ai rapporti caratteristici tra corpi. Tale idea, se esiste – non sappiamo ancora se esista effettivamente: è sempre possibile definire qualcosa senza bisogno di affermarne l'esistenza –, designerà la cosiddetta "definizione nominale". Ciò che la nozione abbraccia come definizione nominale è un'idea che, in-

vece di rappresentare l'effetto di un corpo su un altro, cioè la semplice composizione di due corpi, indica la convenienza o meno dei loro rapporti caratteristici. Esempio: conoscendo la composizione intrinseca del corpo "arsenico" e quella del corpo umano, è possibile formare la nozione del loro rapporto di non convenienza: l'arsenico disgrega la composizione caratteristica del mio corpo. Muoio avvelenato. Invece, come è proprio all'idea di affezione, di limitarsi alla semplice composizione o all'effetto dell'azione reciproca dei corpi, la nozione si eleva alla comprensione delle cause, ossia: la combinazione tra corpi avrà effetti differenti a seconda del rapporto che esiste tra le loro composizioni caratteristiche, vale a dire le sue modalità. Ci sarà sempre composizione di rapporti. Quando vengo avvelenato, il corpo "arsenico" induce le parti del mio corpo a costituire un rapporto differente da quello che mi caratterizza. In questo modo l'arsenico, componendosi perfettamente con le parti del mio corpo, si nutre di me e ne gioisce. L'arsenico prova una passione gioiosa perché, come giustamente dice Spinoza, ogni corpo ha un'anima. Ma se lui è felice, io chiaramente non lo sono per niente: spingendo alcune delle mie parti componenti ad entrare in rapporto con lui, mi fa morire. Non posso che essere triste. Vedete? Una volta che ci si arriva, la nozione risulta uno strumento eccezionale.

Non siamo distanti dall'ambito della geometria analitica. Le nozioni non sono concetti astratti: questo corpo, quel corpo, tutto è molto concreto. Se potessi conoscere la composizione specifica dell'anima e del corpo di chi mi è antipatico, potrei confrontarla con la mia e capire perché non lo sopporto: conoscere cause piuttosto che effetti scissi. Avere idee adeguate. La stessa cosa con chi mi è simpatico. Ho usato come esempio gli alimenti, ma avrei potuto benissimo riferirmi ai rapporti d'amore. Non perché Spinoza creda che l'amore sia la stessa cosa del cibo: piuttosto pensa che l'alimentazione funzioni come l'amore. Si consideri una relazione d'amore, tipo "alla Strindberg": il rapporto si sfilaccia, si ricompone, si sfilaccia di nuovo e così via. Perché questa variazione continua dell'*affectus*? Perché alcune persone cercano composizioni negative in cui non c'è alcuna reale connessione? Perché non fanno che ricadere all'infinito negli stessi rapporti per tutta la vita? Tutte queste situazioni passano loro sopra come niente!... Avete capito ora la differenza tra l'idea-nozione e l'idea-afezione? Un'idea-nozione è necessariamente adeguata perché è una conoscenza delle cause.

Spinoza chiama questo secondo tipo di idee non solo “nozioni”, ma: “nozioni comuni”. La parola è ambigua: vuol forse dire comune a tutti gli spiriti? Sì e no. Spinoza è molto meticoloso con le parole. Sicuramente non va confusa con l’astrazione. Si definisce “nozione comune” l’idea comune a tutti o a più corpi – almeno due –, presi nella loro totalità o rispetto ad una sola parte. Nozioni comuni degli spiriti possono esistere solo nella misura in cui sono prima di tutto comuni ai corpi. Non si tratta per niente di nozioni astratte. Cos’è comune a tutti i corpi? Per esempio essere in movimento o in riposo. Il movimento ed il riposo sono nozioni comuni a tutti i corpi. Ci saranno poi nozioni comuni esclusivamente a due corpi o a due anime: come nel caso dell’amore. Non c’è alcuna astrattezza, niente a che vedere con le specie o i generi, c’è solo l’indicazione di ciò che è comune ad alcuni corpi o a tutti. Poiché tutti i corpi sono costituiti da molteplici parti, ci saranno nozioni comuni anche all’interno di ciascun corpo.

Alla fine, ci troviamo sempre di fronte al problema da cui eravamo partiti: come si esce dalla schiavitù della casualità degli incontri?

Ora Spinoza diviene complicato. Questa liberazione può essere concepita in un solo modo. Avendo incontri casuali posso essere affetto da tristezza o da gioia, grosso modo. Quando sono affetto da tristezza la mia potenza di agire diminuisce, cioè mi trovo ancora più separato da essa. Quando sono affetto da gioia, invece, la mia potenza aumenta, e mi trovo meno separato da essa. Bene. Se vi considerate affetti da tristezza, credo che siate fottuti. Non vedete via d’uscita semplicemente perché i rapporti dei corpi che vi affettano di tristezza non convengono in nessun modo con i vostri. Non potrà formarsi nessuna nozione comune. Non formandosi nessuna nozione comune, aumenterà la separazione, che a sua volta aumenterà la tristezza che a sua volta sottrarrà potenza di agire. Spinoza ci rivela una cosa molto semplice: la tristezza non rende mai intelligenti. “Essere tristi” significa “essere fottuti”. Per questo i potenti hanno bisogno della tristezza degli assoggettati. Cultura e intelligenza non hanno mai tratto giovamento dall’angoscia. Finché avrete affetti tristi, state subendo l’azione di corpi o anime che non convengono con voi. Mai la tristezza procurerà nozioni comuni: ossia l’idea di qualcosa che accomuna due corpi o due anime. Sono parole piene di saggezza, quelle di Spinoza. La morte è la cosa più immonda. Spinoza si oppone alla tradizione che identifica la filo-

sofia con la meditazione sulla morte. La morte è sempre un pessimo incontro. La sua opinione al contrario è che la filosofia è meditazione sulla vita.

Altro caso. Siete affetti da gioia. La vostra potenza di agire aumenta. Questo vuol dire che il corpo o l'anima che vi affetta, dall'amore al cibo, conviene e si compone con i vostri rapporti caratteristici. Però non significa ancora che abbiate il dominio della vostra potenza di agire. In presenza di un affetto di gioia il corpo che vi affetta si compone con il vostro, non lo disgrega. Si forma così una nozione comune. In questo senso la gioia renderà intelligenti. È una bella storia perché, vedete, quello che dice è innegabile, metodo geometrico o meno: Spinoza ha ragione. C'è un richiamo evidente all'esperienza vissuta, ad una specifica maniera di percepire, ma soprattutto di vivere. Pensate: quanto odio doveva avere delle passioni tristi! La lista delle passioni tristi in Spinoza è infinita, l'orgoglio, la colpa, arriva fino al punto di considerare l'idea di ricompensa una passione triste. Sono passaggi eccezionali dell'*Etica*. Gli affetti gioiosi sono come trampolini, possono far superare di slancio cose che, quando si è tristi, sembrerebbero insuperabili. Spingono a formare idee comuni tra i corpi. Ci si può riuscire o meno, ma quando funziona l'intelligenza aumenta. C'è qualcuno che quando è innamorato addirittura migliora in latino!... È successo anche in questi seminari! Da che dipende? Come si fanno i progressi? Certo essi non hanno mai un andamento lineare. Una cosa ci fa fare dei progressi proprio lì, in un punto specifico. Una piccola gioia locale ci ha fatto fare uno scatto in avanti. Ancora una volta ci serve una mappa: in che punto quel *quid* mi ha sbloccato? Una piccola gioia ci proietta in un nuovo universo di idee concrete. Esse lottano contro gli affetti tristi e li spazzano via. Sembrerebbe essere solo un'altra modalità di presentarsi della variazione continua, ma in realtà non lo è: infatti siamo catapultati fuori da essa grazie alla potenzialità delle nozioni comuni. Quando si riesce a realizzare nozioni comuni con una persona, o con un animale, allora si può dire: "Finalmente ho capito qualcosa. Sono meno stupido!". "Capire" non è altro che la nozione comune. È un processo molto concreto, che accade in relazione a cose estremamente localizzate, e, infatti, le nozioni comuni hanno sempre una dimensione locale. Non è immaginabile arrivare ad avere tutte le nozioni comuni. Spinoza non pensa assolutamente come un razionalista – per i razionalisti esistono la ragione e le idee, e se ne avete una, le

avete tutte: siete razionali. Spinoza pensa invece che *si diviene* razionali, o saggi, cosa che cambia del tutto il senso del concetto di ragione. Bisogna saper fare gli incontri giusti. Ciò che oltrepassa il limite del proprio potere di essere affetto non è mai buono, e nessuno può affermare il contrario. Invece, vivere in equilibrio all'interno dei limiti posti del proprio potere di essere affetti, questo sì rende vitali. A condizione che siano i limiti gioiosi, non quelli tristi. Tutto ciò che eccede il limite del potere di essere affetto fa malissimo. Relativamente, è chiaro – ciò che va bene per me, non è detto che vada bene per voi...

Non ci sono nozioni astratte, né formule valide per l'Uomo in generale. Ciò che conta è solo il potere di ognuno. Lawrence si è espresso in modo perfettamente spinozista dicendo: "È una cattiva intensità quella che oltrepassa il limite del proprio potere di essere affetti" (negli scritti postumi). Non è dato, non è possibile che un blu troppo forte per la mia vista mi possa piacere. Forse potrà piacere a qualcun altro. Sarebbe solo una forzatura. Ma allora esiste qualcosa di buono per tutti, mi direte... Certo, ed è appunto la possibilità di realizzare infinite composizioni, e seguendone il flusso si può arrivare a percepire il potere di esser affetto dell'universo intero.

I rapporti si compongono all'infinito, ma non in qualsiasi ordine. La composizione di rapporti che costituisce il mio corpo non si combina con quella dell'arsenico. E allora? Le parti del mio corpo, sospinte in questa combinazione con il veleno, cambiano posizione ed entrano in un altro rapporto. E questa cosa qualche conseguenza su di me ce l'ha. Bisogna conoscere l'ordine di composizione dei rapporti. In teoria, arrivando a conoscere l'ordine di composizione dei rapporti appartenenti all'universo intero, ne potremmo definire totalmente il potere di essere affetto: si arriverebbe così alla conoscenza del cosmo, del mondo come corpo o anima. A quel punto avremmo acquisito un infinito potere di essere affetti: diverremmo come Dio il quale, in quanto causa universale, coincide con l'universo intero e ha per sua natura un infinito potere di essere affetto. Inutile dire che Spinoza sta usando l'idea di Dio in un modo del tutto peculiare.

Provate gioia e avvertite che questa gioia vi tocca profondamente. Chiama in causa le vostre composizioni principali, quelle che vi concernono nel modo più profondo. Allora essa diviene una piattaforma di lancio per formare idee-nozioni superando la ca-

sualità degli incontri. Come si combinano il corpo che mi affetta e il mio? Come dovrà essere il rapporto tra la mia anima e quella che mi affetta? Chiedendovi queste cose, farete l'operazione opposta a ciò che si fa abitualmente. Di solito le persone accumulano dolori. E allora scatta la nevrosi, o la depressione. Ci si mette a dire: "Oh merda! E m'è capitato questo, e m'è capitato quest'altro!"... Spinoza propone l'inverso: invece di accumulare tristezze su tristezze si deve prendere slancio da una piccola gioia, a condizione di sentirla veramente nostra, e continuare a formare nozioni comuni. Si progredirà, anche se localmente, si accumuleranno benefici e la gioia si estenderà. È una produzione di vita per la vita, ottenuta diminuendo la parte di tristezza rispetto a quella di gioia. Solo a questo punto potremmo osare una cosa formidabile: avendo una base sufficiente di nozioni comuni e di buoni incontri, potremo provare ad applicare tale metodo anche alla tristezza, per quanto non sia possibile farlo *a partire* dalla tristezza. Cioè potremo cercare di realizzare nozioni comuni delle composizioni negative o delle disgregazioni. Non avremo dunque più una variazione continua, ma una curva a campana. Partite dalle passioni gioiose e aumentate la potenza di agire. Formate delle nozioni comuni del primo tipo, riguardanti ciò che vi accomuna al corpo che vi affetta di gioia. Estendete al massimo la vostra vitalità grazie alle nozioni comuni che avrete ottenuto e a quel punto ridiscendete verso la tristezza armati di queste nozioni comuni, per capire il motivo per cui il tale corpo o la tale anima non si compongano con voi. A questo punto avrete un'idea adeguata, sarete passati alla conoscenza delle cause. Sarete nel dominio della filosofia. Una sola cosa conta, la maniera di vivere. Una sola cosa conta, la meditazione sulla vita. La filosofia può essere solo questo. Lungi dall'essere una meditazione sulla morte, la filosofia è la pratica con cui riduco al minimo la parte affetta da essa. In questo modo la si potrà vivere semplicemente come un incontro sbagliato.

Però, man mano che un corpo si logora, la probabilità di fare cattivi incontri aumenterà. Questa è una nozione comune, una nozione comune di disgregazione. Finché sono giovane la morte è veramente qualcosa di estrinseco, un accidente estrinseco, a parte il caso della malattia. Quando un corpo invecchia la sua potenza di agire diminuisce, le nozioni comuni si esauriscono: "Non riesco più a fare quello che facevo fino a ieri!". Quello che mi affascina dell'invecchiamento è questa diminuzione della potenza di agire. A

chi potremo dare del “buffone”, dal punto di vista della vita? A chi non accetta di invecchiare, a chi non sa invecchiare quando è ora. Certo, non bisogna neanche sentirsi vecchi troppo presto, perché anche questo significa fare il buffone: “Ma guardati! Sembri un vecchio!”. Più si invecchia e meno si ha voglia di fare brutti incontri. Quando si è giovani ci si butta maggiormente incontro al rischio di cattivi incontri. Fa specie una persona che continua a voler fare il giovane quando invecchia, che non accetta che la sua potenza di agire e il suo potere di essere affetto siano diminuiti. È molto triste. C'è un passaggio intensissimo di un romanzo di Fitzgerald (la prova di sci nautico), dieci pagine bellissime tutte incentrate sul non saper invecchiare... Capite? Quel genere di scene di cui è difficile sostenere la vista. “Saper invecchiare” invece significa comprendere, grazie alle nozioni comuni, che la stessa composizione di rapporti di prima semplicemente non c'è più. Solo allora si potrà scoprire la grazia posseduta da quell'età della vita. E soprattutto, non si avrà più bisogno di aggrapparsi alla giovinezza. È questione di saggezza. Non si deve gridare: “Viva la vita!” solo se c'è buona salute. E neanche aggrapparsi ad essa disperatamente. Spinoza è morto in modo mirabile. Ma lui conosceva di cosa era capace, era in grado di dire: “Ma vaffanculo!” agli altri filosofi. Leibniz andava a casa sua e rubacchiava dai suoi manoscritti per dire poi che erano cose scritte da lui. Storia curiosa – era un uomo pericoloso, Leibniz.

Concludo dicendo che abbiamo quindi toccato l'idea-nozione, il nostro secondo livello. È un'impresa di straordinaria vitalità, ben lontana da aride astrazioni. Grazie alla formazione delle nozioni comuni siamo fuori dalle passioni, e, formalmente, stringiamo in pugno la nostra potenza di agire: il secondo genere di conoscenza. Le nozioni comuni non sono idee astratte, ma, letteralmente, regole di vita. Per capire il terzo genere bisogna aver compreso il secondo. Solo Spinoza ha raggiunto il terzo genere, andando al di là delle nozioni comuni... Le nozioni comuni non sono astrazioni. Pur rinviando sempre ad una molteplicità, pur essendo collettive, sono comunque entità singolari. Anche se, al limite, tutti i corpi, o il mondo intero, si componessero, convenissero reciprocamente, nell'atto di comporsi costituirebbero una singolarità. Le nozioni comuni sono sempre singolarizzazioni.

Oltre la composizione di rapporti, le composizioni intrinseche che definiscono le nozioni comuni, ci sono le essenze singolari.

Qual è la differenza? Si potrebbe dire, al limite, che il rapporto, o meglio i rapporti che mi sono propri esprimono la mia essenza singolare. Ma non è propriamente così. Perché? Perché il rapporto che mi caratterizza – quello che dico nei testi non c'è, ma più o meno lo si può dedurre in questi termini –, anche se è una nozione comune, concerne le parti estese del mio corpo. Il corpo è composto da un'infinità di parti estese, che si combinano costituendo i rapporti corrispondenti ad un'essenza. Ma tale composizione non si confonde con essa, perché concerne appunto un rapporto di movimento e riposo relativo a parti estese. Diversamente, l'essenza singolare è un gradiente di potenza, cioè è una soglia di intensità. Spinoza chiama "essenza singolare" una quantità intensiva. Ciascuno di noi è definito da rapporti di composizione tra parti estese, ma anche da combinazioni intensive, l'essenza singolare. Le soglie intensive attraversano la vita in tutti i sensi dalla nascita alla morte. Tanto che, anche se conosco le nozioni comuni, cioè i rapporti di movimento e riposo che regolano la composizione delle parti estese dei corpi, non è ancora detto che io sia effettivamente giunto al livello della mia essenza intensiva. E Dio, cos'è? Spinoza, giustamente, definisce Dio come potenza assolutamente infinita. Tali termini non sono impiegati a caso. [Per esempio] prendiamo "gradiente": "gradiente" in latino è "*gradus*", e *gradus* è connesso ad una tradizione filosofica medioevale che ha avuto una lunga storia. Il *gradus* è la quantità intensiva, differente ed opposta alle parti estese. L'essenza singolare di ciascuno non è altro che tale intensità, questo limite intensivo. È singolare perché nessuna cosa, a qualsiasi genere o specie appartenga, ha le stesse soglie d'intensità di un'altra, ad esempio: essere tutti esseri umani, nel nostro caso. Con un nuovo colpo di scena passiamo in questa terza sfera: il mondo delle essenze, il terzo genere di conoscenza. Là apprendiamo la correlazione tra l'essenza singolare, l'essenza singolare delle cose esteriori, e quella di Dio – e non si può conoscere l'uno senza l'altra. Il terzo genere di conoscenza è una specie di esperienza mistica atea. Affonda le sue radici nella tradizione mistica ebraica. In ogni caso, penso che la sola maniera di comprenderlo a pieno sia di seguire il processo che, attraverso gli incontri e le composizioni, oltrepassando lo stadio delle nozioni comuni, arriva fino al mondo delle essenze singolari. Lì le idee sono intensità pure. Per questo le intensità che ci concernono si combineranno necessariamente con quelle delle cose esteriori: un mondo fatto esclusivamente di inten-

sità pure è immaginabile solo come universale connessione reciproca. È questo il terzo genere di conoscenza. Invece nel dominio dell'estensione non tutti i corpi, ossia le anime, si combinano. Nel terzo genere l'amore per noi stessi è nello stesso tempo l'amore per le cose: è l'amore che Dio ha per se stesso. Mi affascina il mondo di intensità descritto in questo salto mistico. In esso si arriva a sperimentare, non solo formalmente, ma *realmente*, qualcosa che non è nemmeno gioia. *Beatitudine* è il termine mistico trovato da Spinoza, l'affetto attivo o auto-affezione. Il terzo genere è un mondo d'intensità pure – e non siamo per nulla usciti dalla concretezza della vita.

È assai curioso fino a che punto la filosofia, sino al termine del XVII secolo, in fondo ci parli continuamente di Dio. E dopo tutto, Spinoza – ebreo scomunicato – non è l'ultimo a parlarci di Dio. E il primo libro della sua grande opera, l'*Etica*, si chiama "Dio". E in tutti – si tratti di Descartes, Malebranche o Leibniz – si ha l'impressione che la frontiera tra filosofia e teologia sia estremamente vaga.

Perché la filosofia, almeno fino allo strappo rivoluzionario compiuto dai filosofi del XVIII secolo, si è così interessata a Dio? Fu solo a causa di un compromesso opportunistico, oppure per un motivo più coerente? Certo, spiegarsi la cosa dicendo che fino alla fine del XVII secolo era quasi obbligatorio per il pensiero tener in grande conto le pretese della Chiesa e i temi religiosi, è del tutto plausibile. Però mi sembra una giustificazione fin troppo facile: allora sarebbe altrettanto giusto riferirsi al forte sentimento religioso che irradiava in quell'epoca.

Voglio fare un raffronto con la pittura. Anche la pittura di quel tempo esibisce continuamente immagini di Dio. Mi chiedo: ma era veramente un obbligo inevitabile? Le risposte possibili sono due. Per la prima è effettivamente così, l'obbligo era inevitabile. O meglio, detto in termini positivi: c'era una generale diffusione del sentimento religioso cui la pittura, soprattutto la pittura, non poté sottrarsi. E non poterono sottrarsi nemmeno i filosofi e la filosofia. È plausibile, tutto ciò? Forse, ma si potrebbe fare anche un'altra ipotesi: la pittura aveva bisogno più di Dio che del divino, perché, lungi dall'essere un imperativo, l'uso di Dio le permetteva di fare qualsiasi cosa, di fare cose che non avrebbe potuto neanche immaginare utilizzando le immagini degli umani o delle creature. Dio fu il

suo massimo termine di emancipazione. Il flusso di pittura che investì l'immagine di Dio permise di conquistarsi una libertà mai goduta prima. Estremizzando, si può dire che tra il pittore più devoto e quello più sacrilego non ci fosse opposizione: la pittura investe il divino in modo totalmente pittorico, sperimentando le radicali condizioni della sua emancipazione. Vi faccio tre esempi: El Greco... Solo rifacendosi alle figure del cristianesimo poté creare quello che creò. Allora, anche se effettivamente esistono delle costrizioni, l'artista è colui che – Bergson lo diceva del vivente – muta i limiti in opportunità.

Questa potrebbe essere una buona definizione dell'artista. È vero che la Chiesa imponeva ai pittori svariati obblighi, ma nell'atto creativo essi li trasformarono in opportunità. I pittori si servirono di Dio per liberare le forme, per spingerle molto oltre la semplice illustrazione, scatenandole, lanciandole in una specie di sabba, una danza pura in cui le linee e i colori non dovevano più essere verosimili od esatti, né tantomeno assomigliare ad alcunché. Si trattò di un grandioso processo di liberazione delle linee e dei colori sotto le mentite spoglie della sottomissione al cristianesimo.

Altro esempio: la creazione del mondo... I pittori usarono l'Antico Testamento come strumento di liberazione dei movimenti, delle forme, delle linee e dei colori. In un certo senso l'ateismo non è mai stato estrinseco alla religione: non è altro che la potenza-artista al lavoro sulla religione. "Se c'è Dio, tutto è permesso". Ho la viva sensazione che sia successa esattamente la stessa cosa alla filosofia, e che, pur parlando di Dio, nei filosofi – cristiani o credenti che fossero – risuoni una sonora risata: non d'incredulità, ma di gioia. Quello che dicevo sull'uso strumentale di Dio e di Cristo in pittura, la straordinaria opportunità di emancipare linee, colori e movimenti dall'obbligo della somiglianza, è accaduto anche in filosofia: Dio e il tema di Dio sono stati un'opportunità unica di affrancare gli oggetti della creazione filosofica, vale a dire i concetti, dall'obbligo di rappresentare meramente le cose. Il concetto si affranca costituendosi a livello di Dio: non avendo più il dovere di rappresentare alcunché, diviene il segno di una presenza. Per seguire con la nostra analogia pittorica, mediante tale deviazione attraverso Dio la filosofia poté sperimentare linee, colori, e movimenti come mai si sarebbe sognata di poter fare. I filosofi sono dovuti sottostare alle imposizioni della teologia, ma le hanno rese un fantastico strumento creativo. Hanno estratto dalle costrizioni un per-

corso di emancipazione del concetto senza suscitare il minimo sospetto. Eccetto quando un filosofo tirava troppo la corda. Per esempio, Spinoza. Fin dall'inizio Spinoza si propone di evitare ogni rappresentazione. Ciò che, nella prima parte dell'*Etica*, chiama "Dio", è la cosa più strana del mondo, è un concetto che raccoglie e riunisce in sé l'insieme delle possibilità di emancipazione.

Il concetto filosofico di Dio è lo strumento più strano mai usato per realizzare una filosofia come sistema di concetti – cosa che non si sarebbe potuta fare se non in questo modo. I filosofi hanno fatto, rispetto a Dio, la stessa operazione dei pittori. I pittori hanno fatto subire al corpo di Cristo una nuova passione: lo hanno stiracchiato, corrugato... la prospettiva si libera da ogni obbligo di rappresentazione, e la stessa cosa accadde in filosofia: essa diviene passione. Prendiamo per esempio Leibniz: comincia di nuovo dalla creazione del mondo. Ripropone il classico problema: qual è, nella creazione, il ruolo dell'intelletto e della volontà di Dio?

Supponiamo che Leibniz dica: "Dio ha un intelletto", naturalmente un intelletto infinito. Non sarà per niente simile al nostro, tanto che la stessa parola "intelletto" risulterà equivoca. Ma se non sarà per niente uguale al nostro, che è finito, il termine "intelletto infinito" non avrà alcun senso. Che succede all'intelletto infinito? Prima della creazione esso deve in teoria coincidere con il nulla: sussistere senza alcun mondo. No, dice Leibniz, le possibilità dell'intelletto divino esistono effettivamente, e tutte tendono all'esistenza. Ecco, per Leibniz l'essenza è una tendenza all'esistenza, una possibilità che tende all'esistenza. Tali "compossibili" hanno valore differente a seconda della loro quantità di perfezione. L'intelletto di Dio diviene una specie di involucro da cui fluiscono tutte le possibilità di esistere. Esse combattono per esistere. Tutte vorrebbero passare all'esistenza, ma Leibniz ci dice che non è possibile, non tutte possono farlo. Perché? In teoria tutte potrebbero, ma non tutte formano combinazioni compatibili. Ci sono, dal punto di vista dell'esistenza, delle incompatibilità. Una possibilità potrebbe non essere *compossibile* con un'altra. Ecco il secondo passaggio, ossia una relazione logica completamente nuova: oltre alle possibilità, ci sono anche le *impossibilità*. Quali sono le possibilità che potranno passare all'esistenza? Quelle che avranno la maggiore quantità di perfezione. Le altre verranno rimosse. La volontà di Dio sceglie il migliore dei mondi possibili. Ecco che promana il flusso di creazione del mondo. Un movimento assolutamente

straordinario. Seguendolo, Leibniz arriva a creare concetti di ogni sorta. Essi non sono rappresentativi perché precedono le rappresentazioni. A questo punto spara la sua celebre metafora: la creazione divina è come una partita a scacchi, consiste nello scegliere la combinazione migliore. Il modo di ragionare che c'è negli scacchi occupa completamente la visione leibniziana dell'intelletto divino.

Questo straordinario processo di creazione concettuale trova nel tema di Dio le condizioni stesse della sua libertà ed emancipazione. Il pittore si serviva dell'immagine di Dio per non dover più costringere le linee, i colori e i movimenti a rappresentare qualcosa di concreto. La stessa cosa fanno i filosofi di quest'epoca per non dover tratteggiare qualcosa di già definito a priori, di già dato. Per questo non bisogna chiedersi cosa "rappresenti" un concetto, ma quale posto occupa in un insieme concettuale. Nella maggior parte delle grandi filosofie i concetti sono inseparabili, connessi in vere e proprie sequenze concettuali: potrete capire un concetto solo seguendo la sequenza di cui fa parte. Uso il termine "sequenza" (*séquence*) per istituire un parallelo con il cinema: se l'unità costituente del cinema è la sequenza, si può dire lo stesso del concetto in filosofia.

I filosofi hanno costruito sequenze di concetti per determinare i rapporti tra Essere ed Uno. A mio avviso, le prime grandi sequenze sono state realizzate da Platone nella seconda parte del *Parmenide*. In quest'opera ne troviamo ben due. La seconda parte del *Parmenide* è costituita di sette ipotesi, divise in due gruppi, tre all'inizio e quattro alla fine. In tutto due sequenze. Prima ipotesi: supponiamo che l'Uno sia superiore all'Essere, che l'Uno sia al di sopra dell'Essere. Seconda ipotesi: supponiamo che l'Uno sia invece uguale all'Essere. Terza ipotesi: supponiamo che l'Uno sia inferiore all'Essere, che derivi dall'Essere. Non si può rimproverare, criticare un filosofo rinfacciandogli le sue presunte contraddizioni, bisogna invece chiedersi dove vada collocata una pagina, in quale sequenza e a quale livello. L'Uno di cui parla Platone nella prima ipotesi è un'altra cosa rispetto a quello della seconda o della terza.

Un discepolo di Platone, Plotino, ci dice che l'Uno è l'origine radicale dell'Essere. L'Essere sorge dall'Uno. L'Uno è superiore all'Essere in quanto dona l'esistenza. L'Essere emana dall'Uno: l'Uno non esce da sé per produrre l'Essere, perché altrimenti diverrebbe Due. Quindi, a rigore, l'Essere sgorga dall'Uno. In questo modo viene quindi delineato un processo di emanazione pura. La

causa emanativa sta tutta in questa formula. Seguendone il flusso, Plotino descrive l'essere in termini splendidamente lirici. L'Essere contiene tutti gli enti comprendendoli in sé. Plotino conierà una serie di espressioni di capitale importanza per la filosofia rinascimentale, ad esempio: l'Essere complica tutti gli altri esseri. Mera-viglioso vocabolo. Perché l'Essere complica tutti gli altri esseri? Perché ognuno di loro implica l'Essere. C'è una doppia interdipendenza: complicare, implicare. Ogni cosa implica l'Essere, e l'Essere a sua volta complica tutte le cose, vale a dire le comprende in sé: in queste pagine di Plotino la sequenza si è evoluta, non si tratta più di emanazione ma di una vera e propria causa immanente. L'Uno è causa emanativa dell'Essere, e nello stesso tempo l'Essere assume il ruolo di causa immanente degli altri esseri. Se approfondissimo ulteriormente, troveremmo in Plotino, che non è mai stato cristiano, qualcosa di molto simile ad una causa creazionista.

Non si può capire quello che vogliamo dire senza tener conto delle sequenze concettuali. In filosofia una sequenza concettuale è l'equivalente della sfumatura in pittura (eccezion fatta per quei filosofi che distruggono le sequenze per fare altro): i concetti cambiano di tono, o al limite di timbro. Timbri, tonalità, di questo è fatta la filosofia. Fino a Spinoza la filosofia ha funzionato essenzialmente per sequenze. In questo senso, le sfumature date alla causalità diventavano essenziali. Per questo la causa originaria venne definita in molti modi: prima, emanativa, immanente, creazionista, e altro ancora. La causa immanente è presente da sempre nella filosofia, ma senza essere mai stata sviluppata fino alle sue estreme conseguenze. Perché? Senza dubbio perché era la più pericolosa. Che Dio venisse definito causa emanativa poteva tutto sommato ancora andare, perché si manteneva la distinzione tra causa ed effetto. Le cose si facevano molto pericolose quando, con l'introduzione della causa immanente, non veniva più fatta una netta differenziazione tra causa ed effetto, tra Dio e creatura. L'immanenza divenne allora il pericolo pubblico numero uno. Perciò, nonostante l'idea di immanenza sia stata costantemente presente nella storia della filosofia, si è messa sempre molta cura nello stemperarla, annacquandola con altri elementi all'interno delle sequenze filosofiche, ponendola in posizione decentrata, per privarla di valore. L'accusa di immanentismo è ricorrente nella storia delle eresie: "rei di aver confuso Dio e creatura". Era un'accusa imperdonabile. La causa immanente era presente nelle sequenze filosofiche, ma relegata in un

cantuccio, senza avere uno statuto preciso. E poi arrivò Spinoza e tutto cambiò. Senza dubbio, molte altre filosofie precedenti avevano parlato, con più o meno audacia, della causa immanente. Ma è solo nell'*Etica* che troviamo una filosofia interamente basata su questo bizzarro tipo di causa che resta comunque presso di sé, in cui produzione e prodotto coincidono. Dio è nel mondo ed il mondo è in Dio. L'*Etica* è edificata su una prima fondamentale proposizione che chiameremo speculativa o teorica: esiste una sola sostanza assolutamente infinita che possiede tutti gli attributi, e le cosiddette creature non sono creature, ma suoi modi o maniere di essere. Una sola sostanza che possiede tutti gli attributi, al cui interno sussistono i modi, suoi prodotti o maniere d'essere... Quindi, come tali, i modi esistono negli attributi. Sono parte degli attributi. Tutto segue di conseguenza: non ci può essere alcuna gerarchia tra gli attributi di Dio, ossia della sostanza. Perché? Perché se tutti gli attributi appartengono allo stesso modo alla sostanza, non ci può essere alcuna gerarchia tra loro: uno non può valere più dell'altro. Se il pensiero è un attributo di Dio, o della sostanza, e anche l'estensione lo è, tra pensiero ed estensione non ci potrà essere alcuna gerarchia. Tutti gli attributi avranno lo stesso valore. Ci troviamo ad un alto livello di astrazione: si tratta della figura speculativa dell'immanenza.

Tiro qualche conclusione. Ciò che Spinoza chiama "Dio" è l'assolutamente infinito. Cosa significa? È strano: sarebbe dunque concepibile un ente infinito? In ogni caso, da ciò derivano due conseguenze. Prima conseguenza: Spinoza osa fare ciò che molti avevano solo immaginato, libera completamente la causa immanente dalla subordinazione ad altri processi di causalità. C'è solo una causa ed è immanente. Tutto questo ha una grande incidenza pratica. Spinoza non intitolò il suo libro *Ontologia*, era troppo intelligente, ma *Etica*. Il messaggio era: è possibile giudicare le mie proposizioni speculative, qualunque valore abbiano, solo rispetto all'etica che implicano. Spinoza emancipa completamente la causa immanente. Ebrei, cristiani, eretici, tutti quanti l'avevano usata, ma solo in poche specifiche sequenze concettuali. Invece Spinoza, con un colpo di mano concettuale, la strappa via dalla sequenza: basta sequenze! Porta via la causa immanente dalla sequenza delle cause prime e livella tutto in una sostanza assolutamente infinita, che comprende ogni cosa come suo modo e possiede tutti gli attributi. È una rivoluzione concettuale straordinaria: mettere al posto delle sequenze

un vero e proprio piano di immanenza. È incredibile: in Spinoza tutto avviene su un piano fisso, ma non immobile, assolutamente no, perché in esso tutte le cose si muovono – per Spinoza conta solo il movimento delle cose. Questo è un concetto completamente inventato da lui. La proposizione speculativa di Spinoza è: tirare via il concetto dalle sequenze di variazione e proiettare tutto su un piano di immanenza fisso. Per fare questo occorre certo una tecnica filosofica straordinaria, ma soprattutto si tratta di una maniera di esistere. “Vivere su un piano fisso”, ossia non vivere più in balia della variazione delle sequenze. Cioè? Vivere per esempio come Spinoza, che puliva le sue lenti e si era buttato dietro le spalle tutto, eredità, religione, ogni velleità di farsi una posizione. Lo ingiuriarono e denunciarono prima ancora che scrivesse anche solo mezza riga: Spinoza l’ateo, l’abominevole. Praticamente non poteva pubblicare. Allora scriveva lettere. Non volle fare il professore: nel *Trattato politico* dice che insegnare è un’attività da intraprendere per pura generosità, al punto che bisognerebbe pagare per insegnare, non il contrario¹. Inoltre, i professori avrebbero dovuto insegnare a proprio rischio e pericolo, mettendo in gioco il loro denaro e la loro reputazione. Solo così l’insegnamento avrebbe avuto il ruolo che gli spetta. Spinoza intrattenne rapporti con un cenacolo di uomini di cultura, cui inviò l’*Etica* man mano che procedeva con la scrittura. Loro la commentavano insieme, gli scrivevano quello che pensavano e Spinoza rispondeva. Erano persone molto intelligenti, e questa corrispondenza è importantissima. Spinoza ebbe una piccola cerchia di amicizie: denunciato ovunque, se la cavò grazie alla protezione dei fratelli De Witt.

Spinoza inventò il piano fisso. A mio avviso, fu il tentativo più importante mai esistito di dare uno statuto concettuale all’idea di univocità dell’essere. “Univocità dell’Essere” significa precisamente: nella sostanza gli attributi sono equivalenti all’essere, e così gli enti, i cosiddetti modi. La sostanza assolutamente infinita è l’Essere in quanto Essere, l’essenza dell’Essere, il piano su cui tutto è immerso e in cui tutto si iscrive.

Grazie a Dio, mai filosofo fu così importante agli occhi dei lettori come Spinoza. Divenne per esempio un punto di riferimento essenziale per il romanticismo tedesco. Eppure troviamo una cosa

1 B. SPINOZA, *Trattato politico*, trad. it. a cura di P. Cristofolini, Etas, Pisa 2004, cap. VIII, 49.

curiosa: tutti i commentatori, anche i più acuti, ci dicono che nell'*Etica* sarebbe stato tracciato lo schema concettuale più sistematico mai avuto: l'Essere univoco, l'Essere definito da un unico senso. L'*Etica* sarebbe il sistema spinto ai limiti dell'assoluto, vi sarebbe stato toccato il punto di sistematicità più estremo mai raggiunto da una filosofia, in essa si affermerebbe una totalità con un grado di assolutezza mai sfiorato da nessun'altra. E nello stesso tempo questi commentatori affermano che, leggendo l'*Etica*, hanno come l'impressione di non arrivare mai a comprenderne l'insieme, hanno l'impressione che gli scivoli tra le dita: di non essere abbastanza veloci per coglierne l'impianto complessivo. In una pagina molto bella, Goethe² racconta che, pur avendo riletto dieci volte la stessa cosa, ancora non era riuscito a comprendere l'insieme. Ogni volta che rileggeva capiva solo un pezzo alla volta. Spinoza è il filosofo con l'apparato di concetti più sistematico di tutta la filosofia, e tuttavia si ha sempre l'impressione che l'insieme del suo pensiero sfugga. Quando lo leggiamo, ci rimangono in mano solo frammenti. Veramente! D'altro canto è il filosofo che ha spinto il proprio sistema alle vette concettuali più estreme: infatti per leggerlo occorre una grande cultura filosofica. L'*Etica* comincia ponendo delle definizioni: della sostanza, dell'essenza ecc. In queste tesi c'è tutta la tradizione scolastica, ma, ed in ciò non ha eguali, nonostante questo l'*Etica* si lascia comunque leggere tranquillamente, anche senza sapere assolutamente nulla di filosofia. Spinoza è tutte due le cose. Provate a raccapezzarvi in questo mistero! Delbos³ dice – e questo si riallaccia bene a quello che stavamo dicendo sul piano fisso – che Spinoza è un vento che trascina. Pochi filosofi sono stati così grandi da poter essere un grande vento calmo. E i miserabili, i poveri che leggono Spinoza paragonano questa esperienza a delle raffiche di vento che ci trascinano. Come fanno a stare insieme le due cose: leggere e capire Spinoza senza saperne un'acca, e l'apparato di concetti più minuzioso mai costruito? Evidentemente, il suo linguaggio funziona.

Spinoza riteneva l'*Etica* un'opera compiuta. Non la pubblicò perché era consapevole che sarebbe finito in prigione. Gli era caduto il mondo addosso, non aveva più protettori. Le cose in Olan-

2 Si vedano le lettere di Goethe a F.H. Jacobi, in J.W. GOETHE, *Gedankenausgabe der Werke. Briefe Gespräche*, Band XVIII, herausgegeben von E. Beutler, Artemis Verlag, Zurich 1949.

3 V. DELBOS, *Le Spinozisme*, Vrin, Paris 2003.

da si erano messe molto male. Rinunciò alla pubblicazione, ma comunque i suoi amici del cenacolo filosofico avevano già avuto il testo. Lo stesso Leibniz ne aveva notizia.

Come è costruita l'*Etica*? Spinoza vi applica un metodo cosiddetto "geometrico". Molti autori lo avevano già fatto, generalmente all'interno di sequenze in cui delle proposizioni filosofiche necessitavano di una dimostrazione sul genere di quella di un teorema. Spinoza ne fa il metodo generale di esposizione dell'*Etica*, sradicandolo dall'uso parziale cui era relegato all'interno delle sequenze. L'*Etica* si divide in cinque parti. È fatta come un insieme di definizioni, assiomi, proposizioni o teoremi, dimostrazioni di teoremi, corollari di teoremi, cioè le proposizioni che derivano da teoremi, e così via. Tutti quanti messi insieme formano un canovaccio assolutamente coeso. È questo il gran vento che si avverte. Nell'*Etica* nulla ha più nulla a che fare con le sequenze, non si tratta più di dimostrare singole proposizioni isolate. Il metodo geometrico è il processo concettuale con cui viene colto il piano fisso della sostanza assolutamente infinita. È un gran vento calmo, un concatenamento continuo di concetti e teoremi che rinviano ad altri teoremi e concetti, di dimostrazioni che rinviano ad altre dimostrazioni...

Il progetto di Spinoza era quello di realizzare un'ontologia pura, ma perché la chiamò "etica"? Arriviamo a comprendere la correttezza di tale definizione man mano che approfondiamo la conoscenza del testo. E, per il tono generale che assume il rapporto tra ontologia pura e etica, aumenta il sospetto che l'etica non abbia niente a che vedere con la morale. Ma perché un'ontologia pura è chiamata "etica"? Come ho detto, l'ontologia pura di Spinoza si fonda sull'assolutezza infinita della sostanza. L'unica sostanza assolutamente infinita è l'Essere, l'Essere in quanto Essere. Gli enti invece non posseggono l'Essere, ma sono modi, modi della sostanza assolutamente infinita. Che cos'è un modo? È una maniera di essere della sostanza. Gli enti od esistenti non sussistono in quanto Essere, solo la sostanza assolutamente infinita può farlo. Noi enti, noi che esistiamo, saremmo quindi solo maniere di essere della sostanza. E se mi chiedo qual è il senso della parola "etica" e in cosa differisce dalla morale, rispondo: l'"etologia". Che cosa si intende con "etologia", che è come sapete la cosiddetta scienza dei comportamenti animali, ma estendibile anche all'uomo? L'etologia è una scienza pratica. Di cosa? Delle maniere di essere. "Maniera di essere", dal punto di vista di una ontologia pura, significa definire lo statuto d'essere degli enti. In che consiste allora la differenza con la morale? Delineiamo i tratti generali di un'ontologia. Se l'oggetto dell'etica fossero le maniere di essere, cioè l'etologia, di che si occuperà la morale? Di due cose, intimamente connesse: l'essenza e i valori. La morale ci riconsegna alla nostra essenza attraverso i valori. Ma, appunto, questa non è una prospettiva utile alla definizione dell'Essere. Dal punto di vista di una ontologia, una morale non è possibile. Perché? Perché la morale implica che ci sia sem-

pre qualcosa di superiore all'Essere, ad esempio l'Uno o il Bene. La morale è il tentativo di giudicare l'Essere stesso, non solo gli enti, e può farlo solo in nome di una istanza superiore. In che modo una morale tratta dell'essenza e dei valori? In una morale è in questione la nostra essenza. Che cos'è l'«essenza»? «Realizzare l'essenza», di questo si occupa la morale. Va da sé che l'essenza non è allora pienamente realizzata. Pur non facendolo in modo evidente, essa parla e dà ordini in nome di quell'istanza superiore, e se fa questo vuol dire che l'essenza non può realizzarsi di per sé. Ma la morale afferma comunque l'esistenza di un'essenza. L'essenza è presente in potenza nell'uomo. Che significa? L'essenza dell'uomo è essere «animale razionale». Aristotele: l'uomo è un animale razionale. Ma per quanto l'uomo sia un animale razionale, non cessa di comportarsi in maniera irrazionale. Come è possibile? Perché l'essenza dell'uomo in quanto tale non è pienamente realizzata. L'uomo non è fatto solo di ragion pura, gli capitano sempre degli imprevisti, viene sviato continuamente. La concezione classica prescrive all'uomo di ricongiungersi con la sua essenza incompiuta, esistente in potenza. La morale sarebbe dunque il processo di realizzazione dell'essenza umana. In che modo potrà realizzarsi l'essenza? Mediante la morale. Realizzare l'essenza dell'uomo sarà dunque il fine dell'uomo realmente esistente. Condurre la vita in modo razionale significa dunque attuare l'essenza: questo è lo scopo della morale. Conseguentemente, il valore diviene l'essenza posta come fine. Come potete vedere, la visione morale del mondo si basa sul concetto di essenza. Occorre realizzare l'essenza ancora in potenza e ciò è possibile se la si prende come fine, ossia rispettando i valori. Essi ne assicurano quindi la realizzazione. Chiamo «morale» tutto questo complesso di cose, che invece va a scomparire nella visione etica del mondo. Non ve n'è più traccia. È veramente tutta un'altra prospettiva. Spinoza parla spesso dell'essenza, ma per lui non si tratta mai dell'essenza dell'uomo. L'essenza è una determinazione singolare: l'essenza di questo, l'essenza di quello. Mai l'essenza dell'«Uomo». Lo stesso Spinoza dice che le essenze generali o astratte, del tipo «essenza dell'Uomo», sono nozioni confuse. In un'etica non esistono idee generali, ci sarete voi, una persona, oppure un'altra: delle singolarità. La parola essenza cambia decisamente di senso. Quando Spinoza parla di essenza, non gli interessa l'essenza astratta, ma l'esistenza e gli enti. In altri termini, l'esistente non si rapporta mai all'Essere nel campo dell'essenza, ma sem-

pre in quello dell'esistenza. Si potrebbe quasi dire che Spinoza abbia anticipato l'esistenzialismo. A Spinoza non interessa l'essenza potenziale dell'uomo, che la morale si incarica di realizzare. La sua visione è completamente diversa. Un'etica si riconosce dal fatto che si interessa agli enti nella loro singolarità e, magari, dal fatto che li distingue differenziandoli in relazine a diverse quantità di esistenza. Così essi possono essere disposti in una scala di misurazione, in funzione di un maggiore o minore gradiente... di cosa? Lo vedremo, ma certamente non si tratterà di una essenza comune. In ogni caso, quando sarà posta una distinzione quantitativa tra enti saremo in presenza di un'etica, ma lo stesso accadrà, d'altra parte, quando i modi esistenti saranno soggetti ad un rapporto di opposizione qualitativa. Perciò i due criteri base dell'etica sono: distinzione quantitativa e opposizione qualitativa, polarizzazione qualitativa, dei modi esistenti. Gli enti od essenti sussistono simultaneamente in relazione a due modalità, opposizione qualitativa e gradiente quantitativo. È qui che si stringe il legame tra etica ed ontologia. Ci troviamo in un mondo di immanenza assoluta. Perché? Perché è del tutto differente da quello dei valori morali, presi nel senso, come abbiamo detto nella definizione precedente, di tensione esistente tra esistenza in potenza dell'essenza e di affermazione dell'essenza come fine. Questo è il mondo morale. Kant nella sua filosofia ne ha dato l'immagine più compiuta: è l'atto puro con cui una presunta essenza umana è posta come fine. L'etica invece non c'entra nulla con tutto questo, è un mondo del tutto differente. E quali prescrizioni potrebbe mai imporci Spinoza? Proprio nessuna. Vediamolo nel concreto. In una morale, troverete sempre la seguente operazione: se dite e fate qualcosa, poi dovrete sottoporlo ad un giudizio. È il sistema del giudizio. La morale è un sistema di giudizio, anzi un duplice giudizio: è giudicare ed essere giudicati. A chi piace la morale, piace anche giudicare. Giudicare implica sempre un'istanza superiore all'Essere, qualcosa di ulteriore rispetto all'ontologia, tipo l'Uno, o il Bene, in relazione alla quale si esiste e si agisce. Il Bene e l'Uno possono anche coincidere. Ciò che esprime questa istanza superiore all'essere è il valore, l'elemento fondamentale del sistema del giudizio. Per giudicare ci si deve sempre riferire ad un'istanza superiore all'Essere.

Nell'etica invece non si giudica mai. Tutto cambia. In un certo senso significa: a nessuno toccherà mai quello che si merita, intendendo questa espressione nel suo significato punitivo. Qualsiasi co-

sa uno faccia non verrà mai sottoposto al vaglio dei valori. Come è possibile, in termini di possibilità intrinseca? Semplicemente riferendo fatti o parole ai modi esistenti da cui promanano, o che li implicano: chi è che parla? Com'è fatto per parlare in questo modo? Quale maniera d'esistere incarna? Nell'etica si rimane sempre all'interno dei modi esistenti, senza cercare mai valori trascendenti: questa operazione riporta tutto a livello dell'immanenza [...] Il punto di vista di un'etica è: di cosa sei capace? Cosa ti è possibile fare? Riprendiamo la sollecitazione di Spinoza: che cosa può un corpo? Non lo sapremo mai in anticipo, non sapremo mai come un corpo si organizzerà, o come ne cambieranno i modi di esistenza. Inoltre, Spinoza sottolinea come non si tratti mai delle possibilità di un corpo genericamente inteso, ma di te, di noi, di ciò che proprio *tu* puoi, solo ed esclusivamente tu.

Come stavo dicendo, secondo la mia ipotesi il discorso sull'etica ha due capi: un gradiente di distinzione quantitativa ed una polarità qualitativa. Due modi d'esistenza che saturano complessivamente i modi. Che significa? Quando ci viene detto che, tra voi e me, tra due persone, tra una persona ed un animale, o tra un animale ed una cosa, esiste *eticamente*, cioè ontologicamente, solo una distinzione quantitativa, di che quantità stiamo parlando? Che significa: il tratto fondamentale della nostra singolarità è un elemento quantitativo? Fichte e Schelling svilupparono una teoria interessante dell'individuazione che potremo definire "teoria dell'individuazione quantitativa". Ma, in ogni caso, le cose non sono ancora chiare: che sarebbe questa quantità? Persone, cose, animali, tutto è definito da ciò che possono. Persone, cose, animali si distinguono per ciò che è loro possibile. Quindi non hanno le stesse possibilità. Che significa: ciò che è loro possibile? Un moralista non definirebbe mai l'uomo riferendosi a ciò che gli è possibile. Piuttosto lo ricondurrebbe a contenuti giuridici, a delle norme. Infatti per un moralista l'essenza dell'uomo è: essere un animale razionale. Spinoza non dice mai che l'uomo è un animale razionale. Per lui l'uomo, corpo e anima, consiste nelle sue possibilità. E se 'essere razionale' è qualcosa che è possibile all'uomo, anche 'essere irrazionale' lo sarà. Cambia tutto, anche la follia farà parte delle possibilità umane. La faccenda si capisce meglio se applicata agli animali. Come disciplina scientifica la storia naturale venne iniziata da Aristotele. In essa l'animale viene determinato in relazione alla sua essenza specifica: cos'è un vertebrato?, cos'è un pesce?, ecc. La sto-

ria naturale di Aristotele, nei suoi principali intenti, sta tutta in questa ricerca dell'essenza. Nelle "classificazioni animali", l'animale viene definito in relazione alla sua essenza, vale a dire rispetto a ciò che è. Ora, immaginate che arrivino dei tizi e si interessino invece delle *possibilità* delle cose o degli animali, stravolgendo tutto. Traceranno un resoconto di ciò che loro possono. Quello vola, questo mangia l'erba, quell'altro la carne ecc., il regime alimentare. È chiaro? Si tratta di modi d'esistenza. Lo stesso accadrà per le cose inanimate: cosa potrà un diamante? Di cosa è capace? Cosa può sopportare? Cosa può fare? Un cammello può stare senza bere per molto tempo. È una sua 'passione'. Allora si apre un campo enorme di esplorazione, di sperimentazioni, dove l'essenza non c'entra più nulla. Le persone cominciano ad essere viste come insiemi di possibilità da descrivere.

In un'etica, tutti gli enti, tutti gli essenti, sono disposti in una scala quantitativa di potenza: se ne può avere di più o di meno. La potenza è una quantità differenziale. Il discorso etico non riguarda le essenze, non crede alle essenze, ma prende in considerazione solo la potenza, ossia le azioni e le passioni di cui si è capaci: non: "Cos'è?", ma: "Cosa è capace di fare o sostenere?" Niente più essenze generali, solo singolarizzazioni. E un'etica non ci dice niente in anticipo, non possiamo sapere, non è possibile sapere nulla a priori. Un pesce non può avere le specifiche possibilità di un altro pesce. Tutto qui. La quantità di potenza cambia infinitamente negli enti. Le cose si distinguono quantitativamente in quanto assumono posizioni differenti nella scala di misurazione del gradiente di potenza.

Quando, molto tempo dopo Spinoza, Nietzsche lancerà il concetto di "volontà di potenza", vorrà dire essenzialmente, ma non solo, questo.

Tutto ciò non c'entra niente con l'acquisizione di maggior potere. Non si capirà nulla di Nietzsche se lo si interpreterà in questo modo. Per definizione, la potenza non è ciò che *voglio*, è ciò che *ho*: ho questa potenza, o quest'altra, cioè sono situato in un determinato posto nella scala quantitativa degli esseri. Fare della potenza l'oggetto di una volontà è un controsenso. Vale esattamente l'opposto: sarà in funzione della potenza che possiedo che potrò volere questo o quello. "Volontà di potenza" significa definire cose, uomini ed animali in relazione alla potenza effettiva che hanno. Si tratta sempre della stessa questione: cosa può un corpo? Cosa puoi

tu, in virtù della tua potenza? Cosa ben diversa dal problema della morale che è: cosa hai il dovere di fare, in virtù della tua essenza?

La potenza dispone una scala di misurazione quantitativa degli esseri. Un ente si distingue da un altro in relazione alla sua quantità di potenza. Spinoza sottolinea spesso che l'essenza non è altro che il grado di potenza degli enti. Capite quale rivoluzione filosofica stia compiendo?

A volte per designare un nuovo concetto si usano parole comuni – spesso è un vezzo – cui viene dato un senso inedito. In altri casi si sceglie un significato già in uso di una parola, magari uno molto specifico. Altre volte, invece, bisogna inventare parole nuove. La scorsa volta ho accennato a Nicola di Cusa, importante filosofo del Rinascimento. Nicola di Cusa creò una *parola-baule* fondendo due parole latine: chiamò l'essere delle cose *possest*. Questa parola non esisteva, è stata coniata da lui. Filosoficamente è una gran trovata. *Possest* è l'unione di *posse*, l'infinito del verbo “potere” latino, ed *est*, la terza persona presente del verbo “essere”, egli è. Fondendo le due si ha *possest*. *Possest* indica l'identità di potenza e atto. L'essenza di una cosa, ciò che essa è e ciò che essa può, viene resa attraverso questa categoria un po' barbara, *possest*, letteralmente: il possibile in atto. Ossia: le cose sono potenze. Non solo nel senso che possiedono potenza, ma che, agendo o patendo, si determinano in relazione alla loro potenza. Due cose non avranno le stesse possibilità: la potenza è una quantità. Ci troviamo dunque di fronte ad una quantità molto speciale. Capite quali problemi sorgono? La potenza è una quantità, d'accordo, ma non come la lunghezza. Come la forza, allora? Quindi solo le cose più forti la possiedono? Mi sa proprio di no. Innanzitutto, la potenza non è una quantità come tutte le altre. Non è una qualità, ma neanche una quantità, cosiddetta, estesa. È una quantità intensiva, appartiene ad una scala quantitativa speciale, quella dei gradienti d'intensità. Le cose possono avere maggiore o minore intensità. È l'intensità della cosa che le definisce in se stesse, prendendo il posto dell'essenza. Il legame con l'ontologia è evidente: più una cosa è intensa, più sarà in rapporto con l'essere. Ma è corretto questo discorso? Capite l'equivo-

co che va a tutti i costi evitato? La tesi: la potenza fa le veci dell'essenza, non significa che ogni cosa voglia acquisire potere. Il potere non c'entra niente. Spinoza afferma, come tempo dopo farà Nietzsche, che anche se le cose esprimono potenza non vuol dire che la potenza sia oggetto di volontà. Vorrei provare ad approfondire l'importanza di questa rottura teorica secondo cui le cose non si definiscono più in relazione ad un'essenza qualitativa – l'uomo è un animale razionale – ma ad una quantità di potenza. In effetti, siamo ancora lontani dal sapere cosa sia. Vorrei arrivarci cercando di comprenderne il valore nella pratica. Rispetto alla pratica di vita, il riferimento a ciò che le cose possono implica un mutamento radicale di punto di vista. È completamente un'altra cosa: osservare la cosa dal punto di vista di ciò che le è possibile, è assolutamente diverso dal cercare di definirne l'essenza. È una maniera di essere al mondo neanche lontanamente paragonabile all'altra. Vorrei mostrarvelo richiamando un passaggio preciso della storia del pensiero.

Molto tempo fa è esistita una tradizione teorica molto importante e complessa che si è occupata del cosiddetto "diritto naturale". A noi oggi questa teoria sembra del tutto superata, una concezione in auge fino a Rousseau, punto e stop. Oggi non interessa più a nessuno. Peccato, tralasciamo troppo facilmente quelle cose, fondamentali, per cui degli uomini si sono battuti sul piano della teoria. Lasciamo che si disperda, con indifferenza, tutto ciò che ha reso determinante una problematica storica. E invece a noi questo discorso vecchio e superato permetterà di andare al cuore della questione di cui ci stiamo occupando. Quasi tutte le correnti del pensiero giuridico dell'antichità hanno affrontato la teoria del diritto naturale. Fu l'ambito in cui si svolse il confronto tra esse ed il cristianesimo. La concezione classica del diritto naturale va riferita a due nomi molto importanti. Uno è Cicerone, che raccolse l'eredità delle concezioni platonica, aristotelica e stoica, in particolare per quanto riguarda la teoria del soggetto. Il modo in cui Cicerone impostò il problema del diritto naturale divenne egemonico nell'antichità. Filosofi e giuristi cristiani impiegavano le sue teorie come base per adattare al cristianesimo la dottrina classica del diritto naturale, ad esempio San Tommaso. Questa è quindi una prima corrente, antico-cristiana, che per comodità chiameremo: "tradizione classica del diritto naturale". Come viene definito da essa il diritto naturale? Come ciò che è conforme all'essenza. La teoria classica del di-

ritto naturale si fonda su quattro tesi di base. Prima tesi: una cosa si definisce dalla sua essenza. "Diritto naturale" significa: qualcosa rimane conforme alla sua essenza. L'essenza dell'uomo è essere un "animale razionale". Tale essenza costituisce la portata del diritto naturale dell'uomo: "essere razionale" è la norma che ne designa la natura. Fa qui la sua comparsa la legge naturale. Seconda tesi: non esiste uno stato antecedente all'istituzione della società in cui il diritto naturale sarebbe pienamente attuato. Sorprendente. 'Stato di natura' significa: 'essere conforme all'essenza', e quindi 'esistere in una società buona', intendendo con 'società buona' una società in cui l'uomo può realizzare la sua essenza. Lo stato di natura non precede l'essere sociale, piuttosto è uno stato, conforme all'essenza, presente solo nella migliore società possibile, ossia quella più adatta ad attuarne la forma. Terza tesi: il dovere innanzi tutto. Si posseggono diritti perché si assolvono doveri. È un'idea molto concreta, politicamente. Cos'è il dovere? Cicerone ne ha codificato il significato usando un concetto latino in cui è espressa molto bene l'idea del "dovere funzionale": *officium*. Uno dei libri più importanti dove Cicerone tratta del diritto naturale è intitolato *De officiis, Dei doveri funzionali*. Che significa "il dovere innanzi tutto"? Ma perché il dovere è così primario in relazione all'essenza? Perché esso è la condizione per meglio realizzarla, cioè per avere una vita conforme all'essenza, nella migliore società possibile. Quarta tesi: da tutto questo consegue una regola pratica di grande importanza politica. Potremmo riassumerla con l'espressione: l'autorità dei sapienti. Chi è il sapiente? Una persona molto competente in materia di essenza, con tutto quello che ne consegue. Il saggio conosce l'essenza. Quindi il saggio agisce all'insegna del principio di autorità. Infatti è lui che ci dirà qual è la nostra essenza, e quale sarà la società migliore, quella maggiormente adatta per attuarla. Sarà lui che ci illustrerà i doveri funzionali, i nostri "uffici", le condizioni in cui sarà possibile realizzare la nostra essenza. Queste sono le competenze del saggio. Ed alla domanda: "A cosa anela il saggio dell'età classica?", bisognerà rispondere: "a definire l'essenza". Da questo derivano una quantità di funzioni pratiche diverse, tra cui la pretesa ad avere un ruolo politico.

Diventa ora chiaro perché il cristianesimo fu così interessato a questa concezione antica del diritto naturale, che integrerà nella propria teologia naturale facendone uno dei suoi elementi fondamentali.

Le quattro tesi precedenti si armonizzano perfettamente con i precetti cristiani. Prima tesi: l'essenza è la norma che definisce la natura delle cose. Seconda tesi: la norma non è pre-sociale, e si attua solo nella migliore società possibile. Una vita conforme all'essenza può sussistere solo in un regime massimamente adeguato. Terza tesi: i doveri hanno la precedenza sui diritti, perché sono la condizione di realizzabilità dell'essenza. Quarta tesi: esiste un sapere dell'essenza che conferisce autorità, che assegna un rango superiore, che si tratti di una Chiesa, di un principe o di un saggio. Dunque, l'uomo che avrà conoscenza dell'essenza possiederà i titoli per indicare il miglior modo di condurre la vita, di giudicare secondo bene e male. Sarà l'uomo del bene e del male. Costui parlerà sempre in nome di qualcuno: Dio, la saggezza, e così via. Tenete bene a mente queste quattro tesi.

Ecco, ora pensate: arriva un fulmine a ciel sereno! Un tizio arriva e dice: "Ma no! È tutto sbagliato!". Ed è vero, in un certo senso, anche se quando si è animati solo da spirito di contraddizione non si arriva mai a nulla. Per rovesciare una teoria ci deve essere un motivo, i più importanti motivi, anche reconditi. Comunque, un bel giorno arriva un tizio e fa scoppiare uno scandalo filosofico enorme. Si chiamava Hobbes. Aveva una pessima reputazione, e Spinoza lo lesse molto.

Ed ecco cosa ci dice Hobbes. Prima tesi di Hobbes: "È tutto sbagliato!", le cose non si definiscono più in base all'essenza, ma in funzione della potenza. Dunque, il diritto naturale è non ciò che è conforme all'essenza della cosa, ma tutto ciò che può la cosa. "Diritto naturale" è tutto ciò che un ente, cosa, animale o uomo, può fare. Da qui nascono tesi fondamentali del tipo: pesce grosso mangia pesce piccolo. È il suo diritto naturale. Magari una tesi di questo genere, così banale, ci farà sorridere, anche se è firmata Hobbes. Sì, è molto facile che accada. Ma non si comprenderà nulla limitandosi a dire: "Va be', e allora?". Dicendo che il diritto naturale del pesce grosso è mangiare il piccolo, Hobbes in verità fa una provocazione enorme perché sconvolge il diritto naturale vigente fino ad allora, basato sulla conformità all'essenza, sull'insieme di azioni permesse in relazione all'essenza. "Ciò che è permesso" prende tutt'altro senso. È permesso tutto ciò che è possibile, e tutto ciò che è possibile è il diritto naturale. Idea semplice, ma sconvolgente. Dove vuole arrivare Hobbes? Definisce la potenza: 'diritto naturale'. Da sempre il pesce grosso mangia il piccolo, ma nessuno si era mai

sognato di dire che questa declinazione fosse una forma di 'diritto naturale'. Perché? Perché la parola 'diritto naturale' era riservata a cose completamente diverse: le azioni morali conformi all'essenza. Invece per Hobbes il diritto naturale è uguale alla potenza, e quindi il diritto naturale diviene ciò che è possibile ad un ente. È mio diritto naturale tutto ciò che mi è possibile.

Seconda tesi: di conseguenza lo stato di natura è distinto dallo stato sociale, e dal punto di vista teorico lo precede. Perché? Hobbes lo spiega in modo estremamente accurato: nella vita sociale, esistono azioni vietate, interdette da divieti. Le azioni, prese in se stesse, rientrano nelle nostre possibilità, ed infatti i divieti non riguardano il diritto naturale ma quello sociale: è vostro diritto naturale uccidere il vicino di casa, ma quest'azione non è permessa dal diritto sociale. Il diritto naturale, cioè la potenza, si riferisce ad uno stato diverso e distinto dall'essere sociale. Sorge l'idea di uno stato di natura distinto dalla vita in società. Nello stato di natura agli enti è permesso tutto ciò che è loro possibile. La legge naturale non vieta nulla. Lo stato di natura è dunque precedente all'istituzione della società.

Arrivati a questo punto probabilmente non ci starete capendo più nulla. Crederete che liquideremo la domanda: "Ma esiste veramente uno stato di natura?", rispondendo semplicemente: "Certo! Dopotutto quelli che lo affermavano ci credevano!". E invece manco per niente, non ci credevano affatto. Dicevano solo che esso doveva necessariamente esistere, ma in termini logici. Il concetto di stato di natura deve essere anteriore a quello di società, non esistere per forza. Se il diritto di natura è la potenza di un ente, lo stato di natura ne costituirà la 'zona' di riferimento. L'essere in società si costituisce invece, istintivamente, imponendo dei limiti alla potenza. Anzi, tali limiti, tali divieti faranno risaltare ancor di più le mie possibilità. Un divieto si riconoscerà proprio da questo tratto. Che significa? Che non si nasce esseri sociali. Nessuno nasce 'socievole', al limite per qualcuno è possibile diventarlo. Il problema posto alla politica a questo punto diviene un altro: come si fa a rendere gli uomini socievoli? La società dovrà essere pensata come il prodotto di un divenire. Quasi certamente il diritto ne sarà dunque la realizzazione pratica.

Ugualmente, nessuno nasce razionale. Per questo gli autori di cui stiamo trattando si opposero strenuamente al tema della tradizione adamitica, a cui invece il cristianesimo era molto legato, se-

condo cui Adamo prima del peccato originale sarebbe stato un essere perfetto. Il primo uomo sarebbe stato perfetto, e il peccato gli avrebbe poi fatto perdere la perfezione. È una tradizione filosofica molto importante: diritto naturale cristiano e tradizione adamitica sono inscindibili. Adamo, prima del peccato, sarebbe stato l'uomo razionale esistente in conformità all'essenza. Il rapporto con l'essenza viene interrotto dal peccato, ossia a causa degli accidenti in cui l'esistenza incorre. Tutto questo combacia perfettamente con la teoria classica del diritto naturale.

Viceversa, se nessuno nasce naturalmente socievole, non potrà neanche nascere razionale. *Si diviene* razionali, e il problema dell'etica sarà come far diventare razionali gli uomini. All'etica non interessa per niente la piena realizzazione dell'essenza dell'uomo. In questo senso si tratta di due problematiche opposte. Porre la questione in un modo o nell'altro significa prendere direzioni completamente differenti. La seconda tesi di Hobbes è: lo stato di natura è pre-sociale. L'uomo non nasce socievole, lo diventa.

Terza tesi: essendo lo stato di natura e il diritto naturale la stessa cosa, entrambi sono ugualmente originari. All'interno dello stato di natura tutto ciò che è possibile è un diritto. Quindi il diritto naturale è un attributo originario. Il dovere consisterà dunque negli obblighi, posti successivamente, che limitano i diritti per far diventare socievole l'uomo. Bisognerà limitare i diritti per rendere l'uomo socievole. Ma questo va implicitamente a significare che il diritto naturale ne è l'attributo originario. Mentre nella teoria classica il diritto naturale originario era completamente assorbito dall'*officium*, e il diritto si poneva perciò in funzione del dovere, ora è il dovere ad essere posto in funzione del diritto naturale.

Quarta tesi: il diritto naturale si dà come potenza. Il diritto naturale è originario rispetto al dovere, il dovere perciò ne è solamente la limitazione a favore della vita in società. Quindi, ogni tipo di questione è sospesa: "Perché si deve diventare socievoli?", "Forse perché è interessante?" Questioni senza senso. Dal punto di vista del diritto naturale – lo dice Hobbes ma Spinoza lo riprende – l'uomo più razionale del mondo e il folle si equivalgono completamente. È l'immagine straniante prodotta da un mondo barocco. Il punto di vista del diritto naturale è: diritto uguale potenza. Il folle attua la sua potenza tanto quanto l'uomo razionale. Non è una scemenza, non significa che essere folli ed essere razionali sia la stessa cosa, ma che *dal punto di vista del diritto naturale* non c'è al-

cuna differenza tra i due stati.

Perché? Perché entrambi esprimono delle possibilità. L'identità del diritto e della potenza assicura l'uguaglianza di tutti gli esseri in quanto riferibili ad una stessa scala quantitativa di misurazione. Certo, essere razionali è diverso da essere folli, ma nella vita civile, rispetto all'essere in società, non rispetto al diritto naturale. Così viene attaccato, e completamente eliminato alla radice, qualunque principio di competenza e di superiorità, come ad esempio quello dei sapienti. Politicamente ha un significato molto importante: nessuno può vantare alcuna autorità su di me. Questa è la grande idea che anima l'*Etica* e la rende l'antitesi del sistema basato sul giudizio. "Nessuno ha alcuna autorità su di me", che significa? Tante cose insieme: rappresenta una rivolta, una rappresaglia teorica, ma anche una meravigliosa scoperta: "nessuno mi può conoscere meglio di quanto io stesso". Comprendete la grandezza di questa tesi? Cercate di seguirmi. Nei manuali trovate la celebre teoria del "contratto sociale", che pone il consenso come principio costituente la società. Oggi sembra una teoria superata, poiché è acquisito che non si entra in società per assenso. Ma stanno proprio così, le cose? Evidentemente no. Se il diritto è l'attributo originario, cioè diritto è uguale a potenza, il principio di autorità decade. Nessuno può vantare un'autorità superiore. In questi termini la formazione della società va a dipendere esclusivamente dal consenso di coloro che vi partecipano – e non perché un uomo sapiente mi indicherà il modo migliore di realizzare la mia essenza. La sostituzione del principio di consenso al principio di autorità ha un'importanza politica fondamentale. Nelle tesi classiche del diritto naturale, quelle di Cicerone o di San Tommaso, viene sviluppata in termini giuridici una visione morale del mondo. Con Hobbes si inaugura invece una concezione giuridica dell'etica: gli enti si definiscono in relazione alla loro potenza. Ho fatto questa lunga parentesi per mostrare come stavano pian piano diventando sempre più evidenti le conseguenze giuridiche e politiche della tesi: la potenza, e non l'essenza, definisce gli enti.

Spinoza riprese la concezione del diritto naturale affermata da Hobbes. Pur cambiandone diversi elementi, anche essenziali, e nonostante le differenti posizioni politiche, continuerà sempre a ritenersi un suo discepolo. In Hobbes trovò la conferma dal punto di vista giuridico dell'idea, che aveva d'altra parte tratto da altre fonti, della potenza come essenza delle cose. Questo punto specifico

della teoria del diritto naturale lo interessava tantissimo. Aggiungo, per correttezza storica, che nell'antichità c'era già stata una tradizione che aveva timidamente accennato all'uguaglianza tra diritto naturale e potenza, ma venne ben presto soffocata. Mi riferisco ad alcuni sofisti e a qualche cinico. La sua definitiva esplosione avverrà in ogni caso in epoca moderna con Hobbes e Spinoza.

Per riassumere: ho voluto precisare il significato della distinzione degli enti dal punto di vista quantitativo. Gli enti non vengono più definiti secondo l'essenza, ma secondo la potenza: potranno averne di più o di meno, ed essa determinerà la portata dei diritti esigibili. 'Diritto' significa potenza. Rispetto alla potenza gli enti si dispongono lungo una scala di misurazione quantitativa.

Ora passeremo alla polarità qualitativa dei modi esistenti, e vedremo come l'una derivi dall'altra. L'insieme ci darà una visione coerente di cosa sia un'etica. [*Fine del nastro e della prima parte*].

COMTESSE [*incomprendibile*]¹.

DELEUZE: Mi sa che ci sono delle differenze sostanziali tra le nostre letture. Tu tendi a mettere l'accento sulla nozione, autenticamente spinozista tra l'altro, di "tendenza a perseverare nell'essere". Mi hai già chiesto del "*conatus*", cioè la tendenza a perseverare nell'essere. "Che fine gli fai fare?", mi hai chiesto. Per il momento preferisco non introdurla perché, nella mia lettura, voglio mettere in evidenza altri concetti. Voglio arrivare alla tendenza a perseverare nell'essere attraverso le nozioni, essenziali a mio avviso, di "potenza" e di "affetto". Oggi mi rifai la stessa domanda, ma non c'è risposta né discussione possibile, perché tu proponi una lettura completamente diversa dalla mia. Rispetto invece al problema del rapporto tra l'uomo razionale e il folle, ti dico: cos'è che in Spinoza distingue e nello stesso tempo accomuna il folle e l'uomo ragionevole? Perché non è possibile introdurre una semplice distinzione? La risposta che dà è molto rigorosa. La riassumo così: perché dipende dal diverso punto di vista da cui li si guarda. Solo così si può distinguere l'uomo razionale dal folle. Dal punto di vista della potenza non esiste differenza tra loro. Che significa? Che hanno la stessa potenza, forse? No, piuttosto che tutti gli esseri realizzano o effettuano, per quanto è loro possibile, la loro potenza. Significa in altre parole che tutti gli enti perseverano nell'essere. Quindi, secondo il diritto naturale, tutti gli esseri si 'sforzano' di perseverare nell'essere, cioè di effettuare la loro potenza – metto sempre tra parentesi il termine "sforzo". Quello che viene chiamato "sforzo di perseverare nell'essere" è la costante effettuazione della quantità di

1 Parentesi del trascrittore francese [N.d.C.].

potenza posseduta: non sono gli enti che tentano di perseverare nell'essere, ma essi di per sé continuano a sussistere, per quanto è loro possibile, nella quantità d'essere loro propria. Per questo non amo l'idea di *conatus*, l'idea di sforzo, che non rende bene il pensiero di Spinoza. Non si tratta di uno sforzo: ogni ente effettua la sua potenza. Per questo dico che gli enti si equivalgono, anche se hanno potenze assolutamente diverse: la potenza del folle certamente non è la stessa dell'uomo ragionevole. Ma dal punto di vista della potenza, essere razionali ed essere folli si equivalgono. Tutte le cose effettuano una determinata quantità di potenza, è il diritto naturale, il mondo della natura, e da questo punto di vista non c'è alcuna differenza tra l'uomo ragionevole e quello folle. Ma da un altro punto di vista essere razionali è sicuramente "meglio" di essere folli. Cioè, in che senso? In termini spinoziani, nel senso di essere "più potenti". Bisogna dunque distinguere tra i due. In che consiste dunque questo secondo punto di vista? Secondo Spinoza, negli affetti. E da dove esce fuori questo secondo punto di vista? Ricorderete che abbiamo detto che la potenza è sempre in atto, è costantemente effettuata. Ciò che la effettua sono gli affetti. Gli affetti sono la realizzazione in atto della potenza. Quello che ad ogni istante effettua la potenza è ciò che viene sperimentato attivamente o passivamente.

Sono gli affetti che permettono di distinguere l'essere razionali dall'essere folli, non la potenza. Gli affetti dell'uomo ragionevole non sono gli stessi del folle. Spinoza trasformerà il problema della ragione in un caso specifico del più generale problema degli affetti. La ragione designa un certo tipo di affetti. È una grande innovazione concettuale: la ragione non verrà più definita solo rispetto alle idee possedute, certo anche per esse, ma sarà una ragione pratica, costituita da affetti di un certo tipo, consistente in una determinata maniera di essere affetti. Il problema della ragione si pone ora in termini pratici. Che significato avrà "essere razionali" da questo momento? Avere un insieme di affetti che, in specifiche condizioni, effettueranno la potenza. Quindi, la mia risposta alla domanda di Comtesse è rigorosa: che differenza c'è tra essere razionali o folli? Dal punto di vista della potenza, nessuna. Ma dal punto di vista degli affetti, enorme.

COMTESSE [*incomprendibile*].

DELEUZE: Sottolinei a ragione la differenza esistente tra Spinoza ed Hobbes. La riassumo: per entrambi si abbandona lo stato di na-

tura mediante la stipula di un contratto. Ma per Hobbes tutto ciò determina la rinuncia al proprio diritto naturale. O meglio, specifico, perché in realtà la questione è più complicata: io rinuncio al diritto naturale mio proprio, ma il sovrano, al contrario, non rinuncia al suo. Quindi in un certo senso il diritto naturale viene conservato.

Per Spinoza, al contrario, non si rinuncia mai al proprio diritto naturale. In una delle lettere si trova una celebre frase: "Conservo il diritto di natura anche nello stato civile"². Per ogni lettore dell'epoca significava: "Su questo punto rompo con Hobbes", anche se in effetti pure lui conservava il diritto naturale all'interno dello stato civile, anche se solo a vantaggio del sovrano. Procedo troppo velocemente?

Spinoza è un seguace di Hobbes. Perché? Perché è completamente d'accordo con la rivoluzione hobbesiana, in modo particolare rispetto a due elementi complessivi e fondamentali. La filosofia politica di Spinoza sarebbe stata impossibile senza lo strappo compiuto da Hobbes. In che consiste questo strappo, questa novità prodigiosa? In due cose: primo, in una concezione dello stato di natura e del diritto naturale in completa rottura con la tradizione ciceroniana, prospettiva che Spinoza fa interamente sua; secondo, in un'idea dello stato civile non più basata sulla superiore competenza del saggio – tema presente in tutta la filosofia classica da Platone a San Tommaso – ma su un patto consensuale. Entrambi i temi sono stati introdotti da Hobbes. La differenza che Comtesse segnala tra Hobbes e Spinoza è comunque secondaria rispetto all'accordo preliminare esistente su questi due principi, introdotti nella filosofia politica da Hobbes, e che Spinoza riprende. Certamente poi essi saranno anche la causa del regolamento di conti che vi fu tra loro, ma in ogni caso tutto ciò avverrà nel quadro definito da queste due tesi fondamentali ed innovative, di cui fu Hobbes il creatore.

La concezione politica di Spinoza. Quest'anno arriveremo a parlarne, sulla scorta dei nostri studi sulla sua ontologia. Arriviamo a chiederci: in che senso l'ontologia può, o deve, comportare una filosofia politica? Devo saltare dei passaggi per ragioni di tempo, ma per ora vi dico: non scordate mai il percorso politico di Spinoza. Spinoza fece politica. Il suo fu un percorso politico molto affascinante: quando si leggono i suoi trattati di filosofia politica ci si

sente subito proiettati nelle problematiche politiche che stava vivendo ed affrontando. I Paesi Bassi all'epoca di Spinoza vivevano una fase politica tutt'altro che semplice, come è percepibile in tutti i suoi scritti politici, dove vi sono continuamente riferimenti ad essa. Non a caso Spinoza scrisse due libri di filosofia politica, intitolati, l'uno, *Trattato teologico-politico*, l'altro, *Trattato politico*. In effetti nell'intervallo tra i due cambiarono molte cose e il pensiero di Spinoza dovette mutare in relazione ad esse. I Paesi Bassi erano dilaniati dalla lotta tra due fazioni: la casa D'Orange e la fazione liberale dei fratelli De Witt. I fratelli De Witt vennero uccisi in circostanze oscure. Combattere la casa D'Orange non era cosa da nulla, significava prendersi responsabilità politiche e personali pesantissime, e lo si faceva, ad esempio, criticandone la politica estera, cioè la guerra o la pace con la Spagna – i fratelli De Witt avevano una posizione fondamentalmente pacifista; oppure criticandone la politica economica – la casa D'Orange appoggiava le grandi compagnie e i fratelli erano invece ostili nei loro confronti. Era opposizione totale. L'ambiente dei fratelli De Witt proteggeva Spinoza. Quando furono assassinati, Spinoza sentì che non avrebbe potuto più scrivere come prima. Rischiava anche lui di fare la stessa fine. Fu un colpo terribile. L'assassinio fu commesso a cavallo tra il *Trattato teologico-politico* e il *Trattato politico*. La differenza di accento politico tra i due si spiega così. Spinoza non credeva più come prima alla monarchia liberale.

La sua problematica politica centrale, l'unica problematica politica possibile, ancora molto attuale, è: come far reagire l'etica con l'esercizio della politica? La pone in maniera meravigliosa, facendo questa domanda: "Perché le persone si battono per essere schiave"?³ Fare dell'etica un fatto politico significa questo. Le persone sono così felici di essere schiave che sono pronte a tutto pur di rimanere in quella condizione. Come spiegare una cosa simile? Questo problema lo affascinava. Perché le persone non si rivoltano? Eppure, rivolta o rivoluzione che sia, il fatto è che Spinoza non ne parla mai apertamente, in nessuno dei suoi testi. Non c'è nessuna indicazione esplicita in questo senso. Su questo sono state dette delle stupidaggini uniche. Spinoza disegnava. È arrivata fino a noi la riproduzione di un suo disegno, molto particolare, in cui aveva messo la sua testa al posto di quella di un rivoluzionario napoletano.

3 TTP, Praef.

no estremamente famoso al tempo⁴. Strano. Perché non parla mai di rivolta o di rivoluzione? Forse perché era un moderato? Senza dubbio al tempo non esserlo significava giocarsi la pelle. Anzi, dirò di più: si potrebbe arrivare addirittura ad affermare che Spinoza fu veramente un moderato, in realtà. In quel momento tutti esitavano a parlare di rivoluzione, anche gli estremisti, anche gli stessi Collegianti, una setta cattolica – che oggi diremmo di estrema sinistra – che avversava la Chiesa. Perché nessuno parlava di rivoluzione? Era successa la stessa cosa al tempo della rivoluzione inglese, mai avvenuta secondo molti manuali di storia. Sciocchezza enorme, tutti sanno che una rivoluzione inglese c'è stata veramente, la grande rivoluzione di Cromwell: un caso esemplare di tradimento della rivoluzione. E in effetti tutto il XVII secolo è attraversato da questo problema: come impedire che una rivoluzione venga tradita? Ci si chiedeva: la rivoluzione ha sempre ossessionato i rivoluzionari, come è possibile che la tradiscano? I contemporanei di Spinoza avevano saputo delle vicende di Cromwell, traditore della rivoluzione che lui stesso aveva compiuto. Anche il percorso artistico del romanticismo inglese, fenomeno poetico e letterario fantastico, oltre che movimento politico tumultuoso, non è essenzialmente altro che una riflessione su quel tradimento. Come si può vivere ancora dopo essere stati traditi, quando tutto sembra dire che non ci sarà mai più una speranza per la rivoluzione? Il fatto di Cromwell ha ossessionato i grandi romantici inglesi. Venne vissuto all'epoca come può esserlo Stalin oggi. Nessuno parlava più di rivoluzione al tempo di Spinoza, non perché non ci pensassero, ma per tutt'altra ragione: rivoluzione significava Cromwell.

Quando scrisse il *Trattato teologico-politico*, Spinoza credeva ancora, tutto sommato, in una monarchia liberale. Nel *Trattato politico* non più. Nel *Trattato teologico-politico* resta prevalente una prospettiva legata alla monarchia liberale, poi invece Spinoza comincia a puntare maggiormente sulle potenzialità del regime democratico. Ma ecco che i fratelli De Witt vengono assassinati, e nessun compromesso è più possibile. Spinoza rinuncia a pubblicare l'*Etica*, sa di essere fregato. La prospettiva democratica morì con loro. Simbolicamente, Spinoza muore scrivendo il capitolo sulla democrazia del *Trattato politico*. Non sapremo mai cosa avrebbe voluto dire.

4 Masaniello [N.d.C.].

C'è un rapporto fondamentale tra l'ontologia e un certo modo di intendere la politica. Ancora non sappiamo in cosa consista. Che forma ha una filosofia della politica basata su una prospettiva ontologica? Cosa la caratterizza? Forse la questione dello Stato? No, anche altre filosofie se ne occupano, comprese le metafisiche dell'Unicità. La differenza reale tra ontologie pure e metafisiche dell'Unicità risiede in tutt'altra cosa. Le metafisiche dell'Unicità implicano una gerarchia tra gli enti strutturata secondo due principi: quello di conseguenza e quello di emanazione, cioè, dall'uno emana l'essere, dall'essere emanano le altre cose ecc. Gerarchie, come nei neoplatonici. La questione dello Stato viene perciò affrontata istituendo una gerarchia politica. I neoplatonici fissano gerarchie ovunque: gerarchie celesti, gerarchie terrestri ecc. Essi le chiamano "ipostasi". Una ontologia pura, cosa stupefacente, rifiuta invece ogni gerarchia: non esiste alcun Uno superiore all'Essere. L'Essere di tutto ciò che è si dice in un unico e medesimo senso. La tesi ontologica chiave è: non esiste un ente Unico superiore all'Essere. Ci troviamo in un mondo di immanenza ontologica, un mondo essenzialmente anti-gerarchico. Preciso meglio: i filosofi dell'ontologia non escludono le gerarchie pratiche, non arrivano a formule nichiliste del tipo: "tutte le cose hanno lo stesso valore". Eppure le cose si equivalgono, ma solo dal punto di vista ontologico, cioè dal punto di vista dell'essere.

Ogni ente effettua la quantità d'essere che gli è propria, punto. È una prospettiva anti-gerarchica, che al limite può essere definita anarchica: l'anarchia degli enti nell'essere. L'assunto di base dell'ontologia è che tutti gli enti si equivalgono dal punto di vista dell'essere: la pietra, il folle, l'uomo razionale, l'animale. Ogni ente effettua la quantità d'essere che possiede, e l'essere avrà un unico e medesimo senso per tutti. È l'entusiasmante idea di un mondo estremamente selvaggio.

A questo punto incontriamo nuovamente il campo della politica, questa volta però trattato secondo la prospettiva anti-gerarchica dell'univocità dell'essere. Lo Stato non è più ridotto alle sole funzioni di obbedienza e comando. Hobbes le considerò il fondamento, l'essenza del rapporto politico. Spinoza, in disaccordo totale con Hobbes, lo nega recisamente. L'ontologia dischiude una dimensione completamente diversa: essere, è *essere liberi*, cioè attuare la potenza nel modo più completo possibile e nelle migliori condizioni possibili. Lo Stato, anzi, la società intera, lo stato civile,

sarà concepito come l'insieme delle condizioni più adatte a realizzare al meglio la potenza degli uomini. L'obbedienza non c'entra più nulla. Al limite, se ne potrà giustificare l'esistenza solo in sistemi sociali, se se ne dimostrerà l'utilità per effettuare la potenza degli uomini. L'obbedienza diviene un fattore secondario, una congiuntura particolare. In una filosofia dell'Unicità, invece, tutte le relazioni politiche si basano sulla relazione di obbedienza e comando.

Nietzsche pone la stessa domanda: cosa significa uguaglianza? Ogni ente, per quanto gli è possibile, effettua la propria potenza. Per quanto le potenze non siano le stesse, ogni ente si sforza di perseverare nel suo essere, cioè di realizzare la propria potenza. L'essere di tutto ciò che è si dice dunque allo stesso modo. Da questo punto di vista gli enti si equivalgono, ciò che è diverso, sono le loro potenze. Gli enti non hanno tutti la stessa potenza. Le differenze tra gli enti non sono cancellate, anzi, se ci focalizzassimo solo su di esse, potremmo addirittura costruire e motivare una visione del mondo essenzialmente aristocratica, fondata su questo assunto: alcuni enti sono fondamentalmente migliori di altri.

Riassumendo: la problematica che abbiamo affrontato l'ultima volta, e che ho ripreso oggi, è, a rigore: qual è lo statuto dell'ente? Non dell'Essere, ma, propriamente, qual è lo statuto di ciò che è dal punto di vista di un'ontologia? Ho mostrato che le idee della distinzione quantitativa e dell'opposizione qualitativa dei modi, lungi dal contraddirsi, si implicano strettamente. Poi, ho concluso questa sezione con la definizione di ontologia e la sua distinzione dalle metafisiche non ontologiche. Nella seconda grande sezione abbiamo trattato la problematica dello statuto dell'ente dal punto di vista dell'ontologia pura, in particolare di quella realizzata da Spinoza.

[Intervento incomprensibile].

DELEUZE: Lei sta dicendo che in una gerarchia la differenza diviene fondamentale, e che in essa si passa continuamente dalla differenza all'identità. Giusto, ma voglio aggiungere una domanda ulteriore: di che tipo di differenza si tratta, in questo caso? Risposta: di quella esistente tra l'Essere e un principio superiore all'Essere. Conseguentemente, la gerarchia degli enti si strutturerà in funzione del giudizio che si fonda e si esercita su tale principio superiore. Infatti, l'Essere può essere giudicato solo da un'istanza a lui superiore. La gerarchia è dunque inscritta in questo sistema di differenze

di cui è fondamento la trascendenza dell'Uno. La differenza consiste in definitiva nella trascendenza dell'Uno sull'Essere. Quando ci si riferisce alla differenza in Platone, bisogna considerare che in lui la preminenza ha un significato molto preciso: la superiorità dell'Uno sull'Essere. È una differenza gerarchica. L'ontologia invece va dall'Essere agli enti, passa dall'Essere univoco agli enti differenziati, si muove dall'Essere alle differenze senza disporre gerarchie. Tutti gli esseri sono uguali in relazione all'Essere. Nel Medio Evo esisteva una scuola molto importante chiamata Scuola di Chartres, la quale venne molto influenzata da Duns Scoto. La Scuola di Chartres insisteva molto sui concetti di "uguaglianza", "essere uguale". L'assunto di base era che l'Essere è fondamentalmente lo stesso per tutti gli enti. Senza negare le differenze, no, ma affermando che l'essere è lo stesso, che tutti gli enti sussistono nel medesimo essere.

Così, le differenze non potranno mai essere concepite gerarchicamente, qualunque esse siano, poiché non ci sarà differenza rispetto all'Essere. O, se proprio vi dovrà essere gerarchia, essa avrà una posizione molto periferica, per evitare rotture, o conciliare passaggi. Nella sua ispirazione di fondo la differenza non potrà essere di natura gerarchica. Invece, nelle metafisiche dell'Unicità la differenza sarà sempre e necessariamente riferita ad una gerarchia. Anzi, dirò di più: nell'ontologia la differenza tra gli enti è sia quantitativa che qualitativa, differenza quantitativa delle potenze e differenza qualitativa dei modi di esistenza, ma comunque non diviene mai gerarchica. Certo, la Scuola di Chartres spesso sembra porre delle gerarchie: l'uomo razionale è migliore di quello cattivo, e così via. Ma migliore in che senso? Rispetto alla effettuazione della potenza, non alla gerarchia in se stessa.

Affrontiamo ora un terzo punto, connesso al secondo. Se, come ho ipotizzato, all'interno dell'*Etica* operano due coordinate, la distinzione quantitativa della potenza e l'opposizione qualitativa dei modi di esistenza, e si passa continuamente dall'una all'altra, il terzo punto è: come viene affrontato il problema del male nell'*Etica*? Quella del male è una problematica fortemente presente nell'*Etica*. Perché? Ho già analizzato la tesi paradossale affermata dalla filosofia classica, della cui paradossalità essa tra l'altro era del tutto consapevole: il male è il nulla. Tale tesi ha due possibili significati, di cui l'uno è l'opposto dell'altro. Primo: il male è nulla perché tutto è *Bene*. "Bene" scritto con una grande "B". Scrivendolo così, è

possibile apprezzare al meglio i seguenti passaggi teorici: l'Essere sussiste, l'Uno è superiore all'Essere, quindi l'Essere si rivolge all'Uno come al Bene Supremo. Perciò necessariamente il male sarà nulla, essendo il Bene superiore all'Essere la causa dell'Essere stesso. Il Bene, l'Uno, pone l'essere degli enti, ne è la ragione d'essere. Tutto è Bene significa che è il Bene che fa essere ciò che è. Chiaramente sto commentando Platone. Il male è "nulla" vuol dire che solo il Bene pone l'essere e, correlativamente, motiva l'azione. È l'argomento di Platone: un uomo non è cattivo volontariamente perché in realtà vuole il bene, un bene qualunque. Potrò quindi dire che il male è nulla, nel senso che è solo il Bene che pone l'essere ed è principio agente.

Per l'ontologia pura non esiste un Uno superiore all'Essere. Affermare che il male è nulla, che il male non esiste, implica dunque qualcosa di completamente nuovo e diverso. Se il male è nulla, anche il bene lo sarà. Nelle due concezioni ora citate si dice: il male è nulla, ma per delle ragioni del tutto opposte. Nel primo caso, il male è nulla perché solo il Bene fa essere ed agire; nel secondo, il male è nulla perché anche il Bene lo sarà, perché non ci sarà altro che Essere. Negare sia il bene che il male non impedisce a Spinoza di fare un'etica. Ma come avrà fatto?

Lui e Leibniz affermarono esattamente la stessa cosa: il male è nulla. Solo che la intesero in due sensi completamente opposti. Leibniz seguì la traccia di Platone, mentre Spinoza, invece, si orientò verso un'ontologia pura. E qui le cose si complicano. Qual è lo statuto del male nell'*Etica*? Vale a dire: qual è lo statuto degli enti? Sicuramente stiamo per toccare un versante in cui l'etica diviene una faccenda estremamente concreta. Possediamo un testo eccezionale di Spinoza: uno scambio di otto lettere, quattro ciascuno, tra lui e un giovanotto che si chiamava Blyenbergh⁵. L'unico argomento di questa corrispondenza è il male. Il giovane Blyenbergh chiedeva a Spinoza delle spiegazioni sul tema del male... [*nastro incomprensibile*].

5 Ep., XVIII, XIX, XX, XXI, XXII, XXIII, XXIV, XXVII.

Blyenbergh fa sostanzialmente due obiezioni a Spinoza. La prima riguarda la teoria della natura. Ogni volta che un corpo ne incontra un altro, avverrebbe una composizione e decomposizione di rapporti, a volte a vantaggio dell'uno, a volte a vantaggio dell'altro. Bella idea. Ma nella natura infinita tutti i rapporti si combineranno simultaneamente, tutte le composizioni e le decomposizioni possibili sussisteranno contemporaneamente, essendo la decomposizione il prodotto inverso della composizione. Perché allora privilegiare la composizione sulla decomposizione? Sussisteranno sempre congiuntamente. Esempio: quando mangi, compongo un rapporto con il cibo, e ciò accade nello stesso momento che lo decompongo. Altro esempio: mi avveleno. L'arsenico decompone il rapporto caratteristico che mi è proprio, ma allo stesso tempo compone nuovi rapporti con le parti del corpo raggiunte dalla sua azione. Composizione e decomposizione saranno sempre simultanee. Perciò, conclude Blyenbergh, per lei, caro Spinoza, la natura è un immenso caos. Spinoza vacilla, ma la sua risposta è molto chiara: no! Per una ragione molto semplice: ci sono solo composizioni e null'altro che composizioni dal punto di vista della natura infinita. Solamente dal punto di vista del nostro intelletto un rapporto si decompone a favore di un altro, poiché l'intelletto, essendo limitato, isola questa parte della natura infinita dal tutto. Dal punto di vista della natura infinita non ci sono che composizioni all'infinito. Mi piace molto questa risposta: non esiste decomposizione nella natura perché la natura è infinita. Abbracciando tutti i rapporti, non conosce che composizioni. Punto e a capo.

Ma questa risposta nasconde un'insidia, che Blyenbergh sfrutta nella sua seconda obiezione. Lasciamo da parte la natura infinita e

prendiamo un punto di vista parziale, il mio ad esempio, cioè la prospettiva di uno specifico e singolare rapporto, dotato di una sua costanza. Ciò che chiamo “io” è un rapporto determinato e costante, prodotto dalla relazione esistente tra un complesso di rapporti parziali. Ora, le composizioni e le decomposizioni potranno essere considerate solo a partire da tale prospettiva particolare: c'è composizione quando il mio rapporto caratteristico, nella combinazione con un altro corpo, rimane intatto; ci sarà decomposizione quando un corpo esteriore distrugge uno o anche tutti i rapporti che mi sono propri, così che non possano più essere effettuati. Quindi, se dalla prospettiva della natura infinita ci sono solo composizioni di rapporti, da quella parziale del singolo corpo le decomposizioni sono ben distinte dalle composizioni. L'obiezione di Blyenbergh si basa su questo: “È il vizio e la virtù che la fregano!”, dice a Spinoza. Ogni volta che un corpo realizzerà delle composizioni, tali rapporti saranno chiamati “virtù”, senza minimamente considerare quelli distrutti. Quando invece un corpo subirà una decomposizione, ci sarà vizio. Quindi, in definitiva, la virtù consisterà in ciò che a ciascuno conviene di più, e il vizio in ciò che a ciascuno conviene di meno. Il vizio e la virtù sarebbero un fatto di “gradimento”, ciò che permette di comporre rapporti utili è virtuoso, ciò che non lo permette è un vizio: il cibo mi fa bene e il veleno no. Invece, generalmente, quando si parla di vizio e di virtù, si intende ben altra cosa da un criterio di gusto.

Questa obiezione ha un valore notevolmente diverso, perché è fatta a partire dalla prospettiva dei corpi parziali. In definitiva dice: “Lei riduce la morale ad una questione di gusto!”. Spinoza cercò subito di dimostrare che lo spinozismo invece conservava un criterio oggettivo di distinzione tra buono e cattivo, tra virtù e vizio, un criterio etico, non legato alla discrezionalità della convenienza individuale, pur rimanendo a livello dei corpi parziali. Spinoza risponde a Blyenbergh in due brani, a mia conoscenza i due brani più strani mai scritti da lui: uno sembra in prima battuta del tutto incomprensibile; l'altro si capisce, forse, ma sembra molto strano. Eppure, alla fine tutto risulta eccezionalmente limpido.

Il primo testo è contenuto nella epistola XXIII. In essa Spinoza vuole dimostrare di possedere effettivamente un criterio di distinzione del vizio dalla virtù, anzi, di più, che questo criterio non solo è applicabile anche ai casi eticamente più complicati, ma che è addirittura utile per differenziare vari crimini in relazione alla loro

gravità. Leggo il testo: "Il matricidio di Nerone, per esempio, in quanto costituente un fatto positivo, non fu un delitto". Capite cosa significa? Che il male è nulla. Se un atto è positivo, non può essere un crimine, non può essere male. Ma quando è un crimine, un atto non dovrebbe contenere nulla di positivo. Per considerarlo tale, occorre abbracciare tutt'altra prospettiva. Lo si può capire anche in astratto. "[...] perché anche Oreste commise un atto esterno quando premeditò l'uccisione della madre, e tuttavia non è esecrato come Nerone". In effetti, giudichiamo Oreste in modo molto diverso da Nerone, benché entrambi abbiano intenzionalmente ucciso le loro madri. "Qual fu dunque il delitto di Nerone? Soltanto quello di dimostrarsi un figlio ingrato, spietato e insubordinato". Stesso atto, stessa intenzione, dov'è allora la differenza? In un terzo fattore. Spinoza termina: "Ora, è certo che nulla di tutto ciò esprime un'essenza, ed è per questo che Dio non ne è stato la causa, benché sia stato la causa dell'intenzione e dell'atto di Nerone". L'"essere ingrato" e l'"essere spietato" non sono attitudini proprie all'essenza... C'è da rimanere perplessi. Che razza di risposta è? Che vuol dire? Ingrato, insubordinato... Il gesto di Nerone sarebbe cattivo per l'ingratitude, la spietatezza e l'insubordinazione verso la madre. Non per l'omicidio in sé, né per averne avuto l'intenzione. Anche Oreste uccise sua madre, ma senza comportarsi allo stesso modo. Niente, a questo punto abbiamo bisogno di vederci chiaro. Ci imbattiamo allora in un brano della parte IV dell'*Etica*, che apparentemente non sembra avere nulla a che fare con il precedente. La sensazione, alla lettura, è che Spinoza sia in preda ad emozioni sconvolgenti, diaboliche, o forse alla follia (IV, 59 scolio). Il testo della proposizione si mostra complicato. Spinoza vuole dimostrare che è possibile agire secondo ragione piuttosto che spinti dai sentimenti, cioè dalle passioni. È possibile realizzare razionalmente tutto ciò che si compie spinti dalla passione. Segue uno scolio: "Queste cose si spiegano più chiaramente con un esempio. L'azione di frustare, in quanto viene considerata da un punto di vista fisico e facciamo attenzione soltanto al fatto che un uomo alza il braccio, chiude la mano, muove in avanti con forza tutto il braccio, è una virtù che si concepisce in base alla struttura del Corpo umano". Non sta giocando con le parole, virtù è realmente ciò che è possibile per il corpo, l'effettuazione della potenza del corpo. Si chiama virtù un atto di potenza, ossia la potenza in atto del corpo. "Se dunque l'uomo, mosso da Ira o da Odio (da

una passione) è determinato (determinato dalla passione) a chiudere la mano e a muovere il braccio, come abbiamo mostrato nella Seconda Parte, questo accade perché una sola e stessa azione può essere congiunta a qualsivoglia immagine delle cose". Spinoza sta dicendo una cosa molto strana, che un'azione sarebbe definita dall'associazione, dal legame che unisce l'immagine di un atto all'immagine di una cosa. La determinazione ad agire consisterebbe nell'associazione tra l'immagine di una cosa e l'immagine di un atto. Tale rapporto di associazione permetterebbe di associare una stessa azione all'immagine di una cosa qualsiasi. Spinoza continua: "E perciò possiamo essere determinati a una sola e stessa azione tanto dalle immagini delle cose che concepiamo confusamente quanto dalle immagini delle cose che concepiamo chiaramente e distintamente. È evidente, dunque, che ogni Cupidità che nasce da un affetto che è passione non sarebbe di alcun uso se gli uomini potessero essere guidati dalla ragione". Significa che la ragion pura potrebbe guidare tutte le azioni compiute sotto la spinta delle passioni. Che significano le espressioni "confuso" e "chiaro e distinto"? Se lo seguiamo alla lettera, il testo dice che l'immagine di un atto può essere associata sia ad immagini di cose confuse che ad immagini di cose chiare e distinte. Quindi, per esempio, sarebbe la stessa cosa battere i pugni sulla testa della propria madre piuttosto che sulla membrana di una batteria. "Chiaramente non è così", ribattiamo. Obiezione superflua, perché Spinoza imposta la questione esattamente in questi termini: tra l'azione e il suo oggetto esiste un semplice rapporto di associazione. Se è così come dice, allora battere i pugni sulla batteria o sulla testa della propria madre è effettivamente la stessa cosa. Cambia solo il termine dell'associazione. Obiezione risolta.

Ma qual è la differenza tra le due azioni, in realtà? Cerchiamo di capire cosa vuol dire – e non è roba da poco. L'unico criterio certo è quello che avevamo identificato prima: per quale motivo la semplice effettuazione della potenza del mio corpo che, in questo senso, dovrebbe invece essere comunque buona, si definisce come cattiva? Perché causa la decomposizione di un rapporto, in questo caso quello appartenente alla testa di mia madre. La testa di mia madre, come ogni cosa, è costituita da particelle connesse in un determinato rapporto di movimento e riposo. Picchiandola, distruggo tale rapporto costitutivo: mia madre muore, oppure sviene. In termini spinozisti, ho associato ad un'azione l'immagine del-

la decomposizione del rapporto costitutivo di una determinata cosa. Ho associato l'immagine di un atto all'immagine della decomposizione di un rapporto. Quando batto i pugni sulla batteria, che succede alla membrana? Anche la membrana, con la sua tensione, è uno specifico rapporto costitutivo. Solo che in questo caso la potenza della membrana consisterà nei suoni che se ne possono trarre battendola. Quindi, se l'azione del suonare verrà associata all'immagine di una cosa il cui rapporto caratteristico si risolve nella produzione di suoni, tra le due potrà comporsi un rapporto: cioè, la batteria verrà suonata. Cosa possiamo dire ora a proposito della differenza tra le due azioni? Che è enorme. In un caso, ho associato ad un'azione l'immagine di una cosa i cui rapporti sono compatibili con essa. Nell'altro caso, viceversa, ho associato ad un gesto l'immagine di una decomposizione, di una cosa che viene decomposta da questo gesto stesso, fino a distruggere il rapporto caratteristico. Ora abbiamo in pugno il criterio di base dell'etica. Certo, è un criterio minimale, ma in ogni modo è comunque una regola. A Spinoza piacevano le decomposizioni. Adorava i combattimenti di ragni, lo facevano ridere. Pensate alle vostre azioni quotidiane: alcune, si associano ad immagini di cose componendosi efficacemente con esse, altre, invece, si associano ad immagini di decomposizione. Quindi, per convenzione, chiameremo "bene" la composizione e "male" la decomposizione.

Ma abbiamo ancora un sacco di problemi da risolvere. Primo: in che modo l'*Etica* può darci qualche delucidazione sulla differenza tra il matricidio di Oreste e quello di Nerone? Sono entrambi crimini. Se Nerone ha commesso un male, perché Oreste no? Perché? La risposta sta nel metodo di analisi dell'azione utilizzato da Spinoza. Ogni azione è considerata rispetto a due dimensioni: l'immagine dell'atto, potenza del corpo, sua possibilità, e l'immagine della cosa associata, vale a dire l'oggetto su cui verte l'atto. Tra i due esiste un rapporto di associazione. Nerone uccide sua madre. Uccidendo sua madre, ha associato ad un atto l'immagine della decomposizione di un essere: appunto, ha ucciso sua madre. L'associazione primaria, diretta, è tra un atto e una decomposizione. Oreste uccide sua madre perché lei uccise Agamennone, il padre di Oreste. Uccidendo sua madre, Oreste persegue una vendetta sacra. Secondo Spinoza, Oreste non associa il suo atto all'immagine della decomposizione di Clitennestra, ma a quella della decomposizione di Agamennone compiuta da Clitennestra. Uccidendo la madre,

Oreste compone un rapporto con il padre. Spinoza ci sta dicendo che, a livello del singolo individuo, tipo voi o me, ci saranno continuamente composizioni e decomposizioni simultanee. Vuol forse dire che il buono e il cattivo divengono indiscernibili? No, risponde Spinoza, perché esisterà sempre un primato dettato dalla logica propria ai rapporti relativi che specificano ciascuna individualità: a volte la composizione sarà prevalente e la decomposizione secondaria, oppure l'opposto. Spinoza dice: "Chiamo 'buona' un'azione che opera una prevalente composizione di rapporti anche se causa delle decomposizioni secondarie; e chiamo 'cattiva' un'azione che opera prevalentemente decomposizioni anche se causa delle composizioni secondarie"¹. Ci sono quindi due tipi di azione: quelle in cui la composizione è causa e la decomposizione conseguenza – questo naturalmente vale solo a livello dell'individuo, perché dal punto di vista della natura infinita esisterà solo composizione. Dio non conosce né male né malvagità –; e, inversamente, azioni in cui la decomposizione è causa e la composizione conseguenza. Questi sono i criteri per definire il bene ed il male: la vita si basa su di essi.

Spinoza è un autore che ha sempre cassato ogni riferimento al simbolico. Lo considerava un'idea confusa, il frutto della peggiore immaginazione. Il profetismo è la pratica con cui dei segni vengono ricevuti o emessi. Spinoza pensava che i segni fossero un prodotto dell'intelletto e dell'immaginazione, ma confuso e inadeguato al massimo livello. Nel mondo di Spinoza non esiste l'idea di segno: vi si trovano *espressioni*, mai segni. Quando Dio rivelò ad Adamo che mangiando la mela si sarebbe avvelenato, non gli inviò un segno, gli fece conoscere il risultato di una composizione, una verità fisica. Solo se non si è compreso nulla del rapporto sostanza-modo si cercherà di orientarsi nella vita tramite i segni. Spinoza lo ripete mille volte: Dio non manda segni, produce espressioni. Non emette segni, che richiamerebbero l'atto di significazione di un significante (pura follia per Spinoza), ma realizza espressioni, rivela rapporti: ossia dà a comprendere, senza mistica, né simbolismi, i rapporti che esistono nell'intelletto divino. La mela casca: è la rivelazione divina di una composizione di rapporti... In Spinoza l'ordine delle cause naturali, se esiste, non è sicuramente un ordine simbo-

1 "Chiamiamo bene o male ciò che giova o è d'ostacolo alla conservazione del nostro essere (per le Def. 1 e 2 di questa parte), cioè (per la Prop. 7 p. III) che aumenta o diminuisce, favorisce o ostacola la nostra potenza di agire" (*Etica*, III, Prop. 8) [N.d.C.].

lico, è un ordine di composizione, e in natura – che è un individuo composto da infinite singolarità – tutti i rapporti sono effettuati, sono in atto. Non possono esserci rapporti non effettuati, questa è la specifica necessità della natura. Il possibile è necessario, ossia tutti i rapporti sono, sono stati e saranno, realizzati. In Spinoza non c'è "eterno ritorno", lo stesso rapporto non può essere effettuato due volte. La natura è la totalità infinita frutto dell'effettuazione di tutti i rapporti possibili e dunque necessari: l'identità assoluta del possibile e del necessario. Spinoza dice una cosa molto semplice sul profetismo. Essa sarà ripresa in seguito non solo da Nietzsche, ma anche da tutti quegli autori che si riconobbero in un approccio possiamo dire 'positivistico' alle cose. Spinoza dice: la natura risponde a specifiche leggi. Quindi non c'è niente di misterioso nella rivelazione divina. La rivelazione divina esprime le leggi della natura. Spinoza chiama 'legge della natura' la composizione dei rapporti. Quando si è ottusi al punto da non considerare le leggi naturali come delle leggi punto e basta, in che modo le si potrà comprendere? $2+2=4$ è una composizione di rapporti: essa è effettuata dal rapporto $2+2$, dal rapporto 4, e dal rapporto di identità tra $2+2$ e 4. La gente non capisce, e interpreta le leggi come ordini o comandamenti. Il bambino a scuola apprende le leggi di natura come se fossero leggi morali: *si deve* – se dice un'altra cosa, becca una punizione. Facciamo così quando siamo in balia della nostra ottusità. Prendendo le leggi per quello che sono, ossia semplici composizioni fisiche e rapporti tra corpi, le nozioni di comandamento ed obbedienza divengono del tutto inconcepibili. Una legge è interpretata come un ordine quando non la si comprende. Dio non ha assolutamente proibito nulla ad Adamo, spiega Spinoza, gli ha solo rivelato una legge fisica, cioè che mangiando la mela avrebbe composto un rapporto che avrebbe distrutto il suo rapporto costitutivo: una semplice legge di natura, esattamente come abbiamo visto accadere nel caso dell'arsenico. Ma Adamo ottusamente pensò che questo fosse un interdetto di Dio, non una legge.

Quando si interpretano le cose come comandamenti, come ordini – invece di considerarle semplici composizioni di rapporti –, Dio viene concepito come un padre e se ne invocano suoi segni. Il profeta è esattamente colui che, non capendo le leggi della natura, invoca dei segni che abbiano il potere di rassicurarli. Se non comprendo le leggi naturali ho paura, e per rassicurarmi avrò bisogno di segni che mi dicano cosa devo fare, cioè in realtà cosa mi si or-

dina di fare. La prima invocazione del profeta è sempre: "Dio, dammi il segno che sei proprio Tu che parli!". Poi, una volta ricevuto il segno, comincerà lui stesso a distribuirne. Il linguaggio dei segni nasce così. Spinoza invece è un positivista, proprio perché oppone l'espressione al segno: Dio esprime, i modi esprimono, gli attributi esprimono. Perché? La logica definisce il segno come un ente equivoco, ossia un ente che può avere molteplici sensi. All'opposto l'espressione è solamente e completamente univoca. L'espressione ha un unico senso: la composizione dei rapporti. Secondo Spinoza, Dio procede per espressioni e mai per segni. Il vero linguaggio è quello dell'espressione, dell'infinita composizione di rapporti. Al limite Spinoza potrebbe concedere che, siccome non siamo filosofi ed il nostro intelletto è limitato, in una certa misura avremo sempre bisogno di segni, ne avremo bisogno per necessità vitale dal momento che la nostra comprensione del mondo sarà sempre ridotta. Spinoza spiega in questi termini la formazione della società: l'instaurazione di un minimo di segni indispensabili alla vita. Se gli uomini comprendessero di più, non ci sarebbe bisogno né di obbedire né di comandare. Purtroppo, il più delle volte gli uomini possiedono conoscenze molto limitate, e allora l'unica cosa che gli si può chiedere è di non impicciarsi in faccende politiche. In alcune pagine molto belle del *Trattato teologico-politico*, Spinoza dice che l'unica libertà assolutamente inalienabile è la libertà di pensare. Conoscere annulla ogni relazione basata sull'ordine e l'obbedienza, la dissolve. Il dominio dei segni è il dominio simbolico dell'ordine, del comandamento e dell'obbedienza. Il dominio della conoscenza è il dominio dei rapporti e delle espressioni univoche.

In una delle lettere a Blyenbergh, Spinoza fa un esempio: mette a confronto l'essere in preda ad un appetito bassamente sensuale e l'essere innamorati¹. Cosa li distingue? Cerchiamo di capirlo usando i criteri che ci fornisce Spinoza stesso. Già l'espressione: "appetito bassamente sensuale" ci dice che questa non è una buona cosa. In che senso è un male? Cosa significa essere dominati da un "appetito bassamente sensuale"? Agire o tendere all'azione di *desiderare*. Cosa significa "desiderio" nel caso dell'appetito meramente sensuale? Il desiderio è sempre desiderio di qualcosa. È sempre qualificato per la sua associazione con l'immagine di una cosa, per esempio: desiderare una donnaccia...

RICHARD PINHAS: Molte donnacce! [*risata generale*]

DELEUZE: Peggio ancora, peggio ancora! Molte donnacce! Che significa? Lo si capisce un po' meglio quando Spinoza accenna alla differenza con l'adulterio. Sono esempi come altri. Anche se sembrano grotteschi, cerchiamo di non farci caso. In ogni modo, anche quello che chiamiamo "appetito bassamente sensuale" è un'azione, e quindi è una virtù. Come anche fare l'amore! Perché? Perché è una possibilità del mio corpo, è un'espressione della potenza del mio corpo. Tenete sempre presente il tema della potenza. 'Virtù' significa 'espressione di potenza'. Ma, se mi limitassi a dire questo, non potrei distinguere in alcun modo l'amore più profondo dal semplice appetito sensuale. Cos'è dunque l'appetito bassamente sensuale? L'associazione tra un'azione, oppure l'immagine di un'azione, e un'immagine di decomposizione. Questo si verifica nelle situazioni più diverse, tipo, se sono sposato, decomponendo

1 Ep., XXI.

la coppia. Spinoza stesso fa quest'esempio². A dire la verità, in termini più generali, l'appetito bassamente sensuale decompone ogni rapporto possibile: trae piacere dalla distruzione. Si potrebbero dire molte cose sul fascino della decomposizione, della distruzione.

L'amore è tutto l'opposto. Notate che non sto invocando per nulla qualcosa come lo "spirito". Non sarebbe affatto spinozista. Nei fatti sto alludendo ad un tipo d'amore non meno fisico dell'amore meramente sensuale. Solo che nell'amore, l'azione, anche l'azione 'fisica', si associa all'immagine di una composizione. In questo senso due persone innamorate formano un nuovo individuo, direbbe Spinoza. Nell'appetito bassamente sensuale ci si distrugge a vicenda. È un processo di decomposizione di rapporti costitutivi, nello specifico quelli delle persone che vi sono implicate. Fare l'amore in questo modo significa farsi del male a vicenda. Tutto questo è molto concreto. Ma proprio quando il discorso sembra filare, ecco che ci troviamo di fronte un ostacolo. Spinoza dice: non sempre è possibile scegliere l'associazione da realizzare. Il gioco di cause ed effetti va ben al di là delle nostre possibilità di controllo. In effetti, perché accade di essere incastrati da una forma di appetito bassamente sensuale? Perché non è possibile dire: "Ma sì! Smetto quando voglio!"? Spinoza non crede alla volontà. È un determinista, per lui esiste solo una successione di associazioni riguardanti immagini di cose ed azioni. Ma, allora, diviene ancora più inquietante l'affermazione: ogni uomo raggiunge il grado di perfezione che gli è proprio in relazione a ciò che è in suo potere, ossia alle affezioni che possiede. Vale a dire che nel momento in cui sono dominato da un appetito bassamente sensuale, ho raggiunto il grado di perfezione mio proprio: il grado di perfezione che ho raggiunto è quello corrispondente a quanto è in mio potere, il livello di perfezione che ho raggiunto è quello dato dalle possibilità che mi sono concesse. Avrei potuto raggiungerne uno superiore? Spinoza è molto fermo su questo. Nelle lettere a Blyenberg dice: una volta raggiunto un certo stato di perfezione, tale stato è sufficiente a se stesso. Dunque è assurdo avvertire la mancanza, sentirsi deficitari, di uno stato di perfezione superiore. Non ha alcun senso. Dire, quando provo un appetito bassamente sensuale – ancora una volta, come vedete, ritroviamo questo esempio: Blyenbergh ci si attacca

2 In realtà Spinoza immagina che la donna di qualcuno si prostituisca con un altro: *Etica*, III, 35 scolio.

molto ed in effetti è molto semplice e chiaro – ... che significa dire, quando avverto un appetito bassamente sensuale: “Povero me! Mi manca un amore vero!”? Che vuol dire: “Sono privo di qualcosa?”. Niente, assolutamente niente, ma proprio niente! Significa solo usare l’immaginazione per fare un paragone tra uno stato che si ha ed uno che non si ha. Non è una relazione reale, ma appunto un semplice gioco d’immaginazione. Spinoza va ancora oltre e afferma: sarebbe come dire che una pietra è priva della vista. Tanto vale dire che una pietra possa “mancare” della vista. Ma dal momento che non farò mai un paragone tra una pietra e un organismo umano, non dirò mai: la pietra non vede quindi è priva della vista. Spinoza in pratica dice a Blyenbergh – non cito i testi perché spero che andrete a leggerli da soli –: lamentarsi di essere privi del grande amore quando si prova un appetito meramente sensuale, è tanto stupido quanto pensare che una pietra sia priva della vista. Eppure, qualcosa non torna. Spinoza equipara due diversi giudizi, quello realizzato in relazione alla pietra, e quello riferito alla persona che, provando un appetito bassamente sensuale, è da considerare privo di virtù. Sono effettivamente sullo stesso piano come pretende lui? È talmente evidente che non lo sono che possiamo dire con certezza che Spinoza sta facendo una provocazione. Ci sfida: “Vi metto alla prova: ditemi qual è la differenza tra i due!”. La differenza effettivamente c’è, e si vede. Questa stessa provocazione ci mette forse sulla buona strada. Nei due casi, “la pietra è priva della vista”, e “Pietro – usiamo un nome questa volta – è privo di virtù”, il paragone compiuto dallo spirito è effettivamente dello stesso tipo – cioè nei due casi si tratta di cose della stessa natura? È legittima tale equiparazione tra uno stato posseduto e uno non posseduto? Evidentemente no! Perché? Perché la pietra è priva della vista in quanto non ha minimamente la possibilità di vedere, mentre, invece, quando dico che una persona non possiede un amore vero, in questo caso non posso escludere a priori che possa mai provare qualche cosa di simile. Non è dunque una comparazione dello stesso tipo. La questione si precisa. Procedo molto lentamente, forse avrete l’impressione che le conseguenze siano scontate, ma non importa: fare un paragone tra due enti differenti ha lo stesso significato di fare un paragone avendo come riferimento un medesimo ente? Spinoza non indietreggia davanti al problema, e risponde facendo l’esempio del cieco. Tranquillamente, dice – e dai ancora! Ma che avrà nella testa per dirci cose così manifestamente

za problemi. Se non lo ha fatto, è perché non ne aveva nessuna voglia. Infatti la risposta già esiste, ed è contenuta nell'*Etica*. Probabilmente Spinoza non volle dare a Blyenberg, che capisce essergli nemico, nessun indizio sull'esistenza dell'*Etica*. Per questo nella corrispondenza alcune volte Spinoza introduce temi contenuti nell'*Etica*, e altre volte sembra reticente. Comunque, Spinoza arresta la corrispondenza perché non vuole rispondere. Forse pensava: "Avrò ancora dei problemi". Sta a noi ricostruire la risposta.

Spinoza è ben conscio dell'esistenza della durata. Entrano in ballo qui tre termini: eternità, immediatezza, durata. Dell'eternità sappiamo solo che è la dimensione temporale che pertiene propriamente all'essenza. L'essenza è eterna, non è sottomessa al tempo. Ma anche questo, che significa? E l'immediatezza, che cos'è? L'immediatezza è la dimensione delle affezioni, in cui l'essenza si effettua in un istante dato. È descritta dalla tesi: si ha sempre il grado di perfezione possibile in relazione a ciò che si prova qui ed ora. L'affezione è veramente un taglio nel tessuto compatto del presente. È la relazione orizzontale che lega azione e immagine. Terza dimensione – uso un termine di Husserl per niente spinoziano: la sfera di appartenenza dell'essenza. In cosa consiste l'essenza? In ciò che le appartiene. Prendo in prestito questa espressione perché mi è utile per definire l'insieme di elementi propri all'essenza. – Dunque Spinoza dice che la sfera di appartenenza dell'essenza ha tre dimensioni: l'essenza in se stessa, eterna; poi le affezioni attuali dell'essenza, che si realizzano nei corrispondenti istanti di tempo; e poi, cosa? Spinoza distingue con molto rigore – la terminologia in questo caso è estremamente importante – *affectio* e *affectus*. Le cose vengono spesso complicate perché, anche se la maggior parte dei traduttori traduce giustamente *affectio* con "affezione", molti invece rendono *affectus* con "sentimento". Nonostante che in francese la differenza non si avverta così nettamente, tradurre il termine in questo modo espone ad errori dannosi. Meglio usare una parola un po' più rozza, ma maggiormente adeguata, anche perché in francese esiste, e rendere *affectus* con "affetto". Tra l'altro in questo modo si conserva la radice comune ad *affectus* e ad *affect*. Spinoza, anche terminologicamente, distingue *affectio* e *affectus*, "affezione" ed "affetto". Cos'è l'"affetto"? Spinoza dice che l'affetto implica l'affezione. Ricordate? La definizione, estremamente rigorosa, di "affezione" è letteralmente: l'effetto immediato che l'immagine di una cosa ha su di me. Le percezioni, ad esempio, sono affezioni, co-

me anche le immagini delle cose associate alle azioni. L'affezione "implica", "abbraccia", "stringe", "determina", tutte parole che Spinoza impiega costantemente. "Abbraccia": sono veramente metafore materiali. Infatti, l'affetto esiste in seno all'affezione. L'affetto non dipende dall'affezione, è interno all'affezione. Tra affetto ed affezione c'è differenza di natura. Cosa implica un'affezione, cioè l'effetto che l'immagine di una cosa ha su di me? Un passaggio o una transizione, intesi però in senso forte: non si tratta di un confronto realizzato dall'immaginazione, non è un paragone immaginario tra due stati differenti, ma appunto un passaggio, una transizione interna ad ogni affezione. L'affezione determina un passaggio o una transizione. "Transizione"? "Passaggio"? Cioè? Non un confronto, assolutamente no – continuiamo ad andare avanti piano –, ma un passaggio vissuto, una transizione vissuta (che non significa necessariamente cosciente). Ogni stato implica un passaggio, una transizione vissuta. Passaggio da dove e verso dove? Da uno stato precedente ad uno attuale, al di là della loro vicinanza nel tempo. Un passaggio, per sua natura, rimane altra cosa rispetto ad entrambi gli stati che ne costituiscono i termini. Questa è la specificità della transizione, definita da Spinoza "durata". La durata è un passaggio vissuto, una transizione vissuta. La durata non è mai una cosa, ma un passaggio, con in aggiunta: in quanto vissuto. Bergson, secoli dopo, costruirà il suo concetto filosofico di durata partendo da tutt'altri presupposti – anche per la sua grandezza –, senza subire nessuna influenza dalle posizioni di Spinoza. Eppure, lo voglio sottolineare, il concetto di durata di Bergson coincide strettamente con quello di Spinoza. Bergson illustra ciò che chiama "durata", dicendo: prendete due stati psichici, A e A', e disponeteli a un qualsiasi intervallo di tempo, un minuto, un secondo, un milionesimo di secondo, potete prendere intervalli sempre più piccoli, sempre più vicini gli uni agli altri. Per quanto suddividiate all'infinito il tempo, scandendolo in segmenti sempre più piccoli e ravvicinati, avrete sempre e solo stati, cioè punti nello spazio. Una successione di questo genere è sempre una distribuzione di punti nello spazio. Se si pone l'accento solo sulla successione di intervalli di tempo, si cancella il *passaggio* da una successione all'altra. Ora, cos'è che Bergson chiama "durata"? Il passaggio da una successione all'altra, propriamente il passaggio da uno stato ad un altro. Il passaggio da uno stato all'altro non è uno stato. Forse qualcuno potrà dire che in fondo non è poi gran che come teoria, ma in realtà

inesatte —: “il cieco non è privo di nulla”. Perché? Perché possiede il livello di perfezione che gli è proprio in relazione alle affezioni che possiede. È privo di immagini visive: essere cieco vuol dire essere privi di immagini visive. Significa non vederci, ma anche la pietra non ci vede. Uguale, non c'è alcuna differenza tra il cieco e la pietra, entrambi non possiedono immagini visive. Per Spinoza, dire che al cieco “manca” la vista è stupido come dire che la pietra ne è priva. Cioè? Entrambi godono del livello di perfezione che è loro proprio, ma in funzione di cosa? Importante, Spinoza non dice: in funzione della potenza, ma: in funzione delle immagini che sono in grado di avere, in funzione delle immagini che hanno le capacità di procurarsi, ossia delle affezioni loro possibili al livello di potenza che loro appartiene. In questo senso ha lo stesso significato dire che la pietra ed il cieco non hanno la vista. Blyenbergh comincia a comprendere qualcosa, comincia a capire. Comunque Spinoza... Perché fa questa provocazione? Sono convinto che i commentatori hanno fatto un grande errore credendo che Blyenbergh fosse un'idiota. Infatti, Blyenbergh capisce dove vuole andare a parare Spinoza, e lo prende di petto. Blyenbergh risponde subito dicendo: “È molto bello quello che lei dice, ma l'unico modo di dimostrarne la validità è sostenere (non dice proprio così, ma se prendete il testo potrete verificare che il senso è questo) l'esistenza immediata delle essenze nella loro absolutezza”³. È interessante come obiezione, perché è una buona obiezione. Blyenbergh replica: solo supponendo l'esistenza immediata ed istantanea delle essenze si può equiparare la mancanza della vista del cieco con quella della pietra, cioè: le affezioni dell'essenza sarebbero tutte immediatamente presenti, completamente effettuate in atto in un istante dato. L'obiezione è molto forte. In effetti se affermo: alla mia essenza pertiene solo l'affezione che provo qui ed ora, allora non sono effettivamente privo di nulla. Se sono cieco, non manco della vista; se sono dominato da un appetito bassamente sensuale, non ho bisogno di vivere un grande amore. Non mi mancherebbe assolutamente nulla. Spinoza risponde tranquillamente: “Sì, è così”. È curioso! Cosa? Che tutto questo venga detto dalla stessa persona che non smise mai di sostenere l'eternità dell'essenza. Le essenze singolari, la vostra, la mia, tutte le essenze, sono eterne. Che poi è un

3 Blyenbergh dice: “Ora, da queste parole sembra seguire chiaramente, secondo la vostra opinione, che null'altro appartiene all'essenza se non ciò che la cosa presenta nel momento in cui è percepita” (*Ep.*, XXIII).

altro modo di dire che l'essenza non dura. Ci sono due maniere di non avere durata: l'eternità o l'immediatezza. È molto curioso come Spinoza passi indifferentemente dall'una all'altra. Aveva appena detto che le essenze sono eterne, ed ecco che tira fuori che la loro realizzazione, nella sua absolutezza, si dà in relazione all'istante di tempo. Una posizione molto bizzarra, alla lettera: le essenze sono eterne, ma ciò che loro inerisce si effettua in relazione ad un istante di tempo. Appartiene alla mia essenza solo ciò che la effettua attualmente nell'istante immediato. La tesi: "il livello di perfezione che si ha, è quello che si è in grado di raggiungere in relazione alle affezioni che effettuano l'essenza", significa proprio questo: l'essenza eterna si effettua in atto in relazione ad un istante dato. A questo punto arriviamo al *climax* della corrispondenza, e succede una cosa curiosa. Spinoza si spazientisce e risponde con molta violenza. Blyenbergh protesta: "Lei non può definire l'essenza come un ente che si attua in un dato istante!"⁴. Che significa? Che l'essenza verrebbe ridotta ad una successione di istanti. Come una serie di flash, in cui a volte si prova un appetito bassamente sensuale, a volte un grande amore, e ogni volta si avrebbe raggiunto il massimo grado di perfezione possibile. Detto altrimenti, Blyenbergh dice: "Lei non può buttare via così il fenomeno della durata!". Esiste una durata, ed è precisamente in relazione ad essa che è possibile divenire migliori o peggiori. Esiste il divenire. Provare un appetito meramente sensuale non può essere visto in termini di pura immediatezza, ma va considerato in termini di durata, cioè: si diviene peggiori di quanto si fosse stati prima. Si diventa invece migliori quando si vive un grande amore. L'essenza non può essere ridotta ad una serie di stati scanditi in relazione alla successione degli istanti nel tempo ed estrinseci gli uni agli altri. Occorre dunque ribadire l'importanza della durata, la sua irriducibile imprescindibilità. Su questo Spinoza arresta la corrispondenza. Blyenbergh è troppo precipitoso, capisce che sta ponendo a Spinoza un problema reale, pensa di incastrarlo, ma si agita troppo. Allora Spinoza lo manda a cagare: "Mollami! Lasciami tranquillo!", e dà un taglio la corrispondenza. Non risponderà più. In realtà è un fatto drammatico perché si potrebbe anche pensare: "Vedi? Non sapeva cosa rispondere!"... In realtà Spinoza avrebbe potuto tranquillamente rispondere e siamo tutti convinti che avrebbe potuto rispondere sen-

4 Ep, xxvii.

è uno sguardo molto profondo sulla vita. Dire che il passaggio non è uno stato pone una serie infinita di problemi: di espressione, di stile, di movimento. Eppure “durata” è proprio questo: un passaggio vissuto da uno stato ad un altro, tale da essere irriducibile ad entrambi. La durata fluisce sempre alle nostre spalle, a nostra insaputa, tra due battiti di ciglia. Per dare un esempio approssimativo di durata immaginatevi di guardare prima una persona e poi un'altra. La durata non coincide con nessuno dei due stati, ma sarà ciò che si troverà “tra” i due. La durata è velocità infinita, e proprio per questo il suo coefficiente di velocità è variabile: quanto più veloci sono gli stati che costituiscono i termini, tanto più veloce sarà il passaggio che porta dall'uno all'altro. Per quanto veloce potranno essere, la durata, per definizione, lo sarà sempre di più. Tanto veloce da rendere il passaggio irriducibile agli stati che lo compongono. Ecco dunque cosa comportano le affezioni: ogni affezione implica un passaggio. O meglio, ogni affezione implica due passaggi: quello che la effettua e quello che lei stessa innesca rispetto ad un'altra affezione, indipendentemente dall'intervallo esistente tra loro. Quindi lo schema completo dell'affezione è fatto di tre vertici: A, A', A". A è l'affezione immediata, presente ad un istante dato; A' è quella immediatamente precedente; A" quella che segue. Indipendentemente dall'intervallo esistente tra loro, saranno sempre separate da questo fenomeno, da un “passaggio”. Il passaggio, in quanto fenomeno vissuto, è durata. Ecco, quello che appartiene in terzo luogo all'essenza è questo.

Abbiamo ora una definizione un po' più stringente dell'affetto: l'affetto è una transizione vissuta, implicata dalle affezioni ma avente altra natura rispetto ad esse, da uno stato precedente allo stato attuale, e da uno stato attuale ad uno stato successivo. Bene. A questo punto, possiamo specificare in che cosa consistono le tre dimensioni, le tre diverse “inerenze” che specificano l'essenza: l'essenza sarà inerente a se stessa rispetto all'eternità; l'affezione sarà inerente all'essenza rispetto all'immediatezza; l'affetto le sarà inerente rispetto alla durata. Quindi, cosa dobbiamo intendere con “passaggio”? Dobbiamo innanzitutto abbandonare ogni sua rappresentazione spaziale. Per Spinoza, e qui siamo al cuore della teoria dell'*“affectus”*, ogni passaggio è – non “implica”: i termini sono molto, molto importanti. Solo l'affezione può implicare un affetto, “implicare”, “avere in sé”. Tra ciò che implica e ciò che è implicato c'è sempre differenza di natura. Ogni affezione, cioè lo sta-

to effettuato in un dato momento, implica un affetto, un passaggio. Non chiedo cosa implichi il passaggio, perché è l'elemento interno all'affezione. Chiedo cosa sia. Che cos'è? La risposta di Spinoza è: aumento e diminuzione di potenza, per quanto infinitesimo sia. Due esempi: sono in una stanza buia... Forse sono inutili, non so, ma vorrei farvi capire che quando si legge un testo filosofico bisognerebbe pensare alle situazioni ordinarie, alle situazioni più quotidiane e usuali che ci siano. Allora, ci troviamo in una stanza buia. Spinoza direbbe che, rispetto alle affezioni, tocchiamo un determinato grado di perfezione, effettuato in relazione alle affezioni che ci è possibile avere. Non possiamo avere affezioni visive, ecco tutto, ma, relativamente alle nostre possibilità attuali, siamo perfetti. A un tratto entra uno, e senza avvertire accende la luce: ci acceca completamente! Ho preso un esempio bruttissimo. Allora, no... Lo cambio, mi sono sbagliato. Stiamo al buio, e arriva uno, e con delicatezza accende una luce. Ma quanto è complicato quest'esempio! Sperimentiamo due stati diversi in un intervallo di tempo estremamente ravvicinato: stato A: buio; stato B: luce. Tra l'uno e l'altro c'è stato un passaggio, magari inconsapevole anche perché estremamente repentino, e il vostro corpo (da spinozisti è sempre meglio fare esempi con il corpo) si è mobilitato completamente per adattarsi ad un nuovo stato. In che consiste l'affetto, quindi? Nel passaggio. Se il buio e la luce sono due stati e due affezioni successivi, il passaggio è la transizione vissuta dall'uno all'altro. Non siamo in presenza di una transizione fisica, ma di una transizione biologica, è il corpo che realizza la transizione. Che significa: il passaggio consiste in un aumento o in una diminuzione di potenza? È tutto talmente concreto! In Spinoza tutto è tratto dall'esperienza vissuta. Supponete di poter raggiungere uno stato di profonda meditazione solo al buio. Il vostro corpo sprofonda nella concentrazione, completamente assorbito dallo sforzo di raggiungere uno stato di intensa riflessione. Finalmente, riuscite ad ottenerlo. Un uomo molto invadente entra e accende luce, facendovi perdere l'idea che vi stava apparendo. Vi arrabbierete moltissimo – ricordate quest'esempio perché ci servirà di nuovo –, odierete quella persona, magari solo un po', ma l'odierete, e gli direte: "Oh... ma senti un po'!". In questo caso il passaggio dal buio alla luce cosa ha provocato? Una diminuzione di potenza. È chiaro che se invece stavate brancolando al buio cercando gli occhiali, lo stesso passaggio avrebbe comportato un aumento della vostra

potenza. In questo caso avreste detto al tipo che ha acceso la luce: "Grazie tante! Ti voglio bene!". Ottimo. Tutto questo può accadere nei contesti più diversi, ma soprattutto secondo le direttrici più diverse. Le direttrici secondo cui una transizione, un passaggio accade sono molto importanti. Comunque, per far quadrare le cose, sintetizzeremo il discorso dicendo che in generale, senza tener conto del contesto, più aumenteranno le affezioni, più aumenterà la potenza; più diminuiranno le affezioni, più la potenza diminuirà. Non è propriamente sempre così, in realtà. Cosa voglio dire? Una cosa molto semplice: le affezioni si effettuano nell'immediata attualità di un istante di tempo – così Spinoza, molto rigorosamente, risponde a Blyenbergh. Chiuso così. Spinoza mostra chiaramente la sfera teoretica e gli obiettivi del suo pensiero senza aggiungere altro, senza deformarlo. "Ogni affezione accade nella presenza immediata ed attualità di un istante di tempo", lo dirà sempre, come anche: "si possiede sempre il grado di perfezione che è possibile in relazione alle affezioni che si effettuano nella attualità immediatamente presente di un istante di tempo". Questa è la sfera d'appartenenza dell'essenza immediata. Non c'è né bene né male, solo aumento o diminuzione di potenza, "buono" e "cattivo". Diventare ciechi sarà cattivo, mentre tornare a vedere sarà buono. L'uno indicherà diminuzione di potenza, l'altro aumento, ma sempre dal punto di vista della durata, del passaggio. Non siamo più nella prospettiva di un confronto immaginario tra stati, ma in quella del passaggio vissuto dell'affetto, del passaggio vissuto da uno stato ad un altro. Spinoza pone alla base della teoria degli affetti l'opposizione – senza la quale non si comprende nulla –, tra un atto d'immaginazione, la comparazione di stati fittizi, e il passaggio vissuto, gli affetti.

Ci resta da chiarire ancora qualcosina, poca roba. Gli affetti non segnalano solamente una diminuzione o un aumento di potenza, ma sono realmente tali. Esistono effettivamente come diminuzione e aumento *vissuti*, anche se non necessariamente in modo consapevole. È tempo allora di chiamare le cose con il loro nome. Chiameremo gli affetti: "gioia", nel caso dell'aumento di potenza, "tristezza", in quello della diminuzione. In Spinoza c'è una concezione molto, molto raffinata dell'affetto, e le sue definizioni sono molto rigorose: la tristezza è l'affetto corrispondente alla diminuzione di potenza, mentre la gioia corrisponde al suo aumento. La tristezza è un affetto causato da un'affezione. Ma cosa può essere mai un'af-

fezione di tristezza? Chiaramente l'immagine di una cosa che è causa di tristezza, che provoca tristezza. La terminologia è molto rigorosa. Vedete come tutto è connesso? Ripeto... non ricordo più cosa stavo dicendo... Allora, l'affetto di tristezza è implicato da un'affezione, e l'affezione in questo caso è l'immagine di una cosa che provoca tristezza. Quest'immagine può essere vaga, confusa, non importa. Perché l'immagine della cosa determina una diminuzione della potenza? Cosa fa una cosa che mette tristezza? Se mi avete seguito attentamente, ora avete tutti gli elementi per rispondere. Tutto si incastra armoniosamente, molto armoniosamente. Provoca tristezza ciò che decompone uno o addirittura la totalità dei rapporti costituenti. In termini d'*affectio*: una cosa costituita da rapporti che non si compongono con i miei, che anzi li decompongono. In termini d'"affetto": una cosa che mi affetta di tristezza, provocandomi una diminuzione di potenza. C'è stretta corrispondenza tra affezione ed affetto, e questo implica un doppio linguaggio: quello delle affezioni immediate e quello degli affetti, del passaggio. Torno a chiedere: perché? Se capiremo il perché, potremo comprendere tutto il discorso di Spinoza. Spinoza considera la gioia e la tristezza le tonalità affettive fondamentali, nel senso dell'*affectus*, dell'"affetto". La teoria degli affetti vive quindi a cavallo di due grandi flussi: il flusso della tristezza e quello della gioia.

Sembra tutto a posto, ma invece ci ritroviamo alla mercé di uno strano sentimento. È come se fossimo scissi tra due impressioni diverse: crediamo di aver compreso tutto, per poi scoprire che ci mancano ancora degli elementi. Che succede quando una cosa non si compone con i miei rapporti caratteristici? Potrebbe solo essere una corrente d'aria. Ritorno al mio esempio: mi trovo in una stanza, al buio. Sono tranquillo, mi godo un po' di pace. Qualcuno entra di botto e mi spaventa. Bussa alla porta, tutto ad un tratto bussa alla porta e mi spaventa! Mi sfugge un'idea che stavo avendo. Questo tizio entra e si mette a chiacchierare. Ho sempre meno idee: "ahi ahi!", sono affetto da tristezza. Sono triste: mi sta disturbando! In che consisterà quindi il flusso della tristezza? Odio chi mi disturba! Gli dico: "Senti! Che cavolo fai?". Oppure potrebbe trattarsi di un piccolo fastidio, tipo quello provocato da uno scocciatore: "oooh!". Questo tizio non mi permette di starmene in pace e io lo odio. Cos'è l'odio? Per Spinoza la tristezza è una diminuzione della potenza di agire. Quindi l'"odio" è l'impulso, anche immaginario, a distruggere quella cosa che non si

compone con i nostri rapporti. “Odiare” è voler distruggere ciò che cerca di distruggerci, “voler” decomporre ciò che potrebbe provocare la nostra decomposizione. La tristezza attiva l’odio. Ma badate bene che l’odio può anche provocare delle gioie... I due flussi non sono puri. Esistono gioie frutto dell’odio. Quali sono? Come dice Spinoza: se immaginiamo il male di colui che odiamo, il nostro cuore prova una strana gioia. Le passioni sono torbide, intrecciate, Spinoza è maestro nel farcelo percepire. Esistono gioie frutto dell’odio. Sono proprio delle gioie? Il meno che si possa dire, ma ci basterà per adesso, è che sono gioie strane compensatorie, cioè indirette. Le gioie generate dall’odio, per quanto grandi possano essere, non eliminano la laida tristezza che sta loro alla base. Sono gioie compensatorie. Quando si hanno sentimenti di odio, alla base c’è sempre la tristezza, la diminuzione, la frustrazione della potenza di agire. E, nel caso in cui un uomo abbia un animo veramente diabolico, potrà anche affogare nelle gioie nere prodotte dall’odio. È il caso di un uomo che viva nutrendosi del suo odio, dell’uomo del risentimento ecc., colui che può godersi la gioia solo se unita alla tristezza. Per Spinoza, è la persona le cui gioie sono avvelenate fin dall’origine dalla tristezza. Ciò che le provoca, la sola loro causa, è la tristezza, la tristezza che immagina di infliggere ad un’altra persona e da essa trae godimento. Sono gioie molto grandi, dice Spinoza, ma indirette. Come vedete, ritroviamo qui la regola che permette di distinguere tra affetti diretti e indiretti. Tutto torna. Allora, rifaccio nuovamente la mia domanda: perché un’affezione, l’immagine di una cosa che non si combina con i rapporti miei propri, fa diminuire la mia potenza di agire? A volte è evidente e a volte no. Immaginate voi stessi, in un istante dato, immaginate di avere un determinato gradiente di potenza. Primo caso: incontrate qualcosa che non si compone con i vostri rapporti. Secondo caso: incontrate qualcosa che invece si compone con essi. Spinoza impiega nell’*Etica* il termine latino: *occursus*, l’incontro. Relazioni tra corpi: il mio corpo non cessa di incrociare altri corpi. I corpi che incontro a volte possono comporsi con il mio, altre volte no. Che succede quando incontro un corpo che non si compone con il mio? Un fenomeno tipo quello della fissazione – questa tesi è trattata particolarmente nella IV parte dell’*Etica*..., non certo in modo esplicito, ma possiamo dire che Spinoza pone i termini che saranno poi riferiti alla problematica della fissazione. Che significa fissazione? Una determinata quantità di potenza investe la

traccia dell'oggetto che non si combina con il corpo. È come tendere i muscoli. Considerate il nostro esempio di prima: qualcuno, che non desidero vedere, entra nella stanza. Urlo: "Ma porca miseria!". Quindi realizzo un investimento di potenza: ne uso una determinata quantità per scongiurare, in questo determinato istante, l'effetto provocato dalla cosa che non si sta combinando con i miei rapporti caratteristici. Investo la traccia della cosa, l'effetto che tale cosa ha su di me. Provo più che posso a circoscriverlo, a localizzarlo. Perché? È evidente, per mandarla via, o per scongiurarne gli effetti. Ne consegue una diminuzione di potenza. Non perché mi sia sottratta, ma perché l'ho usata per investire la traccia della cosa che mi affetta negativamente. Non ne posso più disporre. La potenza si trova ostacolata, come immobilizzata. La tristezza è proprio questo: è la tonalità affettiva che sorge quando una parte di potenza è sacrificata allo squallido bisogno di evitare gli effetti nocivi di una cosa. La potenza si trova immobilizzata. Sventare l'azione di una cosa cattiva significa impedirle di distruggere i rapporti che mi costituiscono: per questo occorre tenderli come se fossero un muscolo. A volte facendo uno sforzo formidabile. Ma Spinoza dice: tempo perso! Sarebbe stato meglio evitare questa situazione.

Dunque, nella tristezza una parte di potenza è consumata per bloccare una traccia cattiva. A volte ci si riesce effettivamente, anche se magari al prezzo di uno sforzo enorme, una tensione della potenza così forte da star male. Uno sforzo enorme. E nonostante tutto sarebbe tempo perso!

Tutt'altro discorso per la gioia. Per Spinoza, l'esperienza della gioia viene prodotta dall'incontro con una cosa che si combina con me, con i miei rapporti determinati. Come accade per esempio con la musica. In realtà le cose sono più complicate, perché esistono anche suoni struggenti, che ispirano un'enorme tristezza. Ci sono persone che trovano questi suoni piacevoli ed armoniosi. In fondo, la vita è fatta sia d'amore che di odio, ed è bella proprio per questo. Mettiamo che mi stiano antipatici i suoni struggenti. Questa antipatia si estenderà anche a quelli che li ascoltano. Torno a casa, e questa musica triste mi entra in testa, mi mette tensione addosso, comincia a decomporre tutti i miei rapporti. Me la sento dentro la testa. Una parte della mia potenza si tende per cacciarla via. Finalmente il silenzio. Metto la musica che amo: tutto cambia. Che significa: "la musica che amo"? Suoni, rapporti tra suoni che si com-

pongono con i miei rapporti caratteristici. Supponete che ad un tratto lo stereo si rompa: provo nuovamente della tristezza!

RICHARD PINHAS: Oh no!

DELEUZE: Obiezioni? [*risata di Deleuze*]. Divento triste, molto triste. Invece, quando metto la musica che amo, il mio corpo e la mia anima – è chiaro – si combinano con i suoni. Il significato di: “la musica che amo” è, dunque: “la mia potenza aumenta”. Quindi, per Spinoza, nell’esperienza della gioia non c’è alcun investimento difensivo, ossia sottrazione di potenza. Perché? Perché quando le cose arrivano a comporre i loro rapporti caratteristici vanno a formare un individuo superiore. Nel caso della musica amata, la diretta combinazione (lo stesso criterio dell’investimento diretto di cui sopra) tra me e la musica, di cui io e la musica siamo le parti, costituirà un terzo individuo. Allora la mia potenza si espanderà, aumenterà. Questi esempi hanno anche lo scopo di farvi vedere come gli autori che di volta in volta hanno citato la potenza abbiano sempre fatto riferimento al suo aumento o alla sua diminuzione. Questo vale per Spinoza come per Nietzsche, quando parla di “volontà di potenza”. Nietzsche usa la categoria di “affetto” esattamente negli stessi termini di Spinoza, nel senso della diminuzione o dell’aumento di potenza. Per questo è spinozista... Non c’entra niente la conquista del potere, anzi, entrambi pensano che il vero potere sia in ultima istanza la potenza, aumentare la potenza, comporre rapporti che diano vita a nuove individualità, a nuovi individui, di un genere completamente diverso. Perciò, cosa distinguerà l’appetito bassamente sensuale dal grande amore? Esattamente questo! Infatti, dopo l’accoppiamento, l’animale diventa triste. Diciamo così per dire, naturalmente, per intenderci...

Che significa “tristezza”? Di cosa stiamo parlando? Spinoza direbbe che non vale mai la pena, non c’è mai ragione, di provare tristezza. Bene... eppure ci sono persone che la coltivano con assiduità... L’*Etica* è una denuncia radicale di tale atteggiamento – vedete quanto Spinoza sia distante dal giustificare anche minimamente la brama di potere: solo le persone frustrate pretendono il potere, per rivalsa. Per questo sono pericolose. Solo i frustrati costruiscono sistemi di potere basati sulla tristezza. Hanno bisogno della tristezza degli altri. Possono regnare solo facendoli schiavi, perché la schiavitù è precisamente il regime in cui la potenza diminuisce. Gli uomini di potere instaureranno sempre regimi basati sulla tristezza. Per capirci: “Fate penitenza!”, oppure: “Odiate questo o quello!”.

Non avete nessuno da odiare? Odate voi stessi! La cultura della tristezza, la tristezza come valore; tutte le frasi fatte che dicono: "Per crescere bisogna soffrire!", tutte queste cose per Spinoza sono abominevoli. Scrive un'etica proprio per dire: "Non è vero! Proprio per niente!".

Quindi, buono = gioia, cattivo = tristezza. Lo spirito non c'entra più nulla. Solo l'incontro. Se l'incontro funziona, come si suol dire, è buono. Puro funzionalismo, certo, ma molto bello. Però, virtualmente, esisteranno sempre situazioni, sempre parziali, in cui proveremo tristezza. Ci saranno sempre, Spinoza non lo ignora. Il problema non è nel loro accadere, ma in che valore dare loro, quale spazio accordare loro nella propria vita. Quanto più spazio verrà lasciato alle situazioni dominate dalla tristezza, tanta più potenza si sarà costretti ad investirci; e quindi, tanta di più se ne perderà. Che succede in un amore felice? Combine al massimo grado i vostri rapporti caratteristici con quelli del partner: quelli corporei, quelli percettivi, tutti. Anche quelli fisici, certo, perché no? Ma anche quelli percettivi, in ogni caso: "Che bello! Andiamo a sentire un concerto!". Ci si inventa continuamente qualcosa. Il terzo individuo di cui parlavo non preesiste alle sue parti componenti, è sempre il frutto della loro combinazione. Le parti che lo costituiscono diventano sue individualità componenti e subordinate, e la loro unione dà vita ad una unità di livello superiore. Ogni volta che si realizza una composizione di rapporti, la potenza aumenta. L'appetito meramente sensuale non è cattivo perché è "sensuale", ma perché produce decomposizione. È qualcosa della serie: "Ti prego, fammi soffrire!" o "Facciamoci del male!". I rapporti basati sulla rabbia, tipo *Scene da un matrimonio*⁵ ecc. Che pena!... E che pena dopo aver litigato, quando tutto sembra di nuovo bello: tutte quelle piccole gioie compensatorie... Disgustoso! È la vita nella sua forma più penosa, più intossicata: "Avanti, hai voglia di litigare?"... Dopo che ci si è odiati, si ha l'impressione di amarsi ancora più intensamente. Spinoza è disgustato: "Ma che follia è questa?". Poco male finché pensano agli affari loro, ma tipi del genere sono contagiosi: non mollano finché non hanno istillato dappertutto la loro tristezza. Anzi, vi trattano anche da coglioni se non fate come loro. Cercano sempre di convincere gli altri che la loro è la vera vita, una vita vissuta veramente. Più sprofondano nel fango [*bauge*], più le

5 Il riferimento è ovviamente al celebre film di I. Bergman (Svezia, 1955).

loro stronzate piene di angoscia e di sofferenza li consumano... più cercano di infettarvi con la tristezza, di passarvela anche a voi...⁶.

CLAIRE PARNET: Richard vorrebbe che parlassi ancora un po' dell'appetito...

DELEUZE: Della composizione dei rapporti?! [*risate*]. No, ho detto tutto. Veramente, c'è ancora un fatto, piuttosto paradossale, di cui varrebbe la pena discutere. Dal punto di vista che abbiamo appena affermato, il terzo individuo è il prodotto di una composizione, e quindi non preesiste all'incontro che lo effettua. Però, nella natura infinita tutte le composizioni sono già in atto, e quindi preesistono di fatto agli incontri parziali. Vedremo in seguito quali saranno i problemi teorici sollevati da queste questioni e come li affronterà Spinoza.

Il suo modo di trattare la vita è estremamente concreto. Come si deve vivere? Non sapremo mai quali sono le composizioni più giuste per noi prima di averle effettuate. Per esempio, non sempre troviamo la musica che fa per noi. Voglio dire: non c'è una scienza esatta delle combinazioni. In che senso? Non c'è una conoscenza scientifica dei rapporti tale da permettere di affermare con certezza: ecco la donna o l'uomo che fa per me. Dobbiamo procedere a tentoni, alla cieca: questo funziona, quest'altro no ecc. E chissà perché, esistono persone che si imbarcano in situazioni fallimentari solo per dire che le loro storie non funzionano mai! (*risata generale*). Sono i cosiddetti melanconici, quelli che si adagiano sulla loro tristezza, la coltivano, perché pensano che sia la cosa più importante che hanno nella loro vita.

Solo attraverso un lungo percorso di apprendimento si arriva a conoscere, dapprima vagamente, e poi sempre meglio, cosa si compone e cosa non si compone con noi. Si può averne un vago presentimento, a volte.

Penserete forse che tutto questo discorso non sia arrivato poi a dire granché – io personalmente lo trovo grandioso: “fare solo ciò che produce composizioni favorevoli”. Tra l'altro, non è stato neanche Spinoza il primo ad averlo fatto. Questa tesi non significa nulla separata dal suo contesto. Bisogna seguirne il senso fino alle sue ultime conseguenze. È pratica concreta di vita. Cosa bisogna fare, in che modo si deve dirigere la propria esistenza per arrivare ad avere

6 Gilles Deleuze riprende fiato estremamente accorato [nota del trascrittore del nastro].

un' "affezione", un "affetto", un "sentimento", o un "presentimento", dei rapporti che vanno bene e di quelli che non funzionano, delle situazioni da sfuggire e di quelle da abbracciare? Non si tratta più qui di: "Devi fare *obbligatoriamente* così!". Non siamo più in una dimensione morale. Bisogna trovare da soli il verso della propria vita. Qual è questo verso? Non nascondersi, non mollare tutto, ossia non rinchiudersi difensivamente, ma tendere a divenire parte di individualità superiori seguendo un flusso di combinazioni favorevoli che è solo nostro, con la consapevolezza che queste individualità non sono mai preesistenti alle composizioni che possiamo realizzare. Tutto acquista un significato concreto, pratico... [...]

L'essenza è eterna. La vostra essenza è eterna, la vostra essenza singolare: la *vostra*, nella sua particolarità. Che significa? Per il momento ci limiteremo a dare questa risposta: significa essere un gradiente di potenza. Spinoza vuole indicare questo concetto quando dice: essere una parte ("parte", *pars*) della potenza di Dio. Alla lettera: essere un gradiente di potenza. Io sono uno specifico grado della potenza di Dio, e questo mi rende eterno. Obiezione: una persona non possiede lo stesso gradiente di potenza in tutte le età della vita, essere neonato, bambino, adulto o vecchio non è la stessa cosa. Dunque, il grado di potenza di ciascuno varia. Per adesso tralasciamo come e perché al gradiente di potenza corrispondono differenti latitudini. Quello che conta è solo questo: tutto esprime un gradiente di potenza, ed è per questo che le cose sono eterne. Nessuna cosa può avere lo stesso grado di potenza posseduta da un'altra. Fate attenzione, perché ne avremo bisogno più tardi: ci troviamo di fronte a una concezione quantitativa dell'individuo. Solo, questa quantità è una quantità speciale, la potenza. Una quantità di potenza si definisce così: un'intensità. Spinoza usa il termine 'eterno' unicamente in questo senso. Sono un gradiente della potenza di Dio, cioè: sono eterno.

La seconda regione di appartenenza relativa alle essenze è dunque quella delle affezioni, Esse si effettuano nell'attualità di un dato istante, come abbiamo visto. Al loro livello i rapporti possono comporsi o meno. È la dimensione dell'*affectio*: composizione o decomposizione di rapporti. La terza dimensione di appartenenza dell'essenza è costituita dagli affetti. Ogni volta che un'affezione effettua una potenza, viene raggiunto un determinato livello di perfezione, ed esso specifica le possibilità attuali di un ente. L'affezione, la composizione, realizza il gradiente di potenza che si è in gra-

do di raggiungere in particolari condizioni, qui-ed-ora. L'affezione effettua la potenza qui-ed-ora, in relazione ad un rapporto determinato. Ogni volta che un'affezione effettua la mia potenza, essa aumenta o diminuisce. A questo corrisponde dunque la terza dimensione dell'essenza, la cosiddetta regione degli affetti. Quindi, anche se siamo arrivati a dire che: "la potenza è uno specifico gradiente di eternità", questo non significa che essa non aumenti o diminuisca incessantemente, che non duri. Una potenza eterna che aumenta e diminuisce, che varia incessantemente, la cui esistenza si vuole in termini di durata? E come si spiega? Non è difficile. Riflettete: l'essenza è un determinato gradiente di potenza, è una quantità, ma una quantità intensiva. Una quantità intensiva è tutt'altra cosa rispetto ad una quantità estesa. Una quantità intensiva è inseparabile da una soglia, vale a dire che, in se stessa, è fondamentalmente differenza, è costituita da differenze.

"Ma Spinoza dice realmente così?", ci potremmo chiedere. Devo allora fare una parentesi di "pseudo" erudizione. È importante. Innanzitutto Spinoza dice esplicitamente: "*pars potentiae*", "parti di potenza". Dice anche che la nostra essenza è parte della potenza divina. Non sto facendo alcuna forzatura. Chiaramente, una "parte di potenza" non può essere assolutamente una quantità estesa. Deve quindi essere per forza una quantità intensiva. Continuo a fare sfoggio di erudizione, ma in verità ho bisogno di dire queste cose per avvalorare il mio discorso. Nella scolastica medioevale era comune equiparare *gradus* e *pars*, "parte" e "gradiente". Un gradiente è una quantità molto speciale: è una quantità intensiva. Primo. Secondo: nella lettera XII a Meyer si trova un passaggio – la prossima volta lo leggeremo sicuramente, perché ci aiuterà a trarre determinate conclusioni sul tema dell'individualità. Per adesso ve lo segnalo solamente. Però vorrei che almeno coloro che già possiedono l'*Epistolario* di Spinoza leggessero questa lettera per la prossima volta. In questa lettera – è una lettera molto celebre centrata sul tema dell'infinito –, Spinoza fa un esempio geometrico bizzarro, molto curioso. Su questo esempio ne sono state dette di cotte e di crude, è stato fatto ogni sorta di commento. Leibniz, che fu anche un grande matematico, conosceva questa lettera, e dichiarò tutta la sua profonda ammirazione per Spinoza per aver fatto questo esempio. Disse che Spinoza aveva compreso cose che i suoi contemporanei non avevano ancora capito, e la lettera ne era la prova. Dopo aver ascoltato una simile benedizione, fatta da Leibniz poi, il testo di-

viene ancora più interessante. Spinoza propone alla nostra riflessione una figura di questo tipo: si prendano due cerchi, di cui uno interno all'altro. Non devono essere necessariamente concentrici, l'unica condizione è che l'uno deve essere interno all'altro. Si segni l'intervallo più grande e quello più piccolo esistente tra le due circonferenze. Avete presente la figura? Spinoza afferma una cosa molto interessante: questa duplice figura è circonscritta da un limite, o da una *soglia*. Anzi, da due: quello costituito dal cerchio esterno e quello costituito dal cerchio interno. Per meglio dire, anche se è la stessa cosa, le due soglie sono definite dall'intervallo più grande e da quello più piccolo esistente tra i due. C'è dunque un massimo ed un minimo. Poi, continua: considerate la somma – il testo latino è molto importante – della differenza degli intervalli, delle distanze che separano i due cerchi. Tracciate tutte le linee, tutti i segmenti che vanno da un cerchio all'altro. Ce ne saranno infiniti. Considerate quindi la somma della differenza delle distanze esistenti tra loro. Non dice: la somma delle differenti distanze, cioè di ogni singola distanza tra i segmenti, ma la somma della differenza delle distanze. Esclama Spinoza: si ricaverà da essa un genere molto particolare di infinito, una curiosa tipologia di infinito – vedremo perché –, cito il testo per una ben precisa ragione –: una *somma infinita*. La somma della differenza delle distanze è infinita. Avrebbe potuto sostenere lo stesso anche rispetto alla somma delle differenti distanze. Ma nel nostro caso è presente un limite, il limite esistente tra il cerchio grande e quello piccolo. È un rapporto infinito, che però non significa illimitato. Un infinito strano, buffo, in termini geometrici, una tipologia molto particolare di infinito: un infinito non illimitato. Lo spazio compreso tra i due cerchi, in effetti, non è illimitato: al contrario, è assolutamente limitato. Riprendo parola per parola l'espressione impiegata da Spinoza nella lettera: "la somma della differenza delle distanze". Perché vuole sommare le differenze? Avrebbe ottenuto lo stesso risultato sommando semplicemente le diverse distanze. Cos'è che pensa e che non dice? Che ha bisogno di tutto questo per risolvere i paradossi della sua teoria dell'essenza. Per questo è fondamentale. Le essenze sono gradi di potenza, ma cos'è un grado di potenza? Una differenza tra un massimo e un minimo, appunto: una quantità intensiva. Un gradiente di potenza è in se stesso una differenza... [*viene girata la cassetta*].

[...] Come molti pensatori del suo tempo, Spinoza ha affermato che gli uomini non nascono razionali, liberi e intelligenti, ma lo

divengono. Qui è in questione il divenire. Nessuno ha mostrato tanta indifferenza ai problemi connessi al tema dell'essenza dell'uomo. A Spinoza non interessa cosa appartenga *propriamente* alla natura dell'uomo, ad esempio la libertà. Per Spinoza, alla natura dell'uomo non appartiene assolutamente nulla. In lui tutto è pensato, ma veramente tutto, in termini di divenire. E allora, che significa "divenire razionali"? Cosa significa "divenire liberi", una volta detto che la libertà non è un attributo essenziale della natura dell'uomo? Non si nasce liberi, non si nasce razionali. Si è completamente immersi negli incontri, ossia: siamo completamente in balia delle decomposizioni. Capite bene, questo è assolutamente logico nell'economia generale del pensiero di Spinoza. Gli autori che pensano che l'uomo sia libero per natura sono quelli che lo concepiscono come una sostanza, vale a dire come una cosa a sé, in termini relativi, indipendente. Si fanno quest'idea. E questo accade sempre, ne sono assolutamente convinto, quando si afferma: l'uomo è libero per natura. Se invece lo si concepisce come un insieme di rapporti, e non come una sostanza, la proposizione: "io sono libero" risulta totalmente priva di senso. Anche il suo contrario non significa nulla. Essere liberi o non esserlo, non ha alcun senso. Forse potrebbe averne uno la domanda: "come si fa a divenire liberi?".

Lo stesso vale per l'attributo "razionale". Se definisco l'uomo come "animale razionale", volendo fare riferimento alla definizione aristotelica, lo considero nuovamente una sostanza. Tale attributo potrebbe al limite avere un senso, se lo si concepisse come la formazione di uno specifico insieme di rapporti umani, "comporre rapporti razionali", forse. Ma dire che l'uomo sia di per sé "razionale" è del tutto privo di senso. Razionale, libero ecc., assumono un significato solo come prodotti di un divenire. È un pensiero fortemente innovativo, quello di Spinoza. "Essere gettato nel mondo" vuol dire rischiare ad ogni istante di incontrare qualcosa che può decomporre i tuoi rapporti.

Spinoza descrive una prima caratteristica della ragione. Curiosamente, il primo movimento della ragione è di brancolare nel buio della confusione più assoluta. Questo brancolare non può essere riferito ad una sua insufficienza, dipende da una situazione reale in cui l'incertezza la fa da padrone. La ragione apprende piano piano come trovare, valutare ed organizzare i segni – sì, ho detto proprio: i 'segni' – che le indicano quali sono i rapporti appropriati e quali no. Provando, sperimentando. È un'esperienza personale e non si

può trasmettere, perché molto probabilmente quello che funziona per noi, non funziona per gli altri. Ognuno deve scoprire muovendosi a tentoni ciò che ama e ciò che è compatibile con lui. È un po' come quando si prendono le medicine: non basta la ricetta del medico, bisogna trovare le dosi che vanno bene per sé, fare delle prove. Ci sono cose che vanno al di là della scienza, o della sua applicazione. Bisogna trovare volta per volta la propria cosa, come nella musica, scoprire man mano ciò che si combina con noi, ciò che si è in grado di fare.

Spinoza chiamerà questo primo movimento della ragione, in realtà duplice: "selezionare-comporre". "Selezione-composizione", trovare, attraversando molteplici esperienze, i rapporti che si compongono con noi e trarne le dovute conseguenze: evitare al massimo – anche se evitarli completamente è impossibile – i rapporti di decomposizione, e viceversa cercare al massimo quelli favorevoli. Questa è la prima determinazione della libertà della ragione. È lo stesso tema di cui parlava Rousseau, quello che denominava: "il materialismo del saggio". Ricordate? Vi avevo già parlato di questa arte particolare di comporre legami, l'arte di far proprie situazioni positive evitando quelle negative. Il primo movimento della ragione consiste in questa cosa. Ma, insisto, senza alcuna conoscenza preliminare, senza alcuna *scienza*. Perché non di scienza si tratta. È esperienza vissuta. Chiaramente, dovendo imparare, sbaglierò molto, mi ficcherò in un sacco di situazioni che non c'entrano niente con me ecc. ecc. Poco a poco, comincerò ad acquisire un barlume di saggezza. Che ci riporta a cosa? A quello che Spinoza ha sempre detto, dall'inizio alla fine: tutti hanno un'idea, seppur vaga, delle possibilità che sono loro proprie. Persone completamente incapaci non esistono. Più che altro, spesso le persone si buttano a capofitto in cose che sembrano fatte apposta per evidenziare i loro limiti, la loro impotenza, ignorando del tutto quelle che invece si confanno alle loro possibilità effettive. "Cosa può un corpo?", chiede Spinoza. Non un corpo in generale, ma il *tuo*, il *mio*. Di che sei capace? Significa fare esperienza delle proprie capacità. Si tratta qui di esperienze concrete di vita: sperimentare le proprie capacità nel momento stesso in cui le si usa, senza conoscenze preliminari. Allora, verranno fuori atteggiamenti diversi. Ne possiamo indicare, a titolo di esempio, due: uno stato di generale insicurezza, tipo quando si crede che non si sarà mai in grado di combinare nulla, o l'onnipotenza che è propria delle persone presuntuose, che riten-

gono ogni esperienza un fatto scontato, troppo facile per loro (forse, chi lo sa. Magari alla fine comunque se la concedono. Nessuno sa fino in fondo di cosa può essere capace). Mi viene in mente una cosa molto in voga in epoca esistenzialista, la *belle époque* dell'esistenzialismo, una cosa legata al clima che c'era alla fine della guerra, ai campi di concentramento ecc. Jaspers aveva proposto una tesi estremamente interessante. Distingueva due tipi di situazioni, le "situazioni-limite" e quelle "quotidiane". Le situazioni-limite capitano inaspettatamente, e non è possibile sapere a priori che verso prenderanno. Tipo: se una persona non è stata mai torturata, non sa assolutamente se riuscirà a resistere o meno alla tortura. Di fronte alla tortura anche i tipi più coraggiosi possono cedere, mentre persone considerate deboli magari resistono strenuamente, mostrando un grandissimo coraggio. Non si sa. La situazione-limite è quella in cui vengo a sapere lì, sul momento, cosa sono in grado di fare, nel bene e nel male. A volte troppo tardi. Dire, prima di trovarsi in una determinata situazione: "Questo non lo farò mai!", è troppo facile. Spesso perdiamo un sacco di tempo in congetture del genere, tralasciando ciò che siamo realmente in grado di fare. Tanta gente muore senza conoscere, senza aver mai saputo cosa realmente era in grado di fare. Ancora una volta: nel bene e nel male. Bisogna sapersi sorprendere. Arrivare a dirsi: "Ma guarda! Non avrei mai creduto di poter fare questo!". Sapete, le persone sono piene di abilità, di risorse. Generalmente, invece, si parla solo di come si autodistruggono. Alla fin fine non si discute di altro. – Non gli spinoziani, certo! Mette una tristezza addosso...! E poi ci si rincoglionisce! Invece, le persone stanno molto attente a cosa fanno. Non difetta certo loro la capacità di vedere cosa loro capita. Hanno una spontanea capacità di vigilare: hanno fiuto! È forte, la gente! Ha una specie di sesto senso: riesce a limitare i danni, a circoscriverli ai rapporti meno utili, ai rapporti secondari. Patirà delle menomazioni, certo. Al limite, qualcuno potrà anche rimanere completamente paralizzato, ma di solito sono quelli a cui, in fondo, non è che importi proprio granché di camminare. Camminare non gli interessa. Per loro è un rapporto secondario. Dal loro punto di vista, la possibilità di andarsene a spasso è una capacità del tutto secondaria. Se ad una persona non interessa poi molto camminare, se vuole mollare questo rapporto secondario, accetterà senza problemi una condizione di invalidità. Distruggersi veramente è un'altra cosa, è colpire le proprie composizioni costitutive, quelle

principali. Se non vi importa nulla di correre, fumerete molto, fino ad ammalarvi molto gravemente. Vi farete del male, ma, chissà, potreste anche essere contenti di stare su una sedia a rotelle: "Che bello! Me ne starò finalmente in pace!". Comunque, non vi distruggerete del tutto. Vi farete del male, non potrete correre mai più, alla fine rischierete anche di crepare, avrete un sacco di problemi che non avevate previsto, certo, è idiota, ma anche in una situazione come questa, ed in tutte le situazioni simili, sarà entrato in gioco una specie di calcolo, sarà entrato in azione il "fiuto". Sembrerebbe una cosa quasi impossibile: limitare i danni solo alle composizioni secondarie, salvaguardando quelle essenziali. Ma le persone sono in fondo delle "vecchie volpi", non potete immaginare a qual punto lo siamo tutti. Chiamerò "ragione", o "impulso" della ragione, *conatus* della ragione, la tendenza ad *apprendere* e *selezionare* le composizioni. Ora, Spinoza dice che è possibile arrivare a sviluppare una scienza dei rapporti, per quanto non se ne abbia alcuna conoscenza preliminare. Capite in che senso, "scienza"? Cosa sarà? Una strana scienza di natura non teorica: una scienza nel senso di "scienza vitale", in cui gli aspetti più prettamente teorici avranno un ruolo del tutto secondario. [...]

Cos'è il segno? Essenzialmente, l'espressione equivoca. Nella nostra vita tentiamo continuamente di trovare un bandolo nella matassa di espressioni equivocate in cui siamo immersi, per quanto è possibile. Secondo Spinoza, i segni sono essenzialmente equivoci. Ci sono diversi regimi di segni: i segni linguistici, i segni di Dio, cioè i segni profetici, poi, i segni cosiddetti sociali: ricompense, punizioni ecc. Segni profetici, segni sociali, segni linguistici, sono i tre grandi regimi di segni. Tutti insieme, costituiscono un sistema linguistico equivoco. L'equivocità è il nostro punto di partenza obbligato, e ci accompagna lungo tutto il nostro percorso di vita, lungo tutte le esperienze tramite cui impariamo a selezionare le gioie e a evitare le tristezze, cioè a progredire nella conoscenza delle composizioni adeguate o non adeguate. Il primo impulso della ragione è allora: fare tutto ciò che è in suo potere per aumentare la potenza di agire. Ossia, sperimentare gioie passive, passioni gioiose. Le passioni gioiose sono ciò che aumenta la mia potenza di agire. Ma noi non le possediamo da sempre, proprio perché vengono al mondo, esistono, vivono in un contesto di segni equivoci. Chiaro? Molto bene.

La domanda che ora mi faccio è: anche ammettendo che sia effettivamente così, in che modo questo lungo percorso di appren-

dimento mi permetterà di passare ad uno stadio superiore di certezza, di razionalità e libertà? Come può accadere tutto ciò? Lo vedremo la prossima volta.

L'idea di infinito della filosofia del Seicento è entrata nel nostro discorso analizzando il concetto di individualità e i suoi diversi aspetti teorici. Avevo cominciato a darne una prima definizione. È un tema di contorni vaghi, indefiniti. Il mio scopo è di trarne elementi utili per definire il concetto di "individualità".

Nella filosofia di Spinoza sono rintracciabili tendenze riferibili a vari autori seicenteschi. Salta agli occhi come Spinoza padroneggi perfettamente queste filosofie. Ma, allo stesso tempo le radicalizza, le spinge fino alle loro estreme conseguenze. Possiamo dire che per Spinoza, sostanzialmente, l'individualità, in tutte le sue sfaccettature, è fatta da tre cose: rapporto, potenza e modo (ma un modo molto particolare, che potremmo definire "intrinseco"). In quanto rapporto, l'individuo esiste su un piano cosiddetto di "composizione" (*compositio*). Gli individui si compongono tra loro, realizzando rapporti. La costituzione dell'individuo è un processo inseparabile dalla composizione di rapporti.

Poi, secondo concetto fondamentale, l'individuo è "potenza" (*potentia*). La *potentia*, insieme alla composizione, è ciò che rende possibile un rapporto.

Il "modo intrinseco" è un concetto presente in alcune correnti del pensiero medioevale con il nome di *gradus*: "gradiente". Il modo intrinseco è il 'gradiente'.

I tre temi hanno un solo ed unico significato: l'individuo non è una sostanza. Se l'individuo è la composizione di un rapporto, non può essere una sostanza. Infatti, una sostanza è sempre la posizione di un contenuto, mai un rapporto. La sostanza è *terminus*, è un "termine". Se una cosa è definibile come potenza, ugualmente non può essere una sostanza, perché la sostanza è forma, forma sostan-

ziale. Infine, se l'individuo è un gradiente, ancora una volta non può essere una sostanza: infatti ogni gradiente rinvia ad una misura di natura qualitativa. In effetti una sostanza viene sempre specificata in termini di "qualità", ma mai rispetto ad un determinato gradiente: un gradiente di qualità non può mai essere associato ad una sostanza.

Infatti, il gradiente è solo *un grado* di qualità, una sua specifica misura, richiama il determinato livello raggiunto rispetto ad una scala di misurazione.

Una sola e unica tesi attraversa tutto questo discorso: l'individuo non è una sostanza.

Comincio a spiegare il primo punto: "l'individuo è un rapporto". È una definizione del tutto nuova di individualità. Per la prima volta nella storia ci troviamo di fronte al tentativo di designare un individuo come "puro rapporto". Che significa "puro rapporto"? È possibile pensare un rapporto indipendentemente dai suoi termini? E che significa: "rapporto indipendente dai suoi termini"? Prima di Spinoza, una definizione di rapporto puro era stata tentata da Nicola di Cusa. In diversi testi, molto belli, dice (questa idea venne ripresa in seguito anche da altri autori, ma a mio parere è sostanzialmente sua): ogni rapporto è una misura, e ogni misura, ossia ogni rapporto, implica l'infinito. Questa definizione è mutuata dalla scienza che studia la misurazione dei pesi, di cui era un cultore. Misurando il peso relativo di due cose, si chiama in causa una misura assoluta, e una misura assoluta mette sempre in gioco l'infinito. Tra il rapporto puro e l'infinito esiste dunque una relazione d'immanenza. Per "rapporto puro" si deve intendere il rapporto separato dai suoi termini. La difficoltà di focalizzare concettualmente un rapporto del genere non sta in una sua presunta impossibilità, in termini logici, ma nel fatto che implica la reciproca immanenza dell'infinito e del rapporto.

L'intelletto è stato definito spesso come facoltà di realizzare rapporti. L'attività intellettuale richiama dunque necessariamente l'idea di infinito proprio perché composizione di rapporti. Che significa? In verità, per essere precisi, solo nel XVII secolo viene definito compiutamente lo statuto concettuale dell'idea di "rapporto indipendente dai suoi termini". Dal Rinascimento in poi molti filosofi lo eleggono a loro oggetto di studio privilegiato. Essi applicarono a queste ricerche anche gli strumenti matematici a loro disposizione. Esse ebbero un grandissimo impulso grazie all'introdu-

zione del calcolo infinitesimale. Il calcolo infinitesimale permise di scoprire una nuova tipologia di rapporto, le cui caratteristiche erano del tutto specifiche, non riducibili a nessun altro. Al limite, un suo antecedente immediato poteva essere stato il rapporto denominato "di esaustione"¹. Di che rapporto si tratta? Del "rapporto differenziale". Il rapporto differenziale, ossia: $dy = dx$. Vedremo a cosa corrisponde.

Come definiamo un rapporto per cui $dy = dx$? Dy è una quantità infinitamente piccola, una quantità evanescente, vale a dire una quantità che diminuisce all'infinito. La più piccola quantità data. Qualunque valore diate alla quantità y , dy sarà sempre più piccola. Dy , come quantità evanescente, in rapporto a y è uguale a 0. Ugualmente, dx è uguale a 0 in rapporto a x , dx è la quantità evanescente di x . Si può dunque scrivere, come fanno effettivamente i matematici, $dy = 0$. Ecco fatto, questo è un rapporto differenziale. Chiamiamo y una quantità dell'ascissa, e x una quantità dell'ordinata, per cui $dy = 0$, e $dx = 0$. Dunque $dx/dy = 0$. Giusto? Evidentemente no. dy è 0 in rapporto a y , dx è 0 in rapporto a x , ma dy/dx non è $= 0$. Non si annulla. Il rapporto sussiste: il rapporto differenziale indica appunto la permanenza del rapporto nonostante l'annullamento dei suoi termini. La matematica del tempo rese possibile, tramite una convenzione, la definizione di un rapporto indipendente dai termini. Su che si basa questa convenzione? Sul concetto di infinitamente piccolo, appunto. Il rapporto puro, essendo rapporto differenziale tra quantità infinitamente piccole, è tutt'uno con l'infinito. Quindi, mediante il rapporto differenziale è possibile esprimere la reciproca implicazione, l'assoluta reciproca interiorità tra l'infinito e il rapporto puro. $Dy = 0$, ma 0 non è effettivamente 0. Ciò che permane nell'annullamento progressivo di y ed x in dy e dx , è il rapporto dy/dx che, propriamente parlando, sarà il 'nulla' di x e di y , ossia sarà uguale a z . Vale a dire che non concernerà nulla di y o di x , comprendendoli sotto forma di quantità evanescenti. Un rapporto $dy/dx = 0$ riferito al cerchio, non concerne nulla del cerchio, ma è una tangente, detta appunto "trigonometrica". Il rapporto indipendente dai suoi termini $dy/dx = z$ designa un terzo termine, misurerà e individuerà la tangente detta trigonometrica. Ma in questo modo il rapporto infinito, riguardante l'infinitamente piccolo, diviene riferibile a qualcosa di finito. L'infinito e

1 In matematica è il ragionamento per assurdo [N.d.C.].

il rapporto risultano reciprocamente immanenti, e la loro relazione, pur sussistendo tra quantità evanescenti, è una relazione "finita". Volendo riunificare i tre termini, il rapporto puro, l'infinito ed il finito, possiamo dire che il rapporto differenziale dy/dx tende verso il limite z , ossia la determinazione della tangente trigonometrica. Ci troviamo presi in un viluppo di nozioni di straordinaria ricchezza.

In seguito i matematici taceranno di barbarie questa interpretazione del calcolo infinitesimale. Da un certo punto di vista avevano anche ragione, ma il fatto è che non compresero minimamente i termini del problema. I filosofi del XVII secolo, grazie a questa interpretazione del calcolo infinitesimale, poterono finalmente saldare tre concetti chiave, tanto fondamentali per la filosofia quanto per la matematica: l'infinito, il rapporto e il limite. Quindi, volendo rendere con una frase il concetto di infinito elaborato nel Seicento, potremmo dire: l'ente finito implica l'infinito in quanto definito da un rapporto determinato. Questa idea potrà forse apparire banale, ma invece è straordinariamente originale. I filosofi del XVII secolo identificarono, grazie ad una teoria del rapporto del tutto nuova, lo snodo che legava l'infinito ed il finito l'uno all'altro, potevano trovare un nuovo equilibrio: l'infinito sussiste necessariamente nel finito. Tra il finito e l'infinito c'è reciproca connessione.

Così si spiega il costante richiamo all'esistenza di Dio. Questa cosa è molto più interessante di quanto di solito non si creda. Il tema dell'esistenza di Dio non è importante tanto perché mette in gioco l'idea di Dio in se stessa, quanto piuttosto perché solo al suo interno si può realizzare la reciproca implicazione dei concetti di rapporto, infinito e limite. Che cos'è che rende l'individuo un rapporto? L'individuo finito è caratterizzato da un limite. Ma questo non toglie che i rapporti che un individuo intrattiene implicino di per sé un determinato orizzonte infinito: tale limite non gli impedisce di comporre continuamente rapporti con altri individui, e non impedisce agli stessi rapporti che lo costituiscono di comporsi all'infinito. La composizione di rapporti rinvia sempre ad un orizzonte infinito, per quanto specificamente determinato. È una strana visione del mondo. In quel periodo pensavano e vedevano realmente le cose in questa maniera: era il loro gusto, la loro maniera di trattare le cose. La diffusione dei microscopi sembrò portare ulteriori conferme a questa idea. Il microscopio divenne lo strumento in grado di assicurare una qualche percezione sensibile,

anche se confusa, dell'infinito. Si pensava in questo modo di poterlo vedere, presente ed attivo nei vari rapporti finiti.

Anche Pascal nel suo testo sull'infinito² mise in relazione l'infinito con il finito. Fu indubbiamente un grande matematico, ma per tracciare la sua visione del mondo non dovette attingere alle sue competenze tecniche. Non gli servirono. Disse cose estremamente semplici ed originali semplicemente saldando insieme questi tre concetti chiave: rapporto, limite, infinito. Vedete a qual punto tale idea permeava la cultura del tempo?

Noi non vediamo più le cose in questa maniera. Per noi, è una visione del mondo ben strana. Oggi i concetti su cui si basa la matematica sono completamente cambiati, come anche le convenzioni che le istituiscono. Ma, nonostante tutto, anche oggi, se una teoria matematica vuole produrre dei concetti nuovi, deve elaborare un insieme di nozioni originali. Questo non è cambiato.

Osservazione di un uditor.

DELEUZE: Il limite cui tende il rapporto è anche il suo principio conoscitivo, ciò che ne permette la conoscenza indipendentemente dai termini dx e dy . Invece l'infinito, l'infinitamente piccolo, è la ragion d'essere del rapporto dy/dx . Come dice Descartes: l'infinito è concepibile ma non comprensibile. L'infinito è incomprensibile, ma si può concepire. Questa definizione è grandiosa: l'infinito, pur non potendo essere compreso, può essere concepito chiaramente e distintamente. Esiste allora un principio conoscitivo, una ragione di conoscenza, distinta dalla ragione d'essere. "Comprendere" viene dunque a significare: cogliere la ragion d'essere delle cose. Ma la ragion d'essere dell'infinito non può essere colta concettualmente, perché l'intelletto, per essere adeguato ad essa, dovrebbe avere un'estensione pari a quella di Dio. E il nostro intelletto è finito. Invece l'infinito può essere concepito chiaramente e distintamente mediante la nozione di limite. Possediamo dunque così un principio conoscitivo.

Nello studio della filosofia gli esercizi per fare pratica dovrebbero consistere in esperienze concettuali. È un'idea di origine tedesca: esperienze che siano realizzabili solo nel pensiero.

Passiamo ora al secondo punto. Prima, riferendomi alla nozione di limite, ho illustrato come la tensione verso l'infinito sia immanente al rapporto differenziale. La logica delle relazioni è un tema

2 B. Pascal, *Pensieri*, trad. it. a cura di P. Serini, Einaudi, Torino 1970 [N.d.C.].

filosofico fondamentale, anche se, purtroppo, la filosofia francese non se n'è mai occupata granché. Gli inglesi e gli americani se ne sono occupati di più, l'hanno studiata a fondo e ne hanno tratto importanti scoperte. La storia della logica delle relazioni è divisibile in due fasi. Esse coincidono con le svolte teoriche che ne hanno segnato l'evoluzione: una, anglosassone, risale alla fine del XIX secolo, con Russell. Russell afferma che la logica delle relazioni si basa sull'indipendenza della relazione rispetto ai termini. Ma, a sua volta, tale indipendenza si basa su termini finiti. Sviluppando tale concezione, Russell per qualche tempo sposò l'atomismo.

La fase di cui abbiamo parlato prima ebbe invece una matrice molto differente da quella anglosassone: ne fu l'antecedente, avendo così funzione preparatoria nei suoi confronti. La chiameremo "fase classica". È stato detto che in essa esisterebbe una indebita confusione tra logica delle relazioni e logica degli attributi, logica conseguenza della erronea sovrapposizione di due differenti tipi di giudizio: giudizio di relazione (Pietro è più piccolo di Paolo), e giudizio di attribuzione (Pietro è giallo o bianco). Per questo, essa dunque in realtà non ci darebbe alcun effettivo criterio per conoscere le relazioni. Invece non è così, non è per niente così. Nell'approccio classico il principio che permette di raggiungere la conoscenza della relazione come rapporto indipendente dai suoi termini è posta direttamente in riferimento all'infinito. Per la prima volta, il riferimento all'infinito permetteva all'idea di relazione di esistere in quanto puro rapporto. Ecco quale fu il contributo fondamentale ed originale dei filosofi del XVII secolo.

Passo dunque al secondo tema: l'individuo è potenza. L'individuo non è forma, è potenza. In che consiste la connessione che sussiste in un rapporto? Proprio in ciò che ho appena affermato riguardo al rapporto differenziale: *0* non significa "uguale a zero", ma "tendere verso un limite". "Tensione verso un limite": qui è in gioco esattamente quel concetto di "tendenza" creato dai filosofi del XVII secolo. Lo ritroverete in Spinoza, ma con un nome diverso, "*conatus*": ogni cosa tende a perseverare nel suo essere. Ogni cosa "tende a". In latino si dice "*conor*", "forza" o "tendenza", "*conatus*". La definizione del limite risiede nell'esercizio di una forza. Viceversa, la potenza è la tendenza stessa, o la forza stessa, nell'atto di tendere verso il limite. Potenza è tendere verso un limite, e ogni cosa che può essere riferita alla tensione verso un limite, è una potenza. Il limite è posto e conosciuto in funzione dalla nozione di

potenza. Vi faccio un rudimentale esempio di calcolo infinitesimale: il poligono che moltiplica i suoi lati tende verso un limite, ossia la linea curva. Il limite è precisamente il momento in cui la linea angolare moltiplica i suoi lati all'infinito... È la tensione verso il limite che implica l'infinito. Il poligono, moltiplicando i suoi lati all'infinito, tende verso il cerchio.

Come cambia la nozione di "limite"? Il concetto di limite era già noto al tempo, anche se non nel senso di "tendere verso un limite". Il concetto di limite, idea-chiave per la filosofia, ha subito nel tempo una vera e propria mutazione. Come è stato via via definito il "limite"? In greco limite è "*peras*", nel senso di "punto che delimita qualcosa". Ad esempio, in geometria, la linea esterna che delimita una figura. Il limite di un volume consiste nelle superfici che lo compongono, ad esempio un cubo è delimitato da sei quadrati. Il segmento di una retta è invece delimitato da due punti. Il limite è un punto terminale. La teoria del limite che Platone presenta nel *Timeo* è la trasposizione teorica di questa idea di limite. Questa concezione del limite sta alla base di ogni idealismo, ne costituisce l'idea fondante: il limite delimita una forma, astratta o sensibile che sia. Tutto quello che accade all'interno della linea che delimita il perimetro di una forma è indifferente: se riempiamo di sabbia piuttosto che di materia intelleggibile il perimetro di un cubo o di un cerchio, sempre cubo e cerchio resteranno. Tutto questo è perfettamente funzionale ai presupposti su cui si basa ogni idealismo. Posso parlare allora di un cerchio puro, proprio perché esiste un perimetro puro del cerchio. Allora, l'essenza può essere definita come una forma delimitata da una linea esterna, da una cornice esterna. In questo modo, alla fine potrò parlare di un cubo "puro" senza dover precisare nient'altro: abbiamo così ottenuto l'idea pura di cerchio e l'idea pura di cubo. L'idea sarà una forma delimitata da una linea esterna di natura intelleggibile, che ha la funzione di tracciare il contorno. Nella filosofia di Platone il *peras*-perimetro è un concetto fondamentale. La filosofia greca fu una filosofia in cui l'astrazione fu il tema centrale proprio per il ruolo che vi ebbe il concetto di "limite-cornice". Con questo non voglio dire che sia stata più 'astratta' di altre filosofie, ma che il suo problema essenziale fu l'elaborazione di una teoria dell'astrazione, nel senso della fondazione di una teoria delle idee.

Da allora "individuo" significa: "forma delimitata dalla cornice tracciata da un perimetro". Tale concezione, volendo fare un con-

fronto – che è anche un riscontro – concreto, ha molto a che fare con l'universo ottico-tattile che definisce la pittura. Per il nostro apparato ottico, una forma visibile deve sempre essere segnalata da un contorno. Ma il contorno è un elemento tattile. Una cornice perimetrale comporta dunque sempre una forte referenza al tatto. Dobbiamo immaginarci uno spirito puro con le mani, in grado di toccare le forme. Il cerchio o il cubo sono idee pure, ma essendo la loro forma intelleggibile delimitata e segnalata da un perimetro, la loro determinazione concettuale – anche indirettamente – avrà comunque natura tattile.

È erroneo definire il mondo greco: “universo della luce”. È un universo ottico, quasi completamente ottico. Come attesta la parola usata per indicare l'idea, *eidos*, l'universo greco è in realtà ottico-tattile. *Eidos* è un termine riferito al vedere, al visibile nel senso di “visione dello spirito”. Eppure la visione dello spirito non è assolutamente ottica. Perché? Perché per i Greci una forma visibile poteva sussistere solo grazie ad una cornice, ed essa le conferiva una natura tattile, direttamente o indirettamente. Nessuna meraviglia, allora, che ad un certo punto sia venuta fuori, con Aristotele in particolare, una reazione all'idealismo platonico di un certo sentore ‘tecnologico’. Eppure, anche in Aristotele è presente in modo estremamente evidente la referenza tattile pretesa dal mondo ottico greco: le sostanze sensibili sono composte sia da forma che da materia, ma è la forma a rimanere comunque la categoria essenziale. E la forma è posta ancora una volta in funzione dell'esistenza della linea che delimita un perimetro, cosa che ne consegna la conoscenza ad una referenza tattile. Aristotele cita costantemente l'esperienza dello scultore. La scultura è importantissima in questo universo ottico-tattile. È un universo ottico e scultoreo, poiché in esso la forma è comunque determinata in relazione ad una cornice qualificata in termini tattili. Una forma visibile è impensabile senza un'impronta [*moule*] tattile. L'universo ottico-tattile greco sta tutto in quest'equilibrio.

Solo l'anima può avere conoscenza dell'*eidos*. Solo l'anima nella sua purezza può avere la visione dell'*eidos*, dell'idea pura. Secondo Platone, la nostra natura di uomini terreni rende impossibile qualunque conoscenza pura. La nostra anima sarà sempre contaminata dal corpo in cui è imprigionata. Per questo, è possibile riferirsi all'anima pura, ed alla conoscenza corrispondente, solo per analogia. Possiamo dunque affermare: “Solo l'anima pura può ave-

re una visione dell'idea pura", solo in termini analogici, mai effettivi. Per essere vera conoscenza tale intuizione non dovrebbe contenere nulla di corporeo. Dovrebbe essere un atto d'intellezione pura, puramente spirituale. In ogni caso, abbiamo questa conoscenza. Tramite essa possiamo sapere, per analogia, come l'anima pura entra in possesso delle sue conoscenze. A questo punto, a questo livello, cosa entrerà in gioco? Esclusivamente la facoltà ottica che abbiamo visto appartenere all'anima pura? Oppure anche quella tattile? Il tatto diviene allora una facoltà puramente spirituale tanto quanto la visione, diviene una sorta di terzo occhio... si fa per dire. La cosa essenziale, è che siamo in presenza di una conoscenza, ottenuta per analogia, che qualifica l'astrazione in termini tanto visivi che tattili. Infatti, Platone descrive il rapporto tra l'anima pura e le idee mediante concetti, costruiti analogicamente, di natura tanto visiva che tattile. Quindi, se si vuole capire il processo tramite cui l'anima si rapporta all'idea, occorre focalizzare due cose: l'*analogon* dell'occhio, ma anche quello del tatto, nei rispettivi ruoli. Gli *analogia* diventano due, perché l'idea è costantemente...

Questa fu la prima concezione del limite-cornice. Qualche secolo più tardi appare una concezione del limite di tutt'altro tipo, come attestano diversi elementi.

Primo caso, lo stoicismo. Lo stoicismo non fu una corrente presente solamente nella Grecia continentale, ma si diffuse ovunque nell'area soggetta all'influenza greca. Essa non si poneva più nei termini di una volta. Nel frattempo aveva subito profondi cambiamenti. Dopo svariati tentativi in cui si era cercato di dare vita ad una entità politico-culturale omogenea, il "mondo greco", la Grecia si era trovata catapultata sotto la dominazione di Alessandro. Con lo stoicismo emerse una corrente teorica, di provenienza orientale, del tutto inedita. Gli stoici attaccarono violentemente Platone, sostenendo l'inutilità e l'insostenibilità della teoria delle idee. Per loro, il limite delimitato dal perimetro è in realtà il luogo in cui l'essere di una cosa va progressivamente a terminare, fino a dove può arrivare: il limite di un quadrato non sta più dunque nel punto esatto in cui il quadrato finisce. È un'obiezione molto forte. Lo stoicismo prese alla lettera la concezione platonica della natura tattile della forma – che ho spiegato prima in modo estremamente sommario –, che recita: una forma intelleggibile si determina rispetto alla facoltà tattile dello spirito, in altri termini il perimetro, il limite che ne delimita lo spazio e la figura si pone solo in relazio-

foresta, la potenza che è in grado di esprimere: non avendo più la possibilità di mettere radici e di espandersi, la foresta si dirada. Questo margine di potenza non può avere le caratteristiche di una cornice perché non potrà mai esistere un punto preciso, un confine definitivo, in cui la foresta finisce. Il margine della foresta *tende* verso un limite. Il limite non è altro che la tendenza ad esaurirsi nel limite stesso. Al limite-cornice si oppone dunque un limite dinamico. Le cose non avrebbero altri limiti oltre quelli stabiliti dalla portata delle loro azioni possibili, o della potenza che possono esprimere. Le cose sono potenze, non forme. Il margine della foresta non ne designa più un perimetro, ma l'espressione di una determinata potenza, la sua capacità di espandersi sino ad un culmine, di allargarsi fin dove è in grado di giungere. La sola cosa che mi dovrò chiedere pensando ad una foresta è: qual è la sua potenza? Fino a dove è in grado di arrivare, di estendersi?

Tutto questo venne scoperto dagli stoici, che affermarono a ragione: "tutte le cose sono corpi". Non nel senso che tutte le cose sono enti sensibili. In questo modo non sarebbero mai usciti dal punto di vista platonico.

Definire le cose "sensibili" per la loro referenza ad una forma e ad una cornice, aveva perso ormai ogni importanza. Ciò che conta è che la capacità di un cerchio di estendersi nello spazio cambia a seconda se sarà fatto di legno o di marmo. Di più, persino se un cerchio è rosso o è blu conta, perché incide sul tipo di estensione che hanno: questo significa esprimere una *tendenza* verso un limite di potenza. Quando gli stoici dicono che tutte le cose sono corpi, vogliono dire che le cose si definiscono rispetto al loro "*tonos*", la tensione, ossia la contrazione che accompagna l'espressione di una forza. Senza conoscere la tensione propria ad una determinata cosa, la sua forza embrionale, non se ne avrà mai una vera conoscenza. Spinoza farà propria quest'idea, da cui trarrà l'espressione: "cosa può un corpo?".

Secondo caso. Esauritasi la corrente stoica, all'inizio del cristianesimo si assistette allo sviluppo di una scuola filosofica straordinaria: il neo platonismo. Il prefisso "neo" è particolarmente azzeccato. Pur rifacendosi alle concezioni di Platone ed ai suoi testi fondamentali, i neoplatonici ne rovesciano completamente il senso. Se si vuole, tutto quello che dicono è già presente nella teoria platonica, ma, quelle cose, apparentemente uguali sono in realtà poste in un insieme concettuale completamente diverso. Le posizioni di Pla-

tone e quelle di Plotino, nelle *Enneadi*, ad esempio, sono enormemente distanti.

Scorrete l'*Enneade* IV, libro 5. Si tratta in realtà di una fantastica lezione sulla luce. Plotino vi dimostra come il fenomeno della luce non dipenda né dal corpo emettitore, né dal corpo ricettore. Per capirne la natura occorre astrarre da entrambi. Per Plotino la luce è una strana cosa. In realtà, essa è l'unica vera entità ideale.

Come si fa a dire: una luce comincia laggiù e finisce qui? Dove "comincia" la luce? E dove "finisce"? Perché tre secoli prima una cosa simile non avrebbe potuto essere pensata? Perché questo pensiero fece la sua apparizione proprio allora? Perché è l'emblema di un mondo completamente mutato: è l'emblema di un universo puramente ottico. La luce possiede un limite, ma non un limite tattile, non tale da giustificare un'affermazione del tipo: la luce comincia qui e finisce laggiù. In altri termini, la luce si estende fin dove è in grado di giungere la sua potenza. Plotino fu ostile al pensiero stoico. Si definì sempre un platonico, anche se in realtà era ben consapevole di stare scardinando completamente, dalle fondamenta, la teoria di Platone. Per il pensiero filosofico la filosofia di Plotino rappresenta una svolta rivoluzionaria. Il suo pensiero inaugura un universo puramente ottico. Le entità ideali sono fatte ora di materia esclusivamente ottica, luminosa, senza alcuna referenza tattile. Il concetto di limite, conseguentemente, cambia radicalmente natura.

La luce penetra in profondità nell'ombra. L'ombra fa parte della luce? Sì, ne fa parte. Lo spazio si sviluppa e si estende grazie al diverso gradiente raggiunto dal rapporto luce-ombra. Questo significa che i neoplatonici scoprirono il concetto di 'spazializzazione', idea molto più importante di quella di "spazio". Platone non poteva neanche concepire l'esistenza di un concetto del genere. Accostiamo i passi sulla luce scritti da Platone nella *Repubblica*, alla fine del libro VI, con quelli di Plotino: salta subito agli occhi che sono stati scritti a qualche secolo di distanza. Tutto quello che vi è di differente lo attesta. Queste cose potrebbero apparire semplici sfumature, ma invece sono passaggi essenziali: non si trattava realmente più dello stesso universo. In effetti Plotino, pur richiamandosi ai testi di Platone, crea un concetto nuovo e diverso: il concetto di "luce pura". È evidente, lo si intuisce al volo prima ancora di averne piena consapevolezza, o conoscenza. L'universo di Platone non era puramente ottico, ma ottico-tattile. La concezione dello

ne a tale facoltà tattile. Gli stoici ritenevano artificioso l'esempio dello scultore fatto da Aristotele. Secondo loro, la natura non usa mai calchi. Per questo l'esempio non ha alcun valore. Infatti, dov'è che la natura usa dei calchi, dei modelli, per generare le cose? Solo nel caso di pochi fenomeni di nessuna importanza, situazioni che si contano sulle dita di una mano. Li definisco "superficiali", volendo ribadire che affettano delle "superfici". La natura non agisce, per sua intrinseca necessità, mediante sagome e modelli: se ho avuto la fortuna di avere un bambino che mi rassomiglia, non per questo ho usato uno stampo per farlo.

C'è un concetto, che fa al caso nostro, il concetto di "calcolo". Era molto diffuso tra i biologi, al tempo. Si insisteva molto sugli spermatozoi come *analoghi* delle cose. Gli spermatozoi, per loro natura, avrebbero svolto la funzione di calchi – idea molto poco razionale. Buffon ci ricamò su dei gran discorsi: la conoscenza della produzione della vita, passa da un cammino in cui si eleva fino a cogliere il calco interiore.

Ecco, questo concetto di Buffon, "calco interiore", potrebbe esserci utile per capire cosa implichi l'idea di 'calco'. Che significa "calco interiore"? È un'espressione che stride, a sentirla. È un po' come dire: "considerate il volume di una superficie". Il calco interiore è un concetto contraddittorio, anche se a volte in filosofia si è effettivamente obbligati a usare concetti contraddittori. Per definizione, un calco è esterno. Un calco interiore non è possibile. La categoria di calco dunque non è applicabile alla vita. Gli stoici, segnando una svolta radicale, ci stanno dicendo una cosa molto importante: la vita non procede mediante modelli, mediante calchi. Per questo consideravano gli esempi fatti da Aristotele artificiosi, e sentivano che tra loro e Platone c'era una distanza immensa. Ripensiamo all'esempio dell'idea di quadrato: è effettivamente senza importanza che il quadrato sia fatto di legno, di marmo, o di qualche altro materiale? No, è molto importante. Quando, per definire una figura, ci si limita ai contorni, tutto ciò che vi accade all'interno risulta necessariamente senza importanza. L'idea pura di Platone può sussistere solo se l'astrazione va a coincidere con la percezione ottico-tattile di una forma pura. Per gli stoici, questo è un gioco di prestigio inaccettabile. E a questo punto il loro discorso da semplice si fa complicato: un'immagine del limite del tutto diversa è in corso di costruzione. Quale concezione oppongono a quella della figura ottico-tattile? L'idea della potenza vitale. Dove

si arresta l'azione? Alla cornice? No, il margine non ha più alcuna importanza. Il problema non sta più nella definizione del punto terminale di una forma. Fare questa domanda significa già cadere nell'astrazione, nell'artificio. La vera questione a questo punto è: *fin dove* termina un'azione? Ogni cosa ha un margine? Bateson, che è un genio, ha scritto un piccolo libro intitolato: *Perché le cose hanno contorni?*³ Pensate all'espressione "*il fuori* del soggetto", nel senso di: "al di là dei limiti del soggetto". Il soggetto ha dei limiti? Forse. Sennò, che senso avrebbe dire: "*il fuori* dei limiti a lui assegnati"? A prima vista, ha l'aria di un'immagine spaziale. Ma di che tipo di spazio si tratta, qui? Essere "al di là dei limiti", essere "*il fuori*", a quale tipo di spazio si riferiscono? La conversazione, il corso di oggi, ha forse anche lui un qualche tipo di limite, di margine? La mia risposta è sì. Sono in effetti tutte cose che hanno consistenza materiale.

Ritorniamo agli stoici. Il loro esempio favorito era: fin a che punto può arrivare l'azione di un seme? Se un seme di girasole cade su un muro può arrivare persino a sgretolarlo. Un cosettina così, con un perimetro così piccolo! "Fin dove arriva ciò che può fare un seme di girasole" significa allora "dove termina la sua superficie?" No, la superficie è semplicemente il punto in cui il seme finisce. Gli stoici, nella loro teoria dell'enunciato, diranno che la superficie mostra solo ciò che il seme non è, delinea il punto in cui il seme cessa di esistere. Ma non dice nulla su cosa *sia* effettivamente il seme. La teoria delle idee di Platone definisce esattamente cosa le cose *non sono*, senza dirci nulla su cosa in effetti *sono*. Gli stoici affermano allora trionfanti: "le cose non sono idee, ma corpi". Corpi, non idee. "Le cose sono corpi" significa che sono agenti in atto. Il limite di una cosa non è la cornice che circonda la sua figura, ma il limite in cui l'azione si arresta. Vi faccio un esempio semplicissimo: state camminando dentro una macchia fitta fitta. Avete paura. Man mano che la foresta si dirada, la luce aumenta. Ne siete ben contenti! Ad un tratto, arrivate ad una radura. Esclamate: "Finalmente! Eccomi arrivato al margine del bosco". Il margine del bosco è un limite. Che significa l'espressione: "la foresta si definisce rispetto ai suoi margini"? Quale limite definiscono i margini? La particolare forma che ha ogni foresta? No, bensì l'azione della

3 G. Bateson, "Perché le cose hanno contorni?", in ID., *Verso una ecologia della mente*, trad. it. a cura di G. Longo, Adelphi, Milano 1977 [N.d.C.].

spazio muta radicalmente con l'introduzione del concetto di "luce pura". Da allora, l'azione della luce pura diviene il principio sufficiente di costituzione del mondo. L'idea di spazializzazione assume un ruolo capitale, dunque. Ed essa non ha più nulla a che fare con i concetti platonici. In Platone non esiste da nessuna parte, neanche nel *Timeo*.

Lo spazio diviene il *prodotto* di un'espansione, ossia diviene categoria seconda rispetto al processo di espansione. Lo spazio ha perso il suo valore di categoria prima. Non è più il contenitore della luce, ma è la luce a costituirlo. La luce determina completamente il processo di spazializzazione dello spazio.

Un'idea del genere non poteva assolutamente essere greca. L'idea di "spazializzazione" sarebbe stata del tutto incomprensibile per un greco dell'età classica. Infatti, fu importata dall'oriente.

Qualche secolo più tardi, si diffuse nell'antichità una corrente artistica di notevole importanza: l'arte bizantina. Per i critici d'arte ha sempre rappresentato un enigma. Infatti, è estremamente difficile capire come sia possibile che l'arte bizantina, pur restando legata all'arte greca classica, abbia potuto rompere nello stesso tempo ogni rapporto con essa. Riegl, il critico d'arte che ha studiato di più questa questione, dice una cosa, e la dice con estremo rigore: l'arte greca si basa sul primato della figura in primo piano. In questo consiste la differenza tra arte greca e arte egizia. Mentre nell'arte greca è presente la distinzione tra figure in primo piano e figure sullo sfondo, nell'arte egizia – più o meno – tutte le figure sono su uno stesso piano – che poi non è altro che l'idea del "bassorilievo". Sto sintetizzando al massimo, naturalmente. L'apparizione dell'arte greca significò l'avvento del cubo. Il cubo è la forma geometrica che sta alla base del tempio greco. Invece, la forma basilare, emblematica, dell'arte egizia è la piramide, che si dispone al contrario lungo superfici piane. Dovunque guardiate, nell'arte egizia non vedrete altro che superfici piane. Questo uso della superficie piana fu in realtà il sistema diabolico usato dagli egiziani per cancellare ogni volume dalle forme architettoniche. In particolare, così facendo resero del tutto inutili le forme cubiche. Gli egiziani limitarono al minimo indispensabile lo spazio architettonico occupato da ambienti fatti a forma di cubo, e conseguentemente una suddivisione dello spazio mediante volumi. Lo ridussero sostanzialmente al piccolo cubo della camera funeraria, e, per giunta, per nascondere meglio, lo coprirono con una quantità enorme di su-

perfici piane e triangoli isosceli. Gli egiziani nutrirono grandissimo disprezzo per ogni figura che solo potesse anche richiamare il cubo. Il cubo era il nemico, il segno del male, dell'oscurità. Cubo, volume, vale a dire: "tattile".

Viceversa, i Greci il cubo lo riportarono in auge. Lo reinventarono, si può dire. I Greci costruirono templi cubici. Grazie a questo elaborano la distinzione tra primo piano e sfondo. Secondo Riegl, per i Greci la figura in primo piano assume una dimensione preminente rispetto a quella della figura. Tale primato è intrinsecamente connesso alla definizione di forma nei termini che indicavo prima: solo una forma delineata da una cornice tattile può stagliarsi su uno sfondo. Per questo Riegl definisce l'universo greco "ottico-tattile".

Tutt'altra cosa troviamo nei Bizantini. Curiosamente, compongono i loro mosaici schiacciando indietro le figure, diminuendo progressivamente la quantità di spazio che sporge verso l'esterno. Nell'arte bizantina non esiste alcuna profondità, e per una ragione molto semplice: la profondità sta tutta nello spazio compreso tra l'immagine e lo spettatore. Senza questo spazio saremmo come un cieco che cerca di vedere un quadro – situazione assurda e frustrante. I Bizantini realizzarono una enorme rivoluzione artistica in relazione all'arte greca: misero lo sfondo in primo piano. Così, ogni figura, ogni immagine, sembra generata direttamente dallo sfondo. A partire da quel momento, la forma della figura e dell'immagine non si definisce più rispetto ad una linea, al contorno di una forma.

La scultura greca si basa sull'idea di forma-cornice. In essa è la linea di cornice che capta la luce che circoscrive la forma. Invece, nell'arte bizantina l'opera si sviluppa in tutt'altra maniera. I mosaici bizantini tracciano i loro margini grazie al binomio luce-colore. I margini della figura coincidono con lo spazio di irradiazione della luce, captata od emessa, e del colore. L'effetto sullo spettatore è prodigioso. Il nero irradia dagli occhi delle figure del mosaico in tutto lo spazio circostante, al punto che gli occhi sembrano divorarne il viso.

I margini di una figura coincidono quindi con i limiti dello spazio di irradiazione della luce e del colore. Al posto di una linea di demarcazione, il fattore essenziale è la capacità di estensione nello spazio. In questo modo il binomio del binomio luce-colore dispone lo spazio e le figure presenti in esso.

Questa rivoluzione artistica e concettuale stravolse completamente l'universo concepito dai Greci. Essi non seppero o non vollero liberare la luce ed il colore dalla tirannia dello spazio. Solo con l'arte bizantina il colore e la luce poterono liberarsi da tale vincolo. Se ne scoprì così il potere, la capacità di spazializzazione. "Fare arte" diventò un processo di spazializzazione dello spazio.

Si nota una risonanza evidente tra i testi sulla luce di Plotino e l'arte bizantina, nonostante corra molto tempo tra loro. In entrambi è presente la stessa concezione del limite.

Esistono dunque due diverse ed opposte idee di "limite", il "limite-cornice" ed il "limite-tensione"; il "limite-spazio" ed il "limite-spazializzazione".

Parleremo di Spinoza questa settimana, la prossima, e poi i nostri incontri andranno a concludersi... A meno che non abbiate domande da fare, cosa di cui sarei molto contento.

Vi è chiara la concezione dell'individualità in Spinoza? Spero di sì. Sarebbe un sogno. Ho cercato di far risaltare l'importanza di questo tema perché è uno dei più innovativi dell'intera sua opera. Ciò che vi è in questione è la relazione tra individuo ed essere: in che modo l'individualità si ponga in relazione, o si riferisca, all'essere. Ne ripeto di nuovo gli elementi teorici essenziali, in modo che possiate capire ancora meglio. Tra l'altro, i termini stessi usati da Spinoza per affrontare tale problematica sono estremamente innovativi. Per Spinoza 'individualità' significa: un individuo, qualunque individuo, è composto da tre strati. Il primo, la sua prima dimensione, consiste in un'infinità di parti estese in relazione tra loro. In altri termini, tutti gli individui sono frutto di composizione. Per Spinoza, la nozione d'individualità semplice è completamente priva di senso. Ogni individuo, come tale, è composto da un'infinità di parti. Provo a riassumere molto velocemente: che significa "essere composto da un'infinità di parti?" Cosa sarebbero queste parti? I "corpi semplicissimi", come li chiama Spinoza. Ogni corpo è composto da infiniti corpi semplicissimi. Cosa sarebbero i corpi "semplicissimi"? Eravamo arrivati a definirne abbastanza precisamente lo statuto: non sono atomi, cioè corpi finiti, ma non sono neanche indefiniti. Quindi? Grazie a questo concetto ora possiamo capire molto bene perché Spinoza appartenga in tutto e per tutto al XVII secolo. Il dibattito filosofico del XVII secolo è assolutamente incomprensibile – e questa cosa mi ha sempre colpito molto – se non si tiene presente una nozione centrale, la nozione, estrema-

mente feconda, che lo animò da cima a fondo, idea ad un tempo metafisica, fisica e matematica: l'attualità dell'infinito. L'infinito attuale non è, appunto, né finito né indefinito. "Finito" significa: con un termine dato. Vale a dire: analizzando le cose arriviamo necessariamente ad un punto in cui esse terminano. La categoria di "finito", nel senso di 'termine ultimo necessario', è stata fondamentale per l'atomismo, pensiamo ad Epicuro o a Lucrezio. L'analisi incontra un termine, l'atomo. L'atomo sanziona dunque il carattere finito dell'analisi.

"Indefinito" invece significa che non esiste termine ultimo. Per quanto si proceda oltre, cioè, per quanto si vada avanti con l'analisi, il termine a cui si arriva può sempre essere a sua volta diviso ed analizzato. Non c'è mai un termine ultimo.

Il concetto di "infinito attuale", come anche la stessa visione del mondo basata su quell'idea, oggi non esistono più. Non hanno più alcuna funzione per innumerevoli ragioni, ad esempio le scoperte scientifiche che nel frattempo sono state realizzate... Quello che voglio fare non è capire come ciò sia potuto accadere. Piuttosto, mi interessa cercare di rendervi, in qualche maniera, il modo di pensare praticato allora.

Il concetto di infinito attuale è assolutamente fondamentale per i pensatori del tempo. Non a caso, ad esempio, i testi di Pascal dove troviamo meglio rappresentate le idee prevalenti nella sua epoca sono quelli che riguardano il rapporto tra l'uomo e l'infinito. I filosofi di allora pensavano in termini di infinito attuale in modo del tutto spontaneo. Ora, cosa recita il concetto di 'infinito attuale', che, lo ricordo, non è né finito né indefinito? I termini finiti, i termini ultimi, esistono, ma essi appartengono all'infinito. Non ci troviamo dunque di fronte ad un processo indefinito. Anzi, esattamente l'opposto. Di conseguenza, non c'entrano nulla gli atomi, ma neanche il binomio finito-indefinito. L'infinito è attuale, l'infinito è in atto.

In verità si potrebbe dire che anche l'indefinito è una forma di infinito: una sua forma specifica. L'indefinito consiste in una sorta di infinito virtuale, in cui ci sarebbe sempre la possibilità di andare oltre un termine dato. Ma non c'entra comunque nulla con il nostro caso, perché nel nostro caso dei termini ultimi ci sono, ossia corpi che non è più possibile dividere. Ed è esattamente il caso dei "corpi semplicissimi" di Spinoza. Sono corpi infinitamente piccoli: in questo senso l'infinito è attuale. È una lotta su due fronti: contro il finito e contro l'indefinito. Che significa? Che tali corpi saranno

termini ultimi, ma non atomi. Essi sono infinitamente piccoli, o, come dirà Newton, "evanescenti". In altri termini, più piccoli di ogni quantità data. Cosa implica questo? Che è impossibile pensare di analizzare singolarmente dei corpi infinitamente piccoli, è un vero e proprio non senso. Come si fa ad analizzare singolarmente un corpo finito, ma infinitamente piccolo? Un tale corpo si può analizzare solo in riferimento a collezioni infinite di corpi infinitamente piccoli. Ecco dunque introdotta una nuova idea: collezioni infinite di corpi infinitamente piccoli. In effetti, i corpi semplicissimi di Spinoza non esistono singolarmente o distributivamente, ma collettivamente, come insiemi infiniti. Un individuo non è mai un corpo semplice e basta: per quanto piccolo sia, è sempre costituito da un'infinità di corpi semplicissimi. Non è possibile parlare di corpi semplicissimi singoli, solo di insiemi infiniti di corpi semplicissimi. Dunque, un individuo è fatto da una collezione infinita di corpi infinitamente piccoli. Per questo non capisco come faccia Gueroult, malgrado io riconosca l'importanza del suo commento, a chiedersi se per Spinoza è possibile assegnare figura e grandezza a corpi semplicissimi... È evidente: se i corpi semplicissimi sono corpi infinitamente piccoli, se sono quantità "evanescenti", non posso avere né figura né grandezza. Per una ragione molto semplice: non ha alcun senso. Una cosa infinitamente piccola non può mai avere figura o grandezza. Un atomo può averle, certo, ma un termine infinitamente piccolo no, per definizione: infatti, è comunque più piccolo di ogni grandezza data. Invece, cos'è che può avere figura e grandezza? Semplice, una collezione infinita di corpi infinitamente piccoli. Una collezione infinita di corpi infinitamente piccoli potrà avere figura e grandezza.

A questo punto sorge un nuovo problema: da dove si ricavano la figura e la grandezza? Voglio dire: se i corpi semplicissimi sono corpi infinitamente piccoli, cos'è che permette di distinguere le une dalle altre le collezioni infinite che essi vanno a costituire? In un regime in cui l'infinito è attuale, come è possibile differenziare insiemi diversi? Esisterà forse solamente un'unica grande collezione di tutti i possibili corpi semplicissimi? Spinoza è molto netto: ogni individuo ha la sua collezione infinita di corpi semplicissimi, ogni individuo è composto da una specifica collezione infinita. Ci sarà dunque per forza un modo di distinguere la collezione di un individuo da quella di un altro. Come? Prima di arrivare al punto, vediamo di capire come siano fatti i corpi infinitamente piccoli.

Dunque, i corpi semplicissimi fanno parte di collezioni infinite. È la teoria degli insiemi infiniti. Lungi da me l'idea di fare accostamenti arbitrari, ma va detto che le matematiche moderne, tramite procedimenti del tutto diversi, non hanno fatto altro che riscoprire quest'idea seicentesca. Leibniz, Spinoza, tutta la filosofia della seconda metà del Seicento è permeata dall'idea di infinito attuale, dal concetto di insieme infinito di corpi infinitamente piccoli. Questi termini evanescenti, o corpi infinitamente piccoli che dir si voglia... come sono fatti? Cerchiamo di dar loro una forma concreta. Prima di dire ciò che sono, dirò cosa non sono. Non hanno interiorità, è evidente. Fanno parte di insiemi infiniti, e un insieme infinito non può avere alcuna interiorità. Perciò, i suoi elementi ultimi, infinitamente piccoli, evanescenti, necessariamente non possono avere alcuna interiorità.

Cosa vanno a formare i corpi semplicissimi rapportandosi gli uni agli altri? Una vera e propria materia esteriore. I corpi semplicissimi hanno gli uni con gli altri rapporti esclusivamente esteriori, rapporti estrinseci. In questo modo formano una sorta di materia che, seguendo la terminologia di Spinoza, chiameremo "materia modale". Essa si costituisce in termini puramente esteriori. Vale a dire: i corpi semplicissimi reagiscono gli uni sugli altri in rapporti reciproci costitutivamente esteriori. Ma allora, ritornando alla nostra domanda, cosa permette di distinguere un insieme infinito da un altro? Ripeto ancora: ciascun individuo ("ciascuno" in questo caso va preso in senso distributivo, proprio perché un individuo non è un corpo semplicissimo) possiede, distributivamente appunto, un proprio insieme infinito di parti infinitamente piccole. Tali parti sono attualmente date. Dunque, cosa distingue alla fine l'insieme infinito che mi specifica da quello di un altro? In verità, con questa domanda stiamo già aggredendo il livello successivo della faccenda. Sto parlando di strato ulteriore di un secondo strato relativo all'individualità. È come se chiedessimo: qual è la causa per cui un insieme infinito di corpi semplicissimi appartiene ad un individuo piuttosto che ad un altro? Va bene, possiedo un insieme infinito di parti infinitamente piccole: ma perché questo insieme infinito appartiene specificamente a me e non ad un altro? Avete visto? Il nostro problema si è modificato. "Cosa permette di distinguere un insieme infinito da un altro?", si è trasformato in: "perché uno specifico insieme infinito appartiene solo a me?" Eppure, di solito nell'infinito tutte le cose si dovrebbero confondere,

come succede quando c'è una notte troppo scura o una luce troppo bianca.

Cosa distingue gli insiemi infiniti gli uni dagli altri? Perché un insieme infinito appartiene a me e non a qualcun altro? La risposta di Spinoza sembra essere: un insieme infinito appartiene ad un dato individuo nella misura in cui effettua un rapporto determinato, in questo caso il mio. Un insieme infinito si compone in funzione di un rapporto determinato. Se delle parti infinite si combineranno in un rapporto diverso dal mio, non appariranno più a me, ma andranno a costituire un'altra individualità, un altro corpo. Ma questo rapporto, di che tipo sarà? Come si definisce il rapporto che sancisce l'appartenenza di infiniti elementi ad un ente finito? Trovato questo, trovato tutto! Avremmo finalmente risposto alla nostra domanda. Allora, che cos'è questo rapporto? Uno specifico rapporto di movimento e di riposo. Questa è, alla lettera, la risposta di Spinoza. Solo che "rapporto di movimento e di riposo", è chiaro, non implica per niente (leggere frettolosamente il testo induce a gravi errori) la somma di due quantità, come in Descartes (lo abbiamo già visto: il rapporto di movimento e di riposo non può in nessun caso corrispondere alla formula cartesiana "massa fratto velocità"). No, una somma non è mai un "rapporto". Ciò che definisce l'individuo è un *rapporto* di movimento e di riposo. Solo in relazione ad uno specifico rapporto il possesso di un'infinità di parti infinitamente piccole diviene esclusivo. Ora, questo rapporto di movimento e di riposo, in che consiste? Spinoza ne afferma l'esistenza con grande decisione. Per rispondere, torniamo di nuovo al commento di Gueroult, e vediamo cosa dice. Gueroult fa un'ipotesi estremamente interessante (anche se non capisco proprio dove la vada a pescare). Dice: "il rapporto di movimento e di riposo è una vibrazione". Curiosa risposta, almeno secondo me. Ma, in ogni caso, è una risposta, secca e precisa: il rapporto di movimento e di riposo sarebbe dunque alla fine una specie di vibrazione! Che significa? Che ogni individuo, rispetto al secondo strato che lo costituisce, ossia rispetto al rapporto tra parti infinitamente piccole, sarebbe caratterizzato da una specifica modalità di vibrazione. Ogni individuo... Certo, sicuramente è una definizione molto concreta: ciò che ci caratterizza e distingue tutti – voi, me, tutti – è una specie di vibrazione. Perché no? Perché no?... Cosa significa? È una metafora o si riferisce a qualcosa di preciso? Qual è il significato di 'vibrazione' in fisica? La fisica tratta della vibrazione nell'ambito dello

studio del pendolo. Esatto, il famoso pendolo. Vista da questa prospettiva, l'ipotesi di Gueroult diviene ad un tratto molto interessante, perché in effetti la fisica del Seicento fece enormi progressi nello studio dei corpi ruotanti e dei movimenti pendolari.

La distinzione tra "pendolo semplice" e "pendolo composto" venne posta proprio in quel periodo. Quindi l'ipotesi di Gueroult sarebbe, in questo senso: ogni corpo semplice è una sorta di pendolo semplice. Gli individui, costituiti dalla combinazione di infiniti corpi semplici, sono invece pendoli composti. Saremmo tutti pendoli composti o dischi ruotanti. Interessante concezione. Che significa? Qual è la definizione di "pendolo semplice"? Se conservate ancora qualche vaga nozione di fisica, ricorderete certamente che la nozione di pendolo semplice si basa sul tempo di vibrazione o di oscillazione. Esso è definito dalla formula: $t = \pi \sqrt{l/g}$ radice di l su g , dove " t " è la durata dell'oscillazione, " l " è la lunghezza del filo cui è sospeso il pendolo, " g " è ciò che nel Seicento veniva chiamato 'intensità della pesantezza' – non vi preoccupate, non è importante che sappiate cos'è... La cosa importante è che il tempo di oscillazione del pendolo semplice è indipendente sia dall'ampiezza dell'oscillazione, sia dalla massa del pendolo – proprietà che fa perfettamente al caso di un corpo infinitamente piccolo – che dal peso del filo. Peso del filo e massa del pendolo entrano in ballo solo nel caso del pendolo composto. Quindi l'ipotesi di Gueroult potrebbe anche funzionare. Potrebbe essere la risposta che cercavamo. Sicuramente... Come risposta, potrebbe anche avere una sua validità: secondo Spinoza gli individui sarebbero pendoli composti costituiti da un infinito numero di pendoli semplici. L'individuo, in quanto pendolo composto, sarà dunque conseguentemente definito da una vibrazione.

Mi sono preso la libertà di dilungarmi su questi aspetti per coloro che hanno per Spinoza un interesse specialistico. Gli altri potranno usare quello che ho detto come più li aggrada... Strano, questa ipotesi mi affascina, anche se non ne capisco del tutto il motivo. Comunque, c'è una cosa che non mi torna in tutto questo discorso: se questa faccenda dei pendoli e dei dischi ruotanti è vera – in realtà è una gran forzatura –, se Spinoza ha veramente voluto dire questo, perché non ne fa alcuna allusione, neanche nelle lettere? E poi, secondo, ma fondamentale: come potrebbe il modello del pendolo rendere conto, cosa a mio parere essenziale, della funzione dell'infinito attuale e dei corpi infinitamente piccoli? Gueroult

dice: il rapporto di movimento e di riposo va inteso come una vibrazione, sul genere di quella che caratterizza il pendolo semplice. Ecco, io non pretendo di aver ragione, assolutamente no... solo che Gueroult seguendo questo schema alla fine si trova costretto ad affermare che in Spinoza i corpi semplicissimi hanno figura e grandezza.

Supponete al contrario – ma vi ho già detto che non pretendo di aver ragione – che i corpi semplicissimi siano infinitamente piccoli, cioè che non abbiano né figura né grandezza. Il modello del pendolo semplice non funzionerebbe più, e quindi il rapporto di movimento e riposo non potrebbe essere definito come una vibrazione. Allora, dobbiamo prendere un'altra strada, anche se ce ne sono sicuramente molte altre altrettanto valide. Questa strada alternativa a quella di Gueroult passa da una domanda: di che tipo è il rapporto esistente tra termini infinitamente piccoli? La risposta è molto semplice: di un unico tipo, è un *rapporto differenziale*. Questo passaggio vi sarà più chiaro tenendo presente che il corpo è una collezione infinita di termini "evanescenti". Dovete fare attenzione. Ricordate? Abbiamo detto che "corpo infinitamente piccolo" non va inteso in senso distributivo. Perché? Perché i corpi evanescenti possono intrattenere solo un tipo di rapporto, quello che continua a sussistere nonostante il progressivo venir meno dei suoi termini. E quale altro potrà mai essere, dunque, questo rapporto se non un rapporto differenziale?

Proviamo a fare un po' di matematica semplice semplice. Supergiù possiamo dire che nel Seicento, per il livello scientifico raggiunto, si conoscevano sostanzialmente tre tipologie di rapporto, in termini matematici: il rapporto frazionario, noto da molto, molto tempo; il rapporto algebrico, che era già conosciuto ma che ricevette statuto scientifico definitivo tra il XVI e il XVII secolo (precisamente nella prima metà del Seicento, grazie a Descartes); e infine il rapporto differenziale, che al tempo di Spinoza e Leibniz era diventato il principale oggetto di studio. Vi faccio alcuni esempi, tanto per darvi un'idea, senza ovviamente alcuna pretesa di fare una vera lezione di matematica. Esempio di frazione: $2/3$. Esempio di rapporto algebrico: $ax + by =$, da cui si ricava: $x/y =$. Esempio di rapporto differenziale (come abbiamo già detto prima): $dx/dy = z$. Bene. Cosa differenzia questi rapporti? Il grado di indipendenza dai rispettivi termini. Potrebbe essere utile ed interessante stilare una sorta di classifica del grado di indipendenza presente in cia-

scuno di essi. Cominciamo dalla frazione. Una frazione non può essere altro che un rapporto. Non c'è scampo: $2/3$ non corrisponde ad alcun numero. Non esiste alcun numero che moltiplicato per 3 dia 2. Quindi, una frazione non corrisponde ad alcun numero. Una frazione è un complesso numerico che per convenzione si decide di trattare come un numero intero. Vale a dire che le regole dell'addizione, della sottrazione e della moltiplicazione si applicano alle frazioni solo grazie ad una convenzione. Tutti i numeri possono essere trattati come frazioni, una volta trovata la loro frazione generatrice, ossia il rapporto da cui è generata la frazione stessa. Potrò trasformare qualsiasi numero in un 'fratto', ad esempio "fratto 2". Applicando i simboli propri ai numeri frazionari, potrò scrivere 4 su 2, $4/2 = 2$. Le frazioni, pur essendo rapporti numerici non riducibili ai numeri interi, sono comunque intesi come complessi di numeri interi per convenzione. Bene.

Il rapporto frazionario dunque possiede un determinato grado d'indipendenza rispetto ai suoi termini. Dal momento che stiamo trattando della logica dei rapporti, la prima domanda che dobbiamo porci è: in che misura il rapporto è indipendente rispetto ai suoi termini? Effettivamente il rapporto espresso dalla frazione, rispetto ai suoi termini, presenta un grado molto basso di indipendenza. È primordiale, per così dire, e lo citiamo per primo. Infatti, in una frazione il valore dei termini del rapporto deve sempre essere indicato. I numeri componenti una frazione dovranno necessariamente essere specificati. Scrivere 2 fratto qualcosa, significa che il rapporto frazionario sussiste specificamente tra i termini numerici 2 e 3. In una frazione l'autonomia del rapporto è relativa solo agli specifici termini assegnati.

Facciamo un passo avanti. In un rapporto algebrico, del tipo x su y , non ci sono più termini specificati, ma pure variabili. La relazione algebrica sembra dunque avere un elevato grado di indipendenza dai suoi termini, non essendoci più alcun bisogno di assegnare loro un valore determinato. In una frazione si deve sempre assegnare uno specifico valore ai termini del rapporto numerico, non c'è alternativa. Invece, in un rapporto algebrico non è necessario, essendo i termini del rapporto variabili pure. Ciò non toglie che le variabili hanno comunque un valore, ma solo in termini *determinabili*. X e y possono assumere un valore assegnabile qualsiasi. In una frazione dovevamo necessariamente trovare dei valori specifici ed equivalenti. In un rapporto algebrico non c'è alcun bi-

sogno di specificare i valori delle variabili, ma questo non significa che i termini del rapporto non ne avranno in assoluto nessuno. Essi rimandano sempre ad un valore da determinare. Quindi il rapporto algebrico è del tutto indipendente dai valori specifici e determinati posseduti dalle variabili algebriche, ma non è indipendente dalla loro *possibile* determinazione.

Con il rapporto differenziale si fa un ulteriore passo avanti nella determinazione dell'indipendenza del rapporto. È un'innovazione enorme in questo senso. Ricordate? Dy fratto dx , dy in rapporto a y , è uguale 0 . Ossia dx e dy sono quantità infinitamente piccole. Dx in rapporto a x è sempre uguale 0 . Perciò si scriverà, oggi come nel seicento: dy fratto $dx = 0$ su 0 . Ma il rapporto $0/0$ non è uguale a 0 . Il rapporto continua a sussistere nella evanescenza dei suoi termini. Questa volta ad essi non corrisponderà alcun tipo di valore, né specificato né specificabile. L'unica determinazione riguarda il rapporto stesso. La logica delle relazioni fa dunque un salto mortale. Siamo di fronte ad un passaggio fondamentale. Con il calcolo differenziale viene finalmente scoperta una nuova dimensione concettuale: la piena autonomia del rapporto rispetto ai termini che lo costituiscono. A questo punto, i termini del rapporto possono assumere in tutto e per tutto la natura di elementi evanescenti, di quantità evanescenti, aventi rapporto diverso da 0 .

Riassumendo sommariamente, posso dunque scrivere: $dy/dx = z$. Cos'è " z "? Il rapporto differenziale dy/dx , tra la quantità evanescente dy e la quantità evanescente dx , non ci dà alcuna informazione su x e y , ma esprime qualcosa su z . Per esempio, rispetto al cerchio, il rapporto differenziale dy/dx dà delle informazioni sulla tangente chiamata 'trigonometrica'. Quindi, senza farla tanto lunga e senza complicarvi tanto le cose, scriviamo: $dy/dx = z$. Che cos'è " z " allora? Il rapporto differenziale tra termini evanescenti sussiste esclusivamente rispetto a questo terzo termine " z ". Molto interessante: siamo arrivati al cuore della logica delle relazioni, ai concetti che ne rendono possibile l'esistenza. " Z " rappresenta il limite del rapporto differenziale: un rapporto differenziale tende sempre verso un limite. X e y sono in realtà dei termini evanescenti, dy e dx . Il loro rapporto continua a sussistere solo in quanto tende verso il limite z . Il rapporto non tende a 0 , a differenza dei suoi termini, presi in se stessi: tende verso il limite. Nel XVII secolo il calcolo differenziale venne compreso e interpretato in questo modo. Vi sarà a questo punto sicuramente chiaro perché una simile inter-

pretazione del calcolo differenziale faccia tutt'uno con l'idea di attualità dell'infinito.

Eccoci arrivati alla risposta che cercavamo. Che cos'è questo rapporto di cui ci parla Spinoza? A cosa allude l'espressione: "rapporto proporzionale di movimento e di riposo", o "collezione infinita di elementi infinitamente piccoli specificati da un determinato rapporto di movimento e di riposo"? Al rapporto differenziale. Non sono d'accordo con Gueroult. L'individuo non è definibile a partire da una vibrazione come quella del pendolo. L'individuo consiste in uno specifico rapporto differenziale. Esso attraversa e abbraccia l'insieme infinito di corpi infinitamente piccoli che lo costituisce. E, in effetti, cosa ci dice Spinoza in quel passaggio contenuto in una lettera¹, di cui ho già parlato a lungo, sui componenti del sangue, il chilo e la linfa? Prendiamo i corpuscoli di chilo. O, meglio, consideriamo il chilo e la linfa come due insiemi infiniti di corpi semplicissimi. In questo caso dy/dx diviene: le parti infinitamente piccole del chilo *fratto* le parti infinitamente piccole della linfa. Questo rapporto differenziale tende verso un limite: il sangue. Quindi, il chilo e la linfa compongono il sangue. Cosa distinguerà in definitiva due insiemi infiniti? Il diverso rapporto differenziale. Gli insiemi infiniti di corpi semplicissimi esistono esclusivamente in funzione di uno specifico rapporto differenziale. Per questo, potremo riferirci solo per astrazione a rapporti singoli. Tutte le specifiche relazioni, nella loro variabilità, esistono esclusivamente in funzione del rapporto complessivo tra termini infiniti di cui esse stesse sono parte. La nozione stessa di termine infinitamente piccolo, o quantità evanescente, può essere posta solo in funzione di un rapporto differenziale. Lo ripeto ancora una volta: dx ha senso rispetto a x , e dy rispetto a y , solo in relazione al rapporto differenziale dx fratto dy (dx/dy).

Quindi, cosa permetterà di distinguere gli insiemi infiniti gli uni dagli altri? Le loro differenti potenze. Il concetto di "potenza di un insieme" viene ad assumere ora un ruolo essenziale. Cerchiamo di intenderci: non voglio dire – sarebbe assurdo – che nel Seicento siano arrivati a produrre categorie matematiche la cui scoperta risale ad un'epoca molto più recente, all'inizio del XX secolo, come ad esempio la teoria degli insiemi. Non mi passa neanche per l'anticamera del cervello. Voglio solo dire che nel Seicento elaborarono

1 Ep., XXXII.

un criterio di differenziazione degli insiemi infiniti non basato sul numero intero. E questo vale per Spinoza, per Malebranche, per tutti i filosofi della seconda metà del XVII secolo, eccezion fatta per Leibniz. La concezione seicentesca del calcolo differenziale è completamente differente, assolutamente opposta a quella della matematica attuale. Non ha niente a che vedere con essa. Venne tratta dal concetto non numerico di infinitamente piccolo. Infatti un insieme infinito non può essere distinto da un altro in relazione al *numero* delle sue parti. Un insieme infinito eccede per definizione ogni numero determinabile. Il rapporto che lo costituisce deve essere dunque necessariamente non numerico. Ma tutti gli insiemi sono infiniti. Allora, come si distingueranno? Perché posso dire: questo insieme infinito, quell'altro insieme infinito? Perché ognuno di loro ha un rapporto differenziale specifico. Il rapporto differenziale rappresenta la potenza di un insieme infinito. Ci saranno allora insiemi infiniti più potenti di altri. "Maggiore potenza" non significa: "avere un numero maggiore di parti", evidentemente, ma "esprimere, attraverso il rapporto differenziale, una potenza più grande di quella di un altro"... [*fine del nastro*].

Se così non è, l'idea di infinito attuale non ha alcun senso. Per questo motivo secondo me è sbagliato dire, con tutte le riserve del caso, che il rapporto di movimento e di riposo, che secondo Spinoza costituisce il secondo strato grazie a cui si produce, è una vibrazione. Forse esiste anche, chissà, un punto di mediazione, un *traite d'union*, tra il mio punto di vista e quello di Gueroult. Forse, non so. Per me, il rapporto di movimento e riposo rimane senza dubbio un rapporto differenziale, precisamente il rapporto differenziale che esprime la potenza di un individuo.

Vi sarà chiaro a che punto ci troviamo. Ricordate? Gli infiniti corpuscoli subiscono continuamente influenze dall'esterno. Sono costantemente in rapporto con altri insiemi infiniti di corpuscoli infinitamente piccoli: sono costituito da una collezione infinita di corpuscoli connessi in un rapporto caratteristico. Supponete che un agente esterno li spinga ad abbandonare il rapporto che mi è proprio per entrare a far parte di un altro rapporto, appartenente ad un altro individuo. Che succederà? Morirò! L'insieme infinito di corpuscoli grazie a cui io vivo mi abbandona per entrare in un altro rapporto caratteristico. Per capire cosa significhi, riprendiamo l'esempio del veleno e della decomposizione del sangue. Sotto l'azione dell'agente esterno "arsenico", le particelle infinitamente

piccole del sangue sono spinte ad entrare nello specifico rapporto 'arsenico'. L'insieme infinito di particelle su cui si basa il mio essere un individuo vivente migra allora nel corpo "arsenico": muoio avvelenato. Avete capito?

Resta da dire solo una cosa. Perché le cose vanno così? Che cos'è che è in ballo qui? Sono andato molto avanti con il discorso, ma non mi sono allontanato di un passo dal nostro argomento principe: i tre strati costitutivi dell'individualità. Non potremo capire nulla senza riferirci ad esso. È essenziale. Non ne possiamo fare a meno per andare avanti.

Dunque, gli individui sono composti da una infinità di parti evanescenti e infinitamente piccole. Ciascun individuo possiede queste parti, da cui è composto in funzione di uno specifico rapporto. Tale rapporto caratteristico è un insieme infinito di rapporti differenziali. Non *una somma* di singoli rapporti differenziali, ma *il prodotto dell'integrazione* esistente tra insiemi infiniti di rapporti differenziali. Il mio sangue, le mie ossa, la mia carne sono insiemi infiniti di rapporti differenziali. Gli insiemi infiniti di rapporti differenziali allacciano a loro volta un rapporto. Tale rapporto è unico, e caratterizza un determinato individuo: me stesso. Tale specifica collezione infinita di rapporti sarà esclusivamente mia e di nessun altro – almeno finché durerà. Siamo sempre esposti al rischio che non duri. Le parti di un individuo possono sempre essere spinte ad entrare in un altro rapporto. Allora ci tocca di morire! La morte tira in ballo un mucchio di cose. Che significa morire? Perdere le proprie parti componenti. Che schifezza, morire!

Tutto qui? La definizione di individuo è un determinato rapporto differenziale, chiuso. Ma stanno proprio così le cose? Chiaramente no. Il rapporto differenziale non ha in sé la propria ragione di esistenza. Dobbiamo ora rendere conto di questo ulteriore passaggio. Perché, io, proprio e specificamente io, avrò quel determinato rapporto costitutivo e non un altro? Per Spinoza, terzo e ultimo strato che definisce l'individuo, i rapporti costitutivi relativi ad un corpo ne esprimono la specifica essenza singolare. Spinoza lo afferma a chiare lettere: i rapporti di movimento e di riposo esprimono l'essenza singolare di un corpo. In altri termini: nessuno ha gli stessi rapporti, ma la questione non finisce qui, non si limita al rapporto costitutivo. Cioè? Chissà, magari ora ci tornerà utile pure l'ipotesi di Gueroult. Potrebbe darsi. L'ultimo elemento definitorio riferibile alla nozione di individuo detta: l'individuo è

un'essenza singolare. Allora a questo punto possediamo la definizione completa di individuo: un individuo è un'essenza singolare espressa da rapporti differenziali specifici, composti da insiemi infiniti di parti infinitamente piccole.

L'ultima domanda che ci porremo sarà: cos'è un'essenza singolare? Potrebbe avere qualche attinenza con l'idea di vibrazione? Così, in fondo Gueroult avrebbe solo sbagliato di livello. Ma attenzione! Per comprendere pienamente cosa implichi questa domanda, occorre scandagliarne a fondo le condizioni. Infatti, non ci troviamo più nel dominio dell'esistenza, ma in un ambito completamente differente. Cos'è l'esistenza? Che significa "esistere"? Non è cosa facile da dire. Badate bene: Spinoza ci dà una definizione estremamente rigorosa di "esistere". Cominciamo col dire che esistere significa: "avere un'infinità di parti estese". Esisto perché sono costituito da un insieme infinito di parti estrinseche le une alle altre, connesse in un rapporto determinato. Sono vivo finché le parti estese infinitamente piccole continuano ad essere unite nello specifico rapporto che mi caratterizza. Che succede con la morte? Ancora una volta dobbiamo stare attenti, dobbiamo delineare con estrema precisione i concetti se non vogliamo perderci il sentiero tracciato da Spinoza, se vogliamo continuare a seguirne la scia. Morire significa a rigore: le parti costitutive di un individuo cessano di appartenergli. Perché? Perché appartengono ad un individuo finché effettuano il suo rapporto caratteristico. Quando un individuo muore, le sue parti componenti entrano a far parte del rapporto costitutivo di un altro corpo. E si va ad ingrassare i vermi! "Ingrassare i vermi" significa: le parti costitutive di un individuo entrano a far parte del rapporto di un altro. I vermi se lo mangiano letteralmente: i suoi corpuscoli divengono parte del rapporto costitutivo dei vermi. Cose che capitano... Stessa cosa nel caso dei corpuscoli che divengono parte del rapporto caratteristico dell'arsenico. Solo che ora la morte sarà per avvelenamento! Vista in un certo modo, l'immagine della morte che ha Spinoza è molto drammatica, ma, da un altro punto di vista, non lo è per niente. Perché, cosa concerne in fondo la morte? Cosa tocca? La morte concerne una sola ed unica dimensione dell'individuo. Fondamentale, ma una ed una sola: le parti componenti estrinseche. La morte colpisce la loro appartenenza all'essenza. Anche se non sappiamo ancora cosa sia un'essenza, andiamo avanti lo stesso. Come vedete, sono discorsi assolutamente intuitivi, discorsi che si capiscono al volo.

La morte non riguarderà mai né il rapporto costitutivo in sé, né l'essenza dell'individuo. Perché? Perché gli specifici rapporti differenziali di ciascun individuo sono indipendenti dai loro termini: mentre gli elementi che compongono il rapporto hanno la tendenza a rimpicciolire all'infinito, il rapporto in sé invece assume valore finito, $dy/dx = z$. All'atto della morte, il rapporto costitutivo che appartiene a ciascun individuo cessa di esistere nelle sue parti attuali, ossia le parti che lo effettuano non fanno più parte di quel dato individuo, ma entrano in altri rapporti. Eppure, quel determinato rapporto continua a sussistere. La sua eterna verità non perisce. In altri termini, il rapporto costitutivo continua a sussistere anche in assenza di parti attuali. Il rapporto continua ad avere una sua esistenza attuale, anche se le parti componenti cessano di effettuarlo *in atto*. Con la morte non sussiste più solamente l'effettuazione in atto del rapporto, ma non il rapporto stesso. Vi chiederete: "E in che consiste un rapporto non effettuato?" Per trovare la risposta a questa domanda, rimando ancora una volta all'idea base della logica delle relazioni, per come a mio parere venne concepita nel Seicento: un rapporto continua a sussistere a prescindere dall'evanescenza dei suoi termini. La verità di un rapporto è indipendente dai suoi termini. Tale realtà è la realtà dell'essenza. Il rapporto in sé esprime l'essenza del corpo, a prescindere dalla sua effettiva effettuazione e dagli elementi che vi prendono parte. Il rapporto e l'essenza sono eterni – e non stiamo parlando per niente di un'eternità metaforica. In Spinoza "eternità" ha un significato molto preciso. Un corpo non è mai eterno di per sé. Un corpo è eterno solo in relazione ad una causa esterna, solo quando una causa esterna lo spinge in un rapporto. "Eterni" in questo senso possono essere solo l'essenza singolare e il rapporto costitutivo che la esprime. Invece, i corpi sono parti di rapporti solo per un lasso di tempo determinato. Essi decretano effettivamente l'esistenza concreta degli individui, ma solo rispetto allo specifico e variabile segmento di durata in cui sussistono le connessioni che loro appartengono. Per questo sono transitori. Invece, l'essenza di un corpo esiste prima di lui e continua ad esistere dopo di lui. L'essenza di un individuo sussiste indipendentemente dalla sua esistenza. È un'idea molto importante. Tutto il sistema di Spinoza si basa sul presupposto che tutto ciò che esiste è reale. Mai, mai si è assistito ad un rifiuto più radicale della categoria di "possibile". Le essenze sono tutto meno che enti la cui esistenza sarebbe "possibile". Non esistono

“enti possibili”: tutto ciò che esiste, è reale. Le essenze non definiscono esistenze potenziali, sono per definizione esistenze in atto. Spinoza radicalizzò questa concezione più di qualunque altro contemporaneo – penso in particolare a Leibniz. Per Leibniz le essenze sono possibilità logiche. Per esempio, l'essenza di Adamo, l'essenza di Pietro, l'essenza di Paolo. Le essenze esprimono delle possibilità d'esistenza. Fintanto che Paolo, Pietro ecc, non esistono attualmente, le loro essenze esprimono solo la possibilità della loro esistenza. Per questo il problema centrale della filosofia di Leibniz è trovare il modo di integrare alla categoria di possibilità quella di esistenza. Ma allora il senso della categoria di possibilità deve necessariamente essere ampliato. Essa deve essere gravata di una sorta di tendenza all'esistenza. Leibniz propone dunque questa teoria veramente strana, tra l'altro usando una parola comune sia a lui che a Spinoza, *conatus*, ossia “tendenza”. Chiaramente, con significato completamente diverso. Dunque, per Leibniz le essenze singolari sarebbero possibilità, ma di un tipo tutto particolare. Esse tenderebbero con tutta la loro forza all'esistenza. Leibniz introduce nella categoria logica di “possibilità” la tendenza ad esistere.

Il pensiero di Spinoza, invece, parte da un punto di vista del tutto diverso. Non dico migliore, questo lo deciderete da soli, ma del tutto diverso. Non si limita a rifiutare l'ampliamento della categoria di “possibilità”. Ne spazza via completamente l'idea. Solo la realtà esiste, e nient'altro. In altri termini, l'essenza non è una possibilità logica, ma una realtà fisica. Cosa significa? Che l'essenza di Paolo, una volta morto Paolo, resterà una realtà fisica. L'essenza è un essere realmente esistente. Quindi, l'essere reale di Paolo ha due declinazioni: l'essere dell'esistenza e l'essere dell'essenza. Sottolineo: *due esistenze* completamente distinte, l'esistenza di Paolo e l'esistenza dell'essenza di Paolo. L'esistenza dell'essenza di Paolo è eterna, mentre l'esistenza di Paolo è transitoria, mortale ecc. Però, ci si para di fronte una questione estremamente importante: cos'è la realtà fisica dell'essenza? Le essenze non sono possibilità logiche. Se fossero possibilità logiche, non sarebbero proprio niente. Sono realtà fisiche. Ma, attenzione, realtà fisiche che non si confondono con la realtà fisica dell'esistenza. Cos'è allora la “realtà fisica dell'essenza”? Spinoza pone un problema veramente molto complicato. Spero che i vari passaggi vi siano chiari. Faccio il possibile, ma meglio di così non saprei come spiegarmi.

C'è un delizioso brano in cui Spinoza (adesso vi dirò anche

quando è stato scritto e dove si trova) dice: immaginatevi un muro bianco. Un muro tutto bianco. Completamente pulito. Prendete una matita e disegnateci sopra un pupazzetto, una figura. Accanto fatene un'altra. Ecco, le due figurine adesso esistono. Grazie a cosa? Grazie al fatto che le avete tracciate sul muro. Ora due figure esistono su un muro bianco. Chiamatele Pietro e Paolo. Quando il muro era ancora completamente pulito, prima di disegnarle, le due figure esistevano? Potevano esistere, in qualche modo, prima di essere disegnate? Potevano avere esistenza indipendente dal muro? La risposta di Spinoza, curiosamente, è no. Propriamente parlando, non c'è alcuna possibilità che si dia una cosa del genere. Le figure non potevano esistere senza essere disegnate. Questo non è difficile da capire. Bell'esempio, proprio carino. Ne avrò bisogno anche la prossima volta. Infatti, da qui in avanti non faremo altro che commentare questo testo di Spinoza. Dove si trova questo brano? In un testo giovanile, conosciuto con il titolo di *Breve trattato*². Non è un saggio vero e proprio, ma una raccolta di appunti. Capite perché questo esempio è così importante? Il muro bianco è ciò che Spinoza chiama "attributo". In questo caso, l'attributo "estensione". La questione ora diventa: cosa si trova nell'estensione? Semplice, nell'estensione si trova solo l'estensione: muro bianco uguale muro bianco, estensione uguale estensione! Però, potreste legittimamente dire: nell'estensione esistono i corpi. Certo, i corpi esistono nell'estensione. D'accordo. Ma che significa: "i corpi esistono nell'estensione"? Che i corpi possono avere esistenza effettiva solo nel momento in cui sono concretamente tracciati. E che significa: "concretamente tracciati"? La risposta la conosciamo già. La risposta di Spinoza, come sempre molto rigorosa, è: un insieme infinito di parti infinitamente piccole va ad appartenere ad un corpo, componendo il suo rapporto caratteristico. Un corpo viene tracciato. Una figura esiste. I corpi stanno all'estensione esattamente come le figure stanno al muro bianco. La nostra figura equivale a ciò che Spinoza denomina "modo". Una figura può essere distinta da un'altra: queste parti appartengono a lei e solo a lei. Attenzione, però: le figure potrebbero avere anche delle frange in comune. Potrebbero condividere alcune parti. Questo cosa implica? Che condividono determinati e specifici rapporti.

2 B. Spinoza, *Korte Verhandelng. Breve trattato*, trad. it. a cura di F. Magnini, Japadre editore, L'Aquila, 1986, 3<*>, p. 309 [N.D.C.].

Anche se questa particolare situazione è sempre possibile, il nostro compito è ora quello di capire come distinguere i corpi. A parte questo caso specifico, come faccio a distinguere qualche cosa da un'altra? Il *Breve trattato* sembra dirci: solo se i modi esistono effettivamente, solo se le figure esistono realmente, è possibile distinguerli le une dalle altre. Ma come possiamo vedere qualcosa sul muro bianco, se non vi è nessuna figura? Non vi distingueremo un bel niente. Il muro bianco sarà solo un'uniforme superficie bianca. Mi scuserete se la faccio un po' lunga, ma stiamo affrontando un passaggio essenziale. Però, nel *Breve trattato* si dice anche: le essenze sono entità singolari. Ossia, esiste un'essenza specifica di Pietro ed una di Paolo. L'essenza di Pietro e quella di Paolo hanno un'esistenza distinta da quella di fatto. Ora, proprio per il fatto che le essenze sono singolari, necessariamente sul muro bianco ci dovranno essere delle figure precedenti e distinte da quelle concretamente tracciate.

Anche nella sua opera matura, l'*Etica*, Spinoza affronta questo problema, precisamente in *Etica*, II, Prop. 7-8. Ancora una volta, stranamente, afferma che sono due le modalità con cui i modi esistono nell'attributo: da una parte sono compresi e contenuti come parte dell'attributo stesso, d'altra esprimono una *durata*. Ci sarebbero dunque due tipi di esistenza: l'esistenza come durata e l'esistenza di fatto, immanente. Badate che non sto interpretando. Prendo il testo alla lettera. I modi esistono in due maniere: come esistenza di fatto, cioè nel tempo, e come essenza. L'esistenza delle essenze sussiste in relazione all'attributo. Le essenze sono contenute nell'attributo. Bene. Le cose però si complicano, perché le essenze, come Spinoza nell'*Etica* dice e ribadisce in continuazione, sono entità singolari. Un'essenza non si confonde con le altre. Bene, molto bene. Ma come è possibile distinguere le essenze all'interno dell'attributo? Spinoza afferma che si distinguono, e poi ci molla lì. Sul serio! Ci molla lì! Ma come! Non è possibile! Come ha potuto fare una cosa simile! D'accordo, non fa nulla per aiutarci. Però, una cosa la fa. Fa un esempio, un esempio di tipo geometrico, per la precisione, ed aggiunge: una figura può comunque esistere senza essere concretamente tracciata nell'estensione? Prima di esservi concretamente tracciata? Il brano sembra rispondere: "Sì", per poi aggiungere: "Completate il ragionamento da soli". Logico, ci ha appena dato tutti gli elementi per farlo. Completare da soli... Se vogliamo essere veri spinozisti, non possiamo sottrarci

a questo compito. O si rinuncia a Spinoza – cosa del tutto legittima – o ci si impegna a completare il ragionamento da soli. È una scelta!

Come possiamo cavarci d'impaccio? Un po' con il cuore ed un po' con la scienza. Come sto facendo io dall'inizio del corso. Vado avanti, solo, un po' con il cuore ed un po' con la scienza. Non c'è via d'uscita.

Il muro bianco! Perché Spinoza parla di un muro bianco? Che significa questa storia? In realtà, Spinoza ci sta strizzando l'occhio [*clins d'oeil*]. In barba a tutti gli esempi usati in filosofia! Ma mi potreste dire: e se non ci accorgessimo di tutto questo? Se ci sfuggisse? Niente di grave! Assolutamente niente di grave! Ci sfuggono mille cose tutti i giorni. Si tira avanti con quello che si ha, con quello che si sa. Il muro bianco... Voglio provare a terminare la spiegazione dell'esempio facendo appello a ciò che sento con il cuore. Poi integrerò con la scienza. Bisogna ascoltare quello che ci suggerisce il cuore! Da una parte il muro bianco, dall'altra i disegni tracciati su di esso. Abbiamo disegnato delle figure sul muro. La domanda è questa: sul muro bianco esistono cose distinte ed indipendenti dalle figure? Ci sono, oltre alle figure concrete, altre cose? Cose di diverso tipo? Cose che possiamo distinguere, ma usando altri criteri, criteri specifici?

Non c'è bisogno di avere chissà quali conoscenze per rispondere. Si tratta solo di applicarsi e pensare. Anzi, se si legge correttamente il testo, la soluzione arriverà da sola! Niente di più facile, basta seguirlo alla lettera. Spinoza stesso ebbe cura di impostare il brano in questo modo – un dono della sua infinita generosità –, per permettere al lettore di vedere da solo, senza problemi, la soluzione. “È evidente, la risposta è questa qui!”, vedrete se non direte così. La soluzione ci si para davanti agli occhi da sola. Solo i grandi autori riescono a dare queste sensazioni. Tutto qui? Trovata la soluzione? Sì, ma dobbiamo comunque aggiungere un paio di cosette, piccole piccole. Spinoza ci mette in condizione di trovare la soluzione. Ci rende impossibile evitarla. Ci costringe a vederla. Probabilmente, però, gonfieremo comunque il petto come un'oca: “Ma quanto sono bravo! Ma quanto sono forte! L'ho capito da solo!” In realtà, per come è fatto il testo, arrivare a porre la domanda: “esistono cose di diverso tipo e diversi criteri di distinzione?”, significa avere già la risposta. È evidente. E allora, forza!, rispondiamo tutti in coro: “Sì! Esistono”. Quali sono? Nel caso del muro,

il colore bianco e i gradi di tonalità che può assumere. Il tono del colore può variare, ossia assumere differenti gradazioni. Stabilire le differenze tra diversi gradi di tono è cosa completamente diversa dal porre delle distinzioni tra figure. In altri termini, il bianco implica delle distinzioni di "*gradus*", per usare l'espressione latina – quando non si capisce una cosa, si può sempre dirla in un'altra lingua, ecco! [*risa*]. Gradi di tono, altra cosa dalle distinzioni tra figure. Si dirà: "un tot grado di bianco", nello stesso senso di: "un tot grado di luce". Un grado di luce, un grado di bianco, non sono figure. La differenza tra gradi ha un significato del tutto diverso dalla differenza esistente tra figure nello spazio. In questo senso, chiamerò la distinzione tra le figure *modalità estrinseca*, ad eccezione delle parti che avranno in comune, mentre chiamerò *intrinseca* la differenza tra gradi. Che significa? Ecco, ora ho ancora più bisogno di... È un rischio. Ma, dopotutto, ognuno va avanti con quello che ha, con quello che gli è toccato. A volte mi dico tra me e me: "Ma non sarebbe assurdo che Spinoza...". Che significa che Spinoza "ci fa l'occhiolino", dal nostro punto di vista, quello filosofico? Abbiamo seguito il nostro cuore e siamo arrivati alla conclusione: "Sì, è proprio così. Esiste un criterio di distinzione, il grado di tonalità, diverso da quello delle figure". Le diverse gradazioni misurano il tono della luce. Per questo, i diversi gradi di luce sono completamente un'altra cosa dalle differenti figure presenti nella luce. Tra loro non c'è confusione possibile. Forse penserete che un ragionamento così lo potrebbe fare anche un bambino. Ma non è così! Va bene? Allora, cos'è questa storia? "Distinzioni intrinseche"! Proviamo allora a fare un passo avanti a livello di terminologia filosofica. È arrivato il momento di precisare un po' i termini. Chiameremo: "qualità" il colore bianco del muro bianco. Invece, le figure tracciate sul muro saranno "grandezze", o "lunghezze". Specificherò in seguito perché uso la parola: "lunghezza", apparentemente fuori luogo in questo contesto. Chiameremo la grandezza e la lunghezza "quantità estese". Le quantità estese sono composte da parti. Ricordate cosa dicevamo dell'esistenza di fatto di un modo? Essa si costituisce in relazione ad un insieme infinito di parti. Cosa altro c'è oltre alla qualità, al colore bianco, ed alle quantità estese, ossia la grandezza e la lunghezza? I gradi. Chiameremo i gradi: "quantità intensive". Le quantità intensive sono ancora un'altra cosa sia rispetto alla qualità, che alle quantità estese. Sono gradi di intensità.

A questo punto ci imbattiamo in un filosofo medioevale assolutamente geniale. Adesso dovrò fare appello alla vostra conoscenza della storia della filosofia, ma solo un po', non spaventatevi. Questo filosofo si chiamava Duns Scoto. Nei suoi testi, troviamo l'esempio del colore bianco. Lo stesso esempio di Spinoza! Forse Spinoza aveva letto Duns Scoto... chissà, [non ha]' alcuna importanza. Anzi, magari non fu neanche Duns Scoto ad inventare per primo quest'esempio. Chi può dirlo... Di fatto, circolò moltissimo nel Medio Evo. Lo troviamo impiegato dalle teorie più diverse. Il muro bianco... Duns Scoto afferma: la qualità "bianco" è un insieme infinito di modi intrinseci. Scriveva, in latino naturalmente: "*modus intrinsecus*". Duns Scoto fu un innovatore proprio perché inventò la teoria dei modi intrinseci. Una qualità è un insieme infinito di modi intrinseci. *Modus intrinsecus*. Cosa sarebbe un "*modus intrinsecus*"? L'intensità del colore, nel caso del bianco. Seguitemi: nell'esempio in questione, il colore bianco ha la stessa funzione della luce. Si tratta dunque di un insieme infinito di intensità luminose. Ed infatti Duns Scoto asseriva – e, badate, prendendosi delle grosse responsabilità, perché quello che stava dicendo era una novità enorme –: esiste un'insieme infinito di intensità luminose. Bene. Perché lo diceva? A cosa gli serviva? Che conti voleva regolare? E con chi? È estremamente importante capirlo. Avete intuito? Ce lo dice la scelta stessa di quest'esempio. Quando Duns Scoto dice "bianco", o "qualità", in realtà bisogna leggere: "forma". Esatto, ci troviamo di fronte ad un confronto serrato con la filosofia di Aristotele. Duns Scoto asserisce: una forma possiede modi intrinseci. Oh! Mica era una cosa scontata! Che passava così, come se niente fosse! Perché? Perché autori di tutte le razze, e teologi di ogni sorta, erano del tutto certi che la forma in se stessa avesse una natura invariabile, e che solo gli enti di fatto, in cui le forme si attualizzavano, fossero soggetti a variazione. Duns Scoto, invece, se ne esce fuori e dichiara: dove alcuni distinguono solo due termini, bisogna distinguerne tre: l'essenza formale, i modi estrinseci, tramite cui essa si attualizza, e un'altra cosa ancora. Cosa? Le latitudini della forma. Questa corrente della filosofia medioevale ha pensato il concetto di "latitudine della forma". La forma si sviluppa secondo latitudini. Le latitudini della forma ne rappresentano i gradienti, i gradi intrinseci. Bene. Allora, i gradi intrinseci sono intensità, dun-

3 Parentesi del trascrittore del nastro [N.d.C.].

que, quantità intensive. Come le distinguiamo l'una dall'altra? Come facciamo a differenziare un grado dall'altro? Voglio che vi imprimiate bene in mente questo concetto, perché ha lo stesso valore del calcolo differenziale nel Seicento. È il concetto più importante mai espresso dalla filosofia medioevale. O, più correttamente, più che nella filosofia, questo concetto venne creato, e trovò la sua centralità, nella teologia medioevale. È nella teologia che è stata elaborata la teoria delle quantità intensive, cuore dell'unione tra fisica e metafisica – Capite? Penso che ora troverete la teologia medioevale sicuramente molto più interessante. Prendete ad esempio il problema della Trinità. Tre persone che hanno una sola e medesima sostanza. Si sente spesso dire che in fondo nel Medio Evo si disputava solo su questioni teologiche, astratte, alla fine futili. Assolutamente no, non erano per niente astratte! E neanche solamente teologiche! Quei problemi investivano l'universo intero, fisico e metafisico. Come possono essere distinte le tre persone che formano la Santa Trinità? Vedete? Si tratta evidentemente del problema di definire in termini teorici l'individualità degli enti. Problema filosoficamente molto, molto importante. Così i teologi medioevali pensarono che, stante l'unicità della sostanza, erano sì entità singolari, ma in quanto modi intrinseci. Ecco nata la teologia dell'intensità! Così, sempre per delucidare misteri teologici tipo la Santa Trinità, venne elaborata una fisica delle intensità e tratteggiata una metafisica delle forme. I teologici medioevali andarono molto, molto al di là dello specifico ambito della teologia.

Quando Klossowski dice che ci sono recondite affinità tra quello che scrive lui e questi temi teologici così peculiari – tanto che ci viene da esclamare: “Ma insomma! Ma cos'è questa roba? Sembra Nietzsche! È pari alla concezione nietzschiana delle intensità!” – ha assolutamente ragione.

Dobbiamo per forza concordare con lui, che tra l'altro è uomo estremamente erudito: in tutta evidenza esistono delle affinità tra le questioni medioevali e i temi filosofici attuali, come anche con i problemi che aveva affrontato Nietzsche.

È evidente. Per i teologi medioevali, la teoria delle intensità ebbe nello stesso tempo i caratteri di una fisica, di una teologia e di una metafisica. Che forma gli dettero?

[Fine del nastro – poco prima della fine della lezione]⁴.

4 Parentesi del trascrittore [N.d.C.].

Nelle mie intenzioni oggi dovrebbe essere il nostro ultimo incontro. Da bravi, chiudete la porta... Da bravi, chiudete anche la finestra... [*risa*]. Non si sente niente! Ecco, ecco, ecco, perfetto! Questo dovrebbe essere il nostro ultimo incontro, a meno che non abbiate molte domande da fare. In questo caso ci vedremo anche la prossima settimana. Voglio comunque che oggi diciate quali cose non vi tornano del nostro discorso. Se delle cose in particolare vi hanno interessato, o non vi sono chiare, chiedete pure. Voglio interventi a profusione.

Allora, oggi, secondo i miei programmi, vorrei fare due cose: terminare velocemente la spiegazione del concetto di "individualità", perché credo che ne abbiamo parlato abbastanza. E poi fare alcune considerazioni su una delle più famose categorie di Spinoza: l'"eternità"... "Fare l'esperienza di essere eterni". Fare l'esperienza dell'eternità. Gli individui sentono di essere eterni e ne fanno l'esperienza. Spinoza non dice: *pensano* di essere eterni. I due termini sono sottolineati con grande evidenza: sentono e sperimentano. Cosa? Di essere eterni. Cosa significa "eternità" per Spinoza? La risposta a questa domanda racchiude l'intero significato di questo seminario. Infatti, il tema implicito di cui abbiamo discusso finora è: qual è il rapporto tra ontologia ed etica? Questa questione è il cuore della filosofia. Spinoza fu il primo a tematizzarla e svilupparla come tale. Se arrivasse uno e ci dicesse: "Sai? Mi è venuta in mente un'idea: voglio elaborare un'etica, che però si fonda e si sviluppi a partire da un'ontologia (cioè da una teoria generale dell'essere)", bene, dovremmo stopparlo subito e dirgli: "Ma bravo! Lo ha già fatto Spinoza!" Potrà tirare fuori le teorie più innovative di questo mondo, ma non farà altro che seguire il solco già tracciato da Spinoza. Spinoza è stato il primo a tracciare questa strada.

Allora, cominciamo. Ricorderete sicuramente quali sono i tre strati che costituiscono un individuo. Lo dò per scontato, faccio solo un veloce richiamo. Ricordate? Primo strato: ogni individuo è composto da un insieme infinito di parti estese, esteriori le une alle altre. Anzi, per meglio dire, un insieme infinito di insiemi infiniti di parti estese. Ogni individuo è una composizione infinita.

Secondo strato: tali insiemi infiniti sono reciprocamente connessi in specifici rapporti di movimento e riposo. Ogni individuo è costituito e contraddistinto da uno specifico rapporto. Solo in relazione a questo rapporto possiamo dire che tali insiemi infiniti, che ne rappresentano i termini, appartengono specificamente a tale individuo. Vi ho descritto la natura di questo rapporto la scorsa volta.

Terzo strato: ogni rapporto caratteristico esprime un determinato grado di potenza relativo ad un'essenza singolare. Il rapporto è la potenza.

Quindi i tre strati che costituiscono un individuo sono: le parti estese, esteriori le une alle altre; il rapporto caratteristico che le connette e le assegna inscindibilmente ad un dato individuo; e l'essenza come grado, "*gradus*" o "*modus*", ossia l'essenza singolare che si esprime in questi rapporti.

Ora, è strano, ma più procediamo nella lettura, più ci risulta evidente che tra alcuni temi affrontati da Spinoza esiste un legame profondo, che essi vengono sviluppati in parallelo. Curioso! Spinoza, in verità, non lo dichiara in modo esplicito, ma d'altra parte non ha neanche bisogno di farlo. Quali sono questi temi? Le tre dimensioni dell'individualità e i cosiddetti tre generi di conoscenza. Se ve li ricordate, il legame che li unisce vi risulterà immediatamente evidente. La sua esistenza motiva tutte le considerazioni che faremo di qui in avanti.

Capite? Non c'è bisogno di dirlo esplicitamente. Vi è chiaro il perché? Vi prego di fare molta attenzione a questa cosa perché vi è contenuta un'importante lezione di metodo, una regola molto importante, che va tenuta sempre presente quando si affronta lo studio di una filosofia, qualunque essa sia.

Spinoza non dice: "Prendete nota: queste questioni sono strettamente connesse". Non sta a lui farlo. Lo ripeto: una regola metodologica fondamentale. In filosofia non si fanno due cose alla volta. Non si può dire una cosa e nello stesso tempo spiegarla. Per questo la filosofia diviene spesso molto complicata. Bene. Non è Spinoza che deve spiegarci ciò che ha detto Spinoza. Spinoza ha di

meglio da fare, deve *esporci* le sue tesi. Se ce le spiegasse pure, andrebbe bene, per carità, ma poi? Rimarremmo fermi lì, senza andare più avanti. Non potrebbe più darci nuove scoperte. Infatti, spiegare le teorie non è evidentemente la stessa cosa di elaborarne di nuove. Spiegando le teorie non si fanno progressi. Per questo motivo chi fa storia della filosofia dovrebbe mantenere un profilo *estremamente* modesto. Non deve essere Spinoza ad esortarci: "State attenti! Non vedete che c'è una corrispondenza tra generi di conoscenza e strati costitutivi dell'individuo?" Non spetta a lui farlo, ma a noi. Noi, con modestia, dobbiamo prendere sulle nostre spalle questo compito.

In che senso si corrispondono strati e generi di conoscenza? Se ricordate, abbiamo detto che il primo genere di conoscenza è costituito da idee inadeguate, o, meglio, da affezioni passive ed affetti-passioni prodotti da idee inadeguate. È l'universo dei segni, ossia delle idee confuse ed inadeguate, delle passioni ed affetti passivi. Ricordate? Ne abbiamo parlato nelle ultime lezioni. Perché gli uomini, da che esistono, sono votati ad avere idee inadeguate e a vivere sotto il dominio delle passioni? Perché gli uomini sono soggetti a questa condanna? Anzi, perché sono condannati a *non avere altro* che idee inadeguate ed affetti passivi, passioni? Da che dipenderà la triste situazione che ci tocca subire?

È evidente. Farò solo un accenno, vi darò solo qualche spunto di riflessione, senza scendere troppo nei dettagli.

Gli uomini sono costituiti da parti estese. Essendo fatti di parti estese, sono condannati ad avere idee inadeguate. Perché? In che consiste, come è fatto il dominio delle parti estese? Le parti estese sono estrinseche le une alle altre, e si estendono all'infinito connettendosi, accoppiandosi tra loro. Per questo i corpi semplicissimi, le parti terminali, non possono avere alcuna interiorità. Le parti estese ricevono sempre la loro determinazione dall'esterno, cioè tramite scontri, urti esterni, cozzi provocati da altre particelle. Ma perché si diano degli urti occorre che le particelle si incontrino. E come fanno a fare questo? Ovviamente, cambiando costantemente rapporti. Abbiamo già detto che un determinato individuo è sempre composto da un'infinità di parti estese connesse all'interno di un rapporto caratteristico, ma che può anche esserne improvvisamente privato. Le parti estese possono abbandonare il suo corpo per comporre nuovi rapporti: con l'arsenico, con la zanzara che lo punge, con... con qualsiasi cosa. Parti estese di combinazioni diverse

dalla nostra sono continuamente integrate nei nostri rapporti costitutivi. Avete presente quando mangiamo? Quando mangiamo ci appropriamo delle parti estese di altri corpi, ossia di altri rapporti caratteristici. Che significa questo “far proprio”? “Appropriarsi” vuol dire: fare in modo che delle parti estrinseche abbandonino i rapporti cui erano legate, per andare a comporsi con altri rapporti. In questo caso, i nostri. Cioè: mangiando la bistecca componiamo la nostra carne. Oddio, mangiare la carne, che orrore! È un omicidio! Ma, insomma, in qualche modo tocca pure campare! [*risa*] Questo processo non ha mai fine, si riproduce all’infinito: urti, realizzazione di composizioni, ossia appropriazione di parti estrinseche, e integrazione, trasformazione di queste parti estrinseche in nuovi rapporti costitutivi. Ecco in cosa consiste il dominio delle idee inadeguate, delle percezioni confuse, degli affetti passivi: in un regime di variazione continua. Gli infiniti insiemi di parti esteriori non cessano mai di variare, allo stesso modo, le parti esteriori che li compongono non cessano mai di reagire le une sulle altre.

Conseguenza ne è che gli uomini possono avere nozione di se stessi solo in relazione alle cose esteriori, alla percezione delle cose esteriori. Essendo composti da un insieme infinito di parti estrinseche, la conoscenza di noi stessi dipenderà dalla percezione di noi stessi, dalla percezione delle cose esteriori e dalla percezione di noi stessi in relazione alle cose esteriori.

Tutto questo costituisce il mondo dei segni.

Si dice: questa cosa è buona, quella è cattiva. Che significato hanno questi segni particolari: “buono” e “cattivo”? Questi segni hanno senso solo nel campo delle idee inadeguate. Vogliono dire, molto semplicemente: “Bene! Ho incontrato delle parti che stanno bene con le mie!”. Oppure, nel caso delle cose cattive: “Mannaggia! Ho beccato delle parti che non fanno per niente al caso mio!”. Nel primo caso le parti esterne convengono con i nostri rapporti costitutivi, nel secondo caso, no.

Avete capito? Ecco il primo momento del legame tra strati dell’individuo e generi di conoscenza: il dominio delle parti estrinseche corrisponde al primo genere di conoscenza. Essendo gli uomini composti da un’infinità di parti estrinseche, hanno percezioni inadeguate. Il primo genere di conoscenza corrisponde dunque al primo strato costitutivo dell’individualità.

Possiamo dunque intuire il vero problema di Spinoza, quello che lo ha spinto a distinguere generi di conoscenza diversi: come è

possibile uscire da questo mondo confuso, da questo mondo di idee inadeguate, dal dominio del primo genere di conoscenza, se gli uomini vi sono costitutivamente condannati? Risposta di Spinoza: perché esiste un secondo genere di conoscenza. Come si definisce? Cosa stupefacente, nell'*Etica* la conoscenza di secondo genere corrisponde alla conoscenza di una norma, specificamente quella che contiene il criterio di composizione e decomposizione dei vari, determinati, rapporti. Evidentemente, il secondo genere di conoscenza corrisponde al secondo strato che costituisce l'individuo.

Per capire la differenza tra primo e secondo genere, ripensiamo alla natura delle parti estrinseche. Siamo nel primo genere di conoscenza. Le parti estrinseche non saranno solamente estrinseche le une rispetto alle altre, ma saranno radicalmente estrinseche, estrinseche in sé e per sé. Ma allora, che viene a significare: "appropriarsi di parti estrinseche"? In realtà, abbiamo già risposto mille volte. Per Spinoza significa esattamente questo: integrare delle parti estese in un rapporto determinato mediante l'azione di una *causa esterna*. Per rapporto determinato si deve intendere quello che definisce un individuo, ad esempio una persona come voi e me. Ci torna di nuovo utile un tema che abbiamo affrontato poco tempo fa: cosa significa 'morire'? 'Morire' significa una sola ed unica cosa: una causa esterna spinge le parti che mi appartengono ad abbandonare il rapporto che mi costituisce per abbracciarne un altro. Il primo genere è dunque una semplice conoscenza di effetti, nel senso specifico di effetti di relazione, effetti d'azione e d'interazione tra parti estrinseche – sì, non potrei definirlo meglio di così. Chiaro? Il primo genere di conoscenza si limita a conoscere gli effetti che si producono quando le parti estrinseche entrano in relazione tra loro, gli effetti causati dagli urti che si verificano al loro incontro. Ad esempio, la percezione della natura esterna è l'effetto degli *urti* che avvengono tra le parti esteriori che compongono i sensi di un uomo e quelle appartenenti ad altri corpi a lui esterni.

Invece, il secondo genere è tutt'altra cosa. È la conoscenza della specifica norma che regola la composizione di ciascun rapporto, che si tratti del mio o di quello di un altro individuo. Non si tratta più di apprendere semplici effetti di relazione, ma di conoscere una norma di composizione, ossia la *specifica maniera* in cui i rapporti caratteristici di un corpo qualunque si compongono o si decompongono. La conoscenza di secondo genere è perciò una cono-

scenza adeguata, al contrario di quella di primo genere, che si accontenta semplicemente di collezionare effetti. La conoscenza di secondo genere si eleva dunque alla comprensione delle cause. Infatti, può essere definita come la *ragion d'essere* di una composizione. La norma di composizione è il criterio che specifica il rapporto costitutivo di un corpo. Per questo, è l'unica ed esclusiva *ragione* che spinge un insieme infinito di parti estese ad entrare a far parte di un determinato corpo. Viceversa, un corpo fa sue delle parti esteriori sulla scorta della norma di composizione che lo costituisce. Grazie ad essa è possibile distinguere gli individui l'uno dall'altro.

Ma allora il secondo genere di conoscenza non è per niente una conoscenza astratta. Trattatelo alla stregua di un prodotto d'astrazione, e farete a pezzi l'intero l'impianto concettuale di Spinoza! Molti commentatori di Spinoza hanno fatto un errore marchiano dicendo: "Ma sì! Per conoscenza di secondo genere Spinoza non intendeva altro che la matematica e la geometria". E invece no, proprio per niente, la matematica e la geometria non c'entrano nulla. La matematica e la geometria sono una *regione* del secondo genere di conoscenza. Certamente anch'esse definiscono norme di relazione relative a parti estrinseche, ma nello specifico significato di realizzare sistemi di relazioni proporzionali, da cui è possibile trarre una particolare conoscenza dei rapporti relativi alle suddette parti. In questi termini costituiscono una regione del secondo genere di conoscenza. Pensate al teorema di Euclide, ad esempio. La matematica e la geometria non producono nient'altro che sistemi di relazioni proporzionali. Come tali, fanno effettivamente parte del secondo genere, ma ne sono solo una componente, una specifica regione. Pensare che il secondo genere sia riducibile escusivamente ad una conoscenza di tipo matematico, è una bestialità abominabile. Spinoza diverrebbe del tutto astratto. Non si basa la propria vita sulla matematica: invece, in Spinoza si tratta sempre di questioni vitali. Per questo non bisogna assolutamente esagerare il ruolo della matematica e della geometria. Guardate, voglio farvi un esempio che a mio parere è infinitamente più vicino al pensiero di Spinoza di quanto possano essere la geometria e la matematica, per non parlare della teoria euclidea delle proporzioni: il secondo genere di conoscenza, ossia la conoscenza adeguata, può essere paragonato al saper nuotare: "Saper nuotare"! Nessuno può mettere in dubbio che non sia una conquista vitale. Assolutamente fonda-

mentale. Capite? Significa conquistare un nuovo elemento. Non è roba da nulla. "Saper nuotare", "saper volare". Formidabile! Che significa? Evidentemente non saper nuotare significa andare a picco! Ossia, essere del tutto in balia delle onde. L'onda è composta da infiniti insiemi di molecole d'acqua. L'onda esiste perché dei corpi semplicissimi, chiamati "molecole", sono connessi in un rapporto determinato: l'onda, appunto. In effetti, volendo dire le cose come stanno, le molecole d'acqua non sono in realtà corpi semplicissimi in senso proprio. I veri corpi semplicissimi sarebbero altri, ma diamolo per buono. Le molecole d'acqua dell'onda fanno parte del corpo liquido più esteso all'interno del quale l'onda esiste, l'oceano, lo stagno ecc. Che facciamo se non sappiamo nuotare? Sguazziamo cercando disperatamente di stare a galla! Esistere nel primo genere di conoscenza significa appunto questo: "sguazzare tra i flutti delle variazioni cercando di stare a galla". Ma che significa 'stare a galla'? Esattamente "stare a galla", semplice. Lo dice la parola stessa. Vedete come quest'espressione rende bene l'idea di essere in balia delle variazioni, dei flussi di rapporti estrinseci? C'è mare mosso, le onde mi tirano sotto, mi trascinano via. L'effetto delle cose esteriori su di noi è esattamente lo stesso. I loro urti ci sballottano a destra e a manca. Nel primo genere di conoscenza, non abbiamo alcun controllo sui rapporti. Il flusso interminabile delle composizioni e delle decomposizioni ci travolge. Non conoscendone le cause, ne subiamo solo gli effetti: le infinite parti che mi compongono sono travolte dall'urto delle onde, le infinite parti dell'onda continuano a investirele ed a sbatacchiarle senza tregua. Non posso fare altro che subirne passivamente gli effetti. Ossia? Quali sono questi effetti? Sono due, e due solamente: la gioia e la tristezza. Se giocare con le onde è bello e piacevole, mi diverto e provo un sentimento di gioia. Se l'onda mi tira sotto e mi fa bere, ho paura e sono triste. In entrambi i casi restiamo passivi, in balia delle passioni. "Mamma! L'onda mi ha fatto bere!", chiaro? "Mamma! L'onda mi ha fatto bere!", restando in balia del primo genere di conoscenza non la smetteremo mai di frignare in questo modo. Non la smetteremo mai di lamentarci in continuazione: "Lo spigolo è duro! Accidenti come mi sono fatto male!". Oppure: "Quello mi ha dato fastidio!". Esattamente uguale. Non cambia nulla se lo spigolo è un ente inanimato. Spinoza è molto più malizioso di quanto si possa immaginare. Mica c'è per forza bisogno di un ente animato per provocare una passione: "Lo spigolo è duro.

Mi sono fatto male!" vale quanto: "Pietro mi ha dato un pugno!". Tutte passioni: gli unici affetti possibili nel dominio del primo genere di conoscenza. "Pietro mi ha dato fastidio!", "La pietra mi ha colpito! Che male!", "L'onda mi ha fatto bere!". In verità, tutte le passioni ci rendono un po' ridicoli. Mi seguite? Bene.

Invece, pensiamo al significato di "saper nuotare". Saper nuotare non è una conoscenza matematica o fisica, una conoscenza scientifica del movimento dell'onda. È un "saper fare", un "saper fare" incredibile. Per nuotare bene, occorre sentire il ritmo dell'acqua. Infatti, "ritmo" nel nuoto significa precisamente: saper comporre il corpo con l'acqua. Ossia, essere in grado di unire i loro rapporti costitutivi in un nuovo rapporto. Niente accade più accidentalmente, niente è più lasciato al caso. Ciò che accade tra le parti solide del corpo e quelle umide dell'acqua è frutto di una conoscenza. Conoscendo il rapporto costitutivo del corpo e quello dell'acqua posso comporli in un nuovo rapporto: il nuoto. Questo è "saper nuotare". L'abilità del nuotatore consiste proprio nel riuscire a integrare al massimo il corpo con l'acqua. Trovare il giusto assetto in acqua, respirare nel modo giusto. Evitare un'onda che si avvicina, oppure sfruttarne la forza. È un'arte: l'arte di comporre rapporti.

Faccio esempi non matematici proprio perché la matematica e la geometria non esauriscono *in toto* il secondo genere di conoscenza. Ne rappresentano solo uno specifico settore. La matematica e la geometria rappresentano una formalizzazione teorica del secondo genere di conoscenza, o meglio, degli elementi che ne fanno parte. Ma questo non significa che il secondo genere di conoscenza sia di per sé costituito da espressioni matematiche, o che ne abbia la forma.

Stessa cosa nel caso dell'amore. Mare mosso o amore è uguale! Stessa cosa! In una relazione d'amore preda del primo genere di conoscenza i protagonisti sono perpetuamente in balia delle passioni. Gli incessanti mutamenti delle parti estrinseche ne sconvolgono continuamente i rapporti, e quindi il loro amore è sempre in balia degli eventi. In un amore profondo, qualsiasi cosa si intenda con questo, in un amore del tipo "signora delle camelie" – che bello! [*risa*] –, ci sarà invece composizione di rapporti. No, pessimo esempio, una cosa tipo "signora delle camelie" in realtà va messa nel primo genere di conoscenza. In ogni caso, un amore basato sulla conoscenza di secondo genere è caratterizzato da una reciproca

composizione di rapporti. I corpi degli innamorati non sono più sottoposti all'azione delle idee inadeguate. Gli effetti degli urti delle parti estrinseche, dei corpi esteriori, non sono più subiti passivamente.

Viene dunque raggiunto un dominio molto diverso: quello della composizione di rapporti, il dominio in cui si effettua la conoscenza delle norme di composizione e delle loro cause. Un dominio di livello molto più alto di quello del primo genere. L'insieme infinito di rapporti di un corpo si integra con l'insieme infinito che appartiene ad un altro corpo. Il corpo, e quindi anche l'anima, il corpo e l'anima allacciano un rapporto con altri corpi. Ma tale composizione questa volta è intrinseca. Come ce ne accorgiamo? Dalla fluidità della relazione, dal suo ritmo. E dalla strana felicità che sembra circolare ovunque. Ecco, questo è il secondo genere di conoscenza.

E il terzo genere di conoscenza? Perché c'è un "terzo genere di conoscenza"? Perché le essenze sono cosa diversa dai rapporti. Così dice Spinoza. Il terzo genere, o scienza intuitiva, va al di là della composizione e decomposizione di rapporti. È la conoscenza delle essenze. Va oltre i rapporti, nel senso che riguarda le essenze che si esprimono in essi, quelle essenze che a loro volta ne determinano l'effettuazione. Le essenze si esprimono componendo i rapporti costitutivi dei corpi. Ogni composizione di rapporti effettua un'essenza. Un corpo si costituisce sulla base di un determinato rapporto, ossia facendo riferimento ad un'essenza. Cos'è l'essenza? È un gradiente di potenza. La conoscenza di terzo genere è la cognizione del grado di potenza posseduto da tutte le essenze, la propria come quella degli altri. È una conoscenza di essenze singolari. Il secondo, e a maggior ragione il terzo genere di conoscenza, sono generi di conoscenza adeguati.

Vedete com'è evidente la corrispondenza tra generi di conoscenza e strati che costituiscono un individuo? Ciò significa che i generi di conoscenza non sono semplicemente categorie conoscitive, ma modi di esistenza. Sono maniere di vivere. Il difficile, però, è proprio spiegare in cosa consistano e come funzionino. Eccoci dunque di fronte ad un nuovo, terzo, problema. Infatti, ogni individuo è costituito ad un tempo da tutti e tre gli strati costitutivi. Ogni individuo li possiede tutti e tre allo stesso tempo, ma questo, stranamente, non significa andare automaticamente oltre la conoscenza di primo genere. Molti individui rimangono prigionieri del

primo genere di conoscenza. Cosa significa questo? Vuol forse dire che mentre i tre diversi livelli di esistenza sono immediatamente nostri, questo non vale per i corrispettivi livelli di conoscenza? Così, mentre voi, me, tutti, ogni individuo parteciperebbe da subito ai tre strati costitutivi, vivendo nello stesso tempo i relativi livelli di perfezione, questo non accadrebbe per i generi di conoscenza loro correlati? E come è possibile? Perché? Perché degli individui non riescono ad elevarsi al secondo o al terzo genere di conoscenza... [*fine del nastro*]... Ad una conoscenza della loro essenza singolare o delle essenze singolari degli altri corpi? Come spiegarlo? Perché passare da un livello di conoscenza ad un altro non va da sé. Non è per niente automatico. Siamo tutti fatti dei tre strati costitutivi l'individualità, ma, attenzione, questo non significa necessariamente risalire la scala dei generi di conoscenza. È possibile anche non poter andare mai oltre il primo. Come si spiega?

Cerchiamo di affrontare la questione partendo da un altro punto di vista. Come avvengono i conflitti? Come accade, ad esempio, che si arriva a odiare qualcuno, che si arriva al punto di odiare una persona? Cos'è l'odio? Certo, è un conflitto tra modi, tra individui. Ma cos'è? Come si spiega? Spinoza ce lo dice in un brano della parte IV dell'*Etica*. L'assioma iniziale della IV parte sembra metterci in difficoltà. Almeno in apparenza. Spinoza non spiega granché. L'assioma recita: "In natura non esiste alcuna cosa singolare della quale non ne esista un'altra più potente e più forte". Fin qui, nessun problema. Le cose sembrano funzionare. Non può esistere una potenza assoluta *all'interno* della natura. L'unica potenza assoluta è la natura infinita nella sua interezza. Nella natura infinita ci sono infiniti modi. Questo significa che in essa non può trovarsi un modo che sia di potenza assolutamente superiore agli altri, ma che per ogni modo ne esiste sempre un altro con un grado di potenza superiore. Una data cosa è sempre caratterizzata da un gradiente specifico, determinato e limitato di potenza. Quindi, come abbiamo già detto, nella natura infinita esistono infiniti gradi di potenza. L'unica potenza assoluta è la natura infinita nella sua interezza. La natura infinita è quindi il grado di potenza superiore alla cosa con il grado più elevato di potenza immaginabile. In questo senso l'infinito in Spinoza è sempre effettuato, è sempre in atto.

Fino a questo punto l'assioma non ci dà nessun problema. Ma poi Spinoza aggiunge: "Ma, qualunque sia data, se ne dà un'altra più potente dalla quale quella può essere distrutta". Adesso le cose

si ingarbugliano! La seconda frase apporta una precisazione che ci spiazza. La prima frase in sostanza dice: una cosa si definisce per la sua potenza. Dato un certo grado di potenza (ossia un'essenza, dal momento che il grado di potenza è in realtà l'essenza di una cosa), ce n'è sempre uno superiore. D'accordo. Fin qui si capisce. Seconda frase. Spinoza aggiunge – fate attenzione! –: una cosa può sempre essere distrutta da una più potente. È un guaio! Perché? Ad un tratto, ci troviamo a pensare: “Ma allora non c'ho capito niente! Ma che significa questa roba?” Lo si pensa davvero! Non se ne può fare a meno! Spinoza ha tutta l'aria di dirci che un'essenza può essere distrutta. Ma allora, se le essenze possono essere distrutte, che fine fa il terzo genere di conoscenza? E il secondo? Perché? Che significa ‘distruggere’? È un effetto, l'effetto di un'essenza su un'altra. Ma, allora, siamo di nuovo ributtati in balia degli effetti? Ci ritroviamo daccapo nel primo genere di conoscenza? Se un'essenza può essere distrutta da un'essenza più potente, da un'essenza con un grado di potenza superiore, è la fine, tutto l'impianto costruito da Spinoza crolla. Non sarà mai possibile nessuna conoscenza adeguata delle essenze. E da cosa potremo mai ricavarla, se le essenze sono soggette a distruzione? Dove la potremo pescare, se anche i rapporti tra essenze sono soggetti alla distruzione?

Ecco! Sono contento, avete capito subito tutti. Infatti, la spiegazione la troviamo più avanti. *Molto* più avanti. Si fa attendere un po'... In fondo è normale nei libri di filosofia. Per questo occorre avere tanta pazienza per leggerli. Molto più avanti, nella Quinta parte, troviamo la proposizione 37. La proposizione 37 presenta, subito dopo l'enunciato e la dimostrazione, una proposizione a parte, un cosiddetto “scolio”. Questo scolio dice: “L'assioma della Quarta Parte – intuìte quello che ci sta per dire? – riguarda le cose singolari, in quanto si considerano in relazione a un certo tempo e luogo, cosa della quale credo che nessuno dubiti”. Buffo: anche se è “cosa della quale credo che nessuno dubiti”, ha aspettato veramente un sacco prima di dircelo! Se lo avesse detto subito, all'inizio della IV parte, ci avrebbe risparmiato un bel po' di fatiche. Fatti suoi. Ma perché ha aspettato così tanto? Perché sentiva che solo ora c'era bisogno di una spiegazione, in questo preciso punto dell'*Etica*. Perché dunque questa precisazione? È come se Spinoza dicesse: “Attenzione! L'Assioma che postula la distruzione delle essenze, il possibile conflitto tra essenze, il fatto che un'essenza possa opporsi ad un'altra fino a distruggerla, ha senso solo in riferi-

mento ad un certo tempo e luogo". Poi, stop, non aggiunge altro. Che significa: "considerare le cose in relazione ad un certo tempo e luogo"? Significa pensarle in riferimento alla loro esistenza attuale. Ma che significa: "pensare in riferimento all'esistenza"? Pensare le cose in quanto esistenti, ossia in quanto effettuate nell'esistenza. E "effettuato nell'esistenza", a sua volta, che vuol dire? Lo abbiamo già visto, se ricordate. Un'essenza si effettua nell'esistenza quando, grazie ad una causa esterna, si appropria di un insieme infinito di parti estese. Io ho un'essenza, io, proprio io, Pietro o Paolo: tutti abbiamo un'essenza. Un individuo giunge ad esistere solo quando, grazie all'intervento di una causa esterna, un insieme infinito di parti estese si integrano in uno specifico rapporto, il suo: in altri termini, il suo rapporto costitutivo. Perciò, un individuo esiste solo quando delle parti estese vengono a far parte del suo rapporto costitutivo. Quando il suo rapporto compie delle composizioni. Questo significa nascere. Si viene al mondo quando una causa esterna, ossia un rapporto determinato, spinge degli insiemi infiniti di parti ad integrarsi, e questo rapporto, che costituisce la norma cui si riferiscono le parti che si uniscono, è specifico: è il mio, il tuo, quello che caratterizza ognuno di noi. Da quel momento, un individuo ha un tempo ed un luogo, è posto in relazione ad un tempo ed ad un luogo determinati. Cosa significa: "tempo" e "luogo"? Questa cosa accade *qui*, qui ed ora. Che significa? Significa che quell'individuo è sottoposto al regime delle parti estese. Una causa esterna spinge le parti estese ad entrare in un rapporto determinato, ma per quanto tempo? Fin quando un'altra causa esterna non le spingerà verso un altro rapporto. In questo senso le parti estese, l'insieme infinito di parti estese, esistono sempre in un determinato tempo e in un determinato luogo. Da quel momento, entrano a far parte di un altro corpo e non appartengono più all'individuo precedente. Ecco cosa significa: "avere un certo tempo e luogo", o, "durare un lasso di tempo determinato". Vale a dire, durare quanto tocca di durare. Cioè? E perché questa cosa è così importante?

Due individui possono confliggere solo esistendo qui ed ora. È essenziale. Solo così può aver luogo un conflitto. Non c'entrano la bontà o la cattiveria, si tratta esclusivamente di una questione di possibilità logica. Perché mi scontro con un altro individuo? Per che cosa confliggo con lui? Per le parti estese. La posta in gioco, e il teatro del conflitto, sono sempre le parti estese. Per forza! E per che cos'altro potrebbero mai scontrarsi gli uomini?

Cosa decide un conflitto? A quale rapporto appartiene un insieme infinito di parti estese. Prendiamo ad esempio una situazione disperata: non mangio da giorni, devo mangiare qualcosa, altrimenti morirò di fame. L'unico modo che ho per poter mangiare è contendere a un cane il suo pappone. Che desolazione! Che spettacolo orribile! Ma di che si tratta, in realtà? Che succede in una scena simile, in realtà? Questa situazione ha tre protagonisti: il cibo, il cane e me. Mordo il cane per fregargli [*risa*] il cibo... Il cane per tutta risposta cerca di azzannarmi. Che succede? Che significa tutto questo? Abbiamo l'insieme infinito di parti estese che fa parte del rapporto "ciccia"; uno che fa parte del rapporto "cane" e infine il mio. Io mi azzuffo con il cane. Ci scontriamo ferocemente. Perché? Perché io ho bisogno di prendere le parti estese della ciccia ed assimilarle, assumerle, integrarle all'interno del mio rapporto costitutivo. Ossia, non fargli effettuare più il rapporto "ciccia", ma il mio, o uno degli specifici rapporti da cui sono costituito. Ma anche il cane ha bisogno della stessa cosa... E allora dobbiamo combattere. Io lo mordo, cerco di cacciarlo per prendergli la carne. Ma lui reagisce e mi morde a sua volta, e così via, senza fine. Ecco cosa va inteso per: "regime dei conflitti". I conflitti nascono perché gli individui hanno bisogno di parti estese e cercano con tutte le loro forze di appropriarsene. Tutti, nessuno escluso. Che significa dunque: "appropriarsi di parti estese"? Prendere le parti estese di un altro. Ecco allora spiegato il significato di "essere distrutto": un individuo più forte si appropria delle parti estese di un altro e le integra nel suo rapporto costitutivo. Finché esistono, gli individui esistono nel rischio. Bene. La morte non è altro che questo rischio. Cos'è la morte? Per Spinoza, un fatto necessario, ossia inevitabile: prima o poi le nostre parti estese devono cessare di appartenerci per passare ad un altro corpo. È una cosa inevitabile in virtù della legge che definisce l'esistenza: è sempre possibile incontrare un'essenza più forte ed essere distrutti. Un'essenza è sempre esposta al rischio di incappare in una più forte ed essere distrutta... Ma cosa succede in questo caso, propriamente parlando? Cosa significa "distruggere"? A rigore, privare un individuo delle sue parti estese, far sì che non ne posseda più alcuna. D'accordo. Ma ora dico, correggetemi se sbaglio – e sicuramente mi sbaglio –, supponete che io sia morto. Ecco, sono morto! Che significa – le cose sembrano prendere un aspetto un po' astratto, ma fate lo sforzo di seguirmi! Vi dirò subito perché non lo sono per niente. Però, dovete fare lo

sforzo di capire! – che significa “morire” per Spinoza? Se ne avrete compreso il pensiero, ed accettato le premesse, queste non vi sembreranno vuote astrazioni. Anzi, ne percepirete ancora più il valore: il pensiero di Spinoza è realmente un modo di vivere. Come abbiamo già detto, “morire” significa: niente più parti estese, niente insieme infiniti di parti. Un individuo muore quando è privato di tutte le sue parti estese. I suoi rapporti caratteristici non possono più essere effettuati nell’esistenza. Ecco cosa significa, a rigore, “morire”. Questo e nient’altro. Eppure, secondo Spinoza c’è qualcosa che la morte non riuscirà mai ad annullare: l’eterna verità dei rapporti. Un rapporto costitutivo non è più effettuato nell’esistenza, certamente. Ma, come abbiamo già analizzato e verificato, per Spinoza i rapporti sono assolutamente indipendenti dai loro termini. “Effettuare un rapporto” perciò significa: per sussistere nell’esistenza, un rapporto determinato deve raccogliere delle parti estese, dei termini particolari. Così, un determinato rapporto viene effettuato dai suoi termini, ma solo al livello dell’esistenza attuale. La morte colpisce le parti estrinseche, la verità eterna del rapporto rimane. Il rapporto in quanto rapporto ha una verità eterna indipendente dai suoi termini parziali. Non è più effettuato, ma in sé e per sé, come rapporto, è sempre in atto. Un rapporto non è una entità virtuale, ha sempre una realtà attuale, anche se non è effettuato nell’esistenza. E dunque, a maggior ragione, anche l’essenza mantiene la sua realtà attuale. Infatti, l’essenza non è assolutamente una parte estesa, ma una parte intensiva: un gradiente di potenza. Allora, nessun elemento estrinseco effettua più, nell’estensione, questo gradiente di potenza, questo gradiente di intensità – vi ricordate quello che abbiamo detto l’ultima volta? –. Nel regime dell’esistenza alle parti intensive non corrisponde più alcuna parte estesa. Eppure, la realtà delle parti intensive, in quanto intensive, sussiste ancora. Il puro rapporto e la pura essenza sono eterni. Ci troviamo dunque di fronte a ben due entità eterne, diverse ma correlate: il rapporto costitutivo, che caratterizza gli individui, e l’essenza, l’essenza singolare che li costituisce, anch’essa eterna e non soggetta alla morte. A questo livello, come riporta un testo della Quinta parte che andrò subito a leggervi, non si dà luogo ad alcun conflitto. Perché? Perché a questo livello tutti i rapporti si compongono all’infinito. Non essendoci parti estese, tutti i rapporti possono essere contemporaneamente realizzati, in relazione alla specifica norma cui ciascuno si riferisce.

Ma anche le essenze convengono le une con le altre: ogni essenza, puro grado di intensità, conviene con *tutte* le altre. Quindi, la loro distruzione diviene impossibile. Per Spinoza, pensare che un gradiente di potenza, un grado di intensità, possa distruggerne un altro è dunque del tutto privo di senso. Solo e solamente le parti estese, il cui possesso è sempre necessariamente provvisorio, possono essere distrutte. Questo è iscritto nel loro statuto specifico.

Ma allora, a questo punto, cosa significherà: “sperimentare di essere eterno”? Non ho detto: “conosco”, “sono consapevole”, o “ho cognizione” di essere “immortale”. C’è una differenza enorme tra “immortalità” ed “eternità”, e desidero che la sentiate tutta: “essere immortali” significa vivere indefinitamente, secondo la definizione che ne dà ad esempio la teologia; mentre: “fare l’esperienza di essere eterni” è un’altra cosa. Spinoza nella Quinta parte dell’*Etica* critica duramente tutte le concezioni che postulano l’immortalità. Dice: “No! Ma come si fa a dire ‘Tutti sono immortali’. Invece si deve dire che tutti sono eterni!”. Non è per niente la stessa cosa. Perché? Che significa “fare esperienza dell’eternità”? Come ce la descrive Spinoza? Secondo me, la parola va presa in senso forte. Non si tratta di provare genericamente qualcosa, ma di sperimentarlo in termini attivi: io, proprio io, *faccio l’esperienza* di essere eterno. Che tipo di esperienza è? Curioso! Notate questa strana coincidenza: molto tempo dopo Spinoza, nella letteratura inglese del XIX secolo, troviamo un’idea molto simile a questa: l’eternità è fare l’esperienza di essere eterni. E, guarda caso, anche lì l’eternità è messa in relazione all’idea di intensità, come se una tale esperienza potesse essere realizzata solo in termini d’intensità. Sono temi frequenti in autori come Lawrence o, in modo minore, Powys. Anche se a loro totale insaputa, mi sembra che nei loro scritti echeggi lo stesso discorso fatto da Spinoza.

Cerco di rendervi il tutto un po’ più concreto. Esistere, implica necessariamente affrontare dei conflitti. L’esistenza è una guerra di tutti contro tutti. Per Spinoza i conflitti non avranno mai fine. Ma non pensa per niente che occorra trascenderli. Sa molto bene che i conflitti caratterizzano il dominio dell’esistenza. Come tali, sono un fatto assolutamente necessario. D’accordo? Ma aggiunte: facciamo un esempio. Prendiamo due casi estremi, un individuo A ed un individuo B. Chiameremo l’individuo A: “Pietro”. Pietro trascorre più o meno la maggior parte della sua vita – vedete come tutto diviene più lineare e concreto? – nel primo genere di

conoscenza, senza andare un passo più in là. È quello che succede alla maggior parte della gente. Infatti, secondo Spinoza, per uscire dal primo genere di conoscenza è necessaria un po' di filosofia. Comunque, prendiamo il caso di un individuo che abbia trascorso *la maggior parte* della sua vita in balia del primo genere di conoscenza.

Perché ho precisato: "la maggior parte" della vita? Infatti – e vi assicuro che bisogna essere molto ottimisti per pensarlo – non è che la gente rimanga proprio sempre sempre intrappolata nel primo genere di conoscenza. Anche questo tizio, una volta, tanto tempo fa, un giorno, una sera, una seppur minima cosa l'avrà pur capita nella sua vita. Magari un giorno, rientrando a casa dal lavoro, avrà avvertito qualcosa, avrà avuto la sensazione che un particolare non quadrava. Tutti, tutti quanti, anche l'ultimo dei miserabili, hanno la possibilità di fare quest'esperienza. Anche l'ultimo dei cretini almeno una volta si sarà chiesto tra sé e sé: "Ma non avrò sbagliato tutto nella vita?". Ecco, farsi questa domanda significa essere già un po' meno schiavi del primo genere di conoscenza. Trasposto in termini spinozisti: quest'uomo ha avuto un barlume di comprensione. Ha avuto cognizione di un rapporto. Ha avuto l'intuizione di qualche cosa di essenziale: ha intravisto la norma che regola un rapporto. Statene certi: pochissima gente è totalmente idiota. Possiamo tranquillamente 'allargarci' e dirlo a chiare lettere. Tutti possono raggiungere un barlume di conoscenza. Tutti arrivano prima o poi ad avere delle idee, anche se ristrette, non importa. Ad esempio, un tizio potrà avere uno straordinario rapporto con gli animali. Questo non gli impedirà di essere un deficiente, ma possiederà una profonda comprensione degli animali, li *capirà*... Oppure, un altro avrà un rapporto speciale con la natura: questo imbecille, questo mascalzone, almeno quando parla degli alberi si sente che qualche numero ce l'ha pure lui, che qualcosa la capisce! Ecco come passiamo la nostra vita. Le nostre esperienze sono così: "Ecco, qui vado bene!". Anche il peggior cretino prima o poi sarà in grado di tirare fuori un pensiero serio, che sia anche uno solo. Anche da lui alla fin fine uscirà fuori qualcosa di buono. Nessuno nasce condannato "vita natural durante" al primo genere di conoscenza. Seppur minima, una speranza di uscirne c'è sempre. Questo è molto importante... [*fine della cassetta*]... In ognuno può accendersi la luce della comprensione: "Ma guarda! Era meno coglione di quello che credevo!". Basta trovare il verso. Certo, non sempre si ha la pa-

zienza di aspettare. Anche perché è facile smarrirsi di nuovo. Ma anche nel peggior sbirro, non so, anche nel peggior non so neanche io cosa, c'è qualcosa che funziona, da qualche parte. Sicuramente.

Spinoza non fa appello all'esercito della salvezza. Non vuole redimere il mondo. Assolutamente no. Vuole dire un'altra cosa: nella vita le cose si complicano sempre, perché l'esistenza di tutti è una questione di proporzioni. In che senso, "questione di proporzioni"? Tutti siamo composti da parti estese. Vivere, implica necessariamente avere parti estese e lottare per conservarne il possesso. E se non volessimo più farlo? Che significherebbe? E se ci rifiutassimo di perseguire le composizioni utili alla vita? Che succederebbe? Che conseguenze comporterebbe rifiutarsi di lottare per vivere? "Rifiutare di lottare per la sopravvivenza", ossia non mangiare altro che erba, andare ad abitare in una grotta e così via. Cioè, più o meno, fare, come si dice, l'"asceta". A Spinoza non interessava proprio fare l'asceta. Gli sembrava una soluzione bieca. E molto, molto losca. Molto, molto miope. Non a caso dichiarò con decisione che gli asceti, secondo lui, erano gente profondamente malvagia, che in realtà nutriva un odio implacabile verso il mondo, la natura, verso tutte le cose. Spinoza la pensa esattamente all'opposto. Ma – fate attenzione! – allo stesso tempo afferma che l'esistenza di tutti è questione di proporzioni. "Proporzione" tra cosa? Naturalmente tra i tre strati che costituiscono un individuo: le parti estese, i rapporti e l'essenza. Sarete certamente d'accordo: la proporzione non può riguardare nient'altro che questo. Si può esprimere quest'idea anche in un'altra maniera: un individuo possiede in egual misura parti estese e idee inadeguate. Quindi, quante più idee inadeguate possiede, tante più passioni prova. Non a caso le passioni sono causate dalle idee inadeguate. Ma un individuo può anche arrivare a possedere nozioni comuni e idee adeguate, se riesce a raggiungere la conoscenza dei suoi rapporti costitutivi. L'essenza, essendo intensità pura, un puro gradiente di potenza, è anch'essa un'idea adeguata che l'individuo può acquisire. Spinoza dice: nella vostra vita, che proporzione c'è tra idee inadeguate e passioni (che vanno sempre insieme), e idee adeguate ed affetti attivi? Controllate, potete farvene un'idea da soli, anche se vaga! Ricordate? Quindi, la proporzione si istituisce tra la quantità di idee inadeguate – termino rapidamente e poi mi dite se avete capito – e passioni, relative al primo strato costitutivo dell'esistenza (vale a dire le parti estese); e la

quantità di nozioni comuni dei gradi di potenza, che si riferiscono invece ai rapporti costitutivi e all'essenza.

Primo caso. Supponete che nella mia esistenza io abbia – relativamente, è chiaro, non si tratta di abbandonare completamente le nostre parti estese, significherebbe il suicidio, e sappiamo cosa ne pensi Spinoza –, immaginate dunque che durante la mia esistenza io abbia acquisito, *relativamente parlando*, una grande quantità di idee adeguate e affetti attivi. Sono riuscito a staccarmi *quasi* del tutto dalle mie parti estese, e sottolineo di nuovo “quasi”. Spinoza stesso dice che la separazione dalla propria parte estesa non può andare oltre un certo limite. Gli individui avranno sempre delle parti estese e saranno sempre sottoposti alla loro legge.

Secondo caso. Prendete ora un individuo che ha avuto pochissime idee adeguate. Un tizio che ha avuto solo qualche fugace barlume di comprensione. Le parti estese sono prevalenti in lui, formano lo strato prevalente della sua costituzione. Bene.

Ora mettiamo che stiamo per morire entrambi – è tutto molto concreto, vedete? Che succederà? Che differenza ci sarà tra la mia morte e la sua? Certamente “morire” significa per entrambi: il nostro corpo non possiede più parti estese, poiché esse sono migrate verso altri rapporti relativi ad altri corpi. Ma per l'individuo del secondo caso, che ha una porzione di parte estesa proporzionalmente più grande, morire significherà perdere la maggior parte di se stesso. Infatti nella sua vita le passioni e gli affetti inadeguati sono stati relativamente maggioritari: e sono proprio questi ultimi che migrano verso gli altri corpi. Nel mio caso, succede l'esatto contrario.

Curiosa questa applicazione delle proporzioni. Badate che questa è la cosa più importante della Quinta parte dell'*Etica*. Se vi sfugge questo, che tra l'altro è pure detto tra le righe, non ne potrete comprendere l'oggetto ed il senso.

Eravamo dunque al primo caso. Supponete ora di avere avuto una vita in cui idee adeguate ed affetti attivi siano stati la parte proporzionalmente maggioritaria. La parte di voi che morirà sarà allora relativamente piccola, del tutto insignificante rispetto a quella che continuerà a sussistere. Non a caso, Spinoza tira fuori di nuovo l'idea di *fare l'esperienza* di essere eterni. Ma “sperimentare” non deve essere inteso come una tappa di un percorso morale. Si tratta di un vero e proprio esperimento fisico-chimico, di un dosaggio: doso le parti di eternità rispetto a quelle mortali. Che significa questo? Un esperimento si fa qui ed ora. In quali condizioni? Non cer-

to quelle definite dall'idea di immortalità, ossia all'idea che postula la sopravvivenza dell'anima al corpo. Questa problematica non ha più alcuna legittimità. Il problema: "in che senso e in che misura l'anima sopravvive al corpo"?, su cui la filosofia e la teologia si sono interrogate da Platone fino a Descartes, chiaramente con tutte le differenze del caso, decade completamente. La questione dell'immortalità dell'anima è stata tutt'uno con la filosofia da Platone fino a Descartes. Ma ora la sua titolarità decade, e in modo definitivo. L'immortalità dell'anima prevede, per suo intrinseco statuto, un "prima" ed un "dopo": l'anima esiste "prima" e "dopo" la sua incarnazione. Ed è questo fattore temporale che ora diviene problematico. In che senso? Se l'anima è immortale, la sua natura deve essere distinta da quella del corpo, che è mortale. Allo stesso tempo, però, si dice che essa è unita al corpo. Tale unione sussiste per un lasso di tempo limitato, data la mortalità del corpo. Però l'anima, essendo immortale, esiste *prima* e continua ad esistere *dopo* l'incarnazione, cioè continua a sussistere anche dopo la morte del corpo. Dunque, l'anima resta immortale solo "prima" dell'unione con il corpo e "dopo" la sua morte. Questa contraddizione ha tormentato tutti gli autori. In che consiste? Che si dà conoscenza dell'immortalità solo rispetto al tempo, al tempo limitato in cui il corpo mortale vive, è presente in quanto esistente. L'immortalità dell'anima è postulata a partire dal tempo limitato dell'incarnazione, cioè a partire da una temporalità finita, quando invece essa si dà "prima" e "dopo" l'unione con il corpo. Nel *Fedone* Platone si pone esclusivamente questo problema. Questa definizione, grandiosa, di immortalità che abbiamo dato è appunto di Platone. È lui che ne ha creato il concetto: l'anima è immortale perché sussiste "prima" e continua a sussistere "dopo" la sua unione con il corpo. La troviamo appunto nel *Fedone*. Adesso è chiaro cosa vuol dire Spinoza quando oppone "eternità" ad "immortalità". Se si crede all'immortalità dell'anima, allora se ne afferma precisamente l'*immortalità* – tutt'altro discorso è di che genere di conoscenza si tratti qui. Cioè? Si postula che l'anima non muoia con il corpo. Mettiamo per un attimo di essere disposti ad accettare, come vuole Platone, l'esistenza di un fatto del genere. Io so che l'anima è immortale. Ma in che termini? Che forma ha questa immortalità? Come facciamo a raggiungerne la conoscenza? Platone non ne fa parola. Ma continua lo stesso a ribadire di saperlo con certezza. Il problema però rimane sul tappeto. L'immortalità esclude ogni riferimen-

to al tempo, al “prima” ed al “dopo”, e quindi è già una forma di eternità, ma l’unico modo di averne conoscenza, l’unione dell’anima con il corpo, implicherà il ricorso al tempo. Quindi, che forma avrà questa immortalità? Forse Descartes ci è d’aiuto? È lui quello che finalmente può illuminarci su questa questione, che può dirci in che consiste l’immortalità dell’anima? Secondo Descartes, è possibile asserire solo questo: ho l’idea chiara e distinta che l’anima è immortale. E cioè? In che senso? Che forma ha questa immortalità? Purtroppo, anche lui non ce lo sa dire. Secondo Descartes, si può solamente asserire che l’anima non nasce e non muore con il corpo, ossia che l’anima sussiste ‘prima’ e continua a sussistere “dopo” l’unione con il corpo. Sul come e sul perché, su cosa sia quest’immortalità, non si può dire nulla: si può solo averne un’intuizione intellettuale. Non c’è altra via per avere conoscenza dell’immortalità dell’anima. O così, o niente. Non c’è altra soluzione. Molto bene!

Per Spinoza, la questione non si pone assolutamente in questi termini. Il “prima” ed il “dopo” non sono più un problema: nella sostanza tutto si effettua simultaneamente. Ossia: anche se gli uomini sono mortali, possono fare *attualmente* l’esperienza di essere eterni. Eternità e mortalità non sono termini alternativi, sussistono contemporaneamente. Fare l’esperienza di essere eterni significa proprio questo: non c’è nessun “prima” e non ci sarà nessun “dopo”. Vuol dire fare l’esperienza di agire quelle parti che esistono al di là di qualunque dimensione temporale. E quali sono le parti che non sono toccate da alcuna forma temporale? Mi spiego: la parola “parte” ha due sensi assolutamente diversi: le “parti estese”, estrinseche le une rispetto alle altre. Esse esistono nel tempo. Il loro possesso è provvisorio, in quanto è completamente in balia delle variazioni. Bene. Le “parti intensive”, invece, sono qualcosa di completamente diverso. Infatti, le parti intensive esprimono l’essenza. Non si tratta più di parti “possedute”, ma “vissute”. I due sensi di ‘parte’ differiscono per natura. Esprimere un grado di potenza significa agire prevalentemente le parti intensive, viverle attualmente, esistere come essenza tra le essenze. Parti intensive, cioè? Parti di cosa? Della potenza divina, dice Spinoza. Dice proprio così! “Fare l’esperienza di essere eterni” significa sperimentare questa radicale differenza tra “parti” in senso intensivo e ‘parti’ nel senso dell’estensione. Quindi, “fare qui ed ora l’esperienza di essere eterni” vuol dire effettuare le proprie parti intensive, i gradienti di potenza,

irriducibili alle parti estese. Allora non conta poi molto se le parti estese continuano o meno a sussistere. Anche se un individuo è privato di tutte le sue parti estese, la morte non sfiora nemmeno le parti intensive. Esse sono eterne. Questo è fare l'esperienza di essere eterni. Ma, ad una condizione: ci si deve innalzare ad un livello di vita superiore. Bisogna acquisire sempre più idee ed affetti adeguati così da rendere maggioritarie le parti intensive. Solo così si può fare l'esperienza di essere eterni.

È una reale esperienza di eternità, ma non implica alcun distacco dal corpo. L'eternità coesiste con il corpo. La successione tra eternità e tempo prevista dalla teoria dell'immortalità non ha più alcuna ragion d'essere: sperimento il mio essere eterno ora e subito, nell'esistenza attuale, nel dominio della durata, mantenendo le mie parti estese. Facciamo l'esperienza della nostra parte intensiva eterna, irriducibile alla durata, con il nostro corpo. La sola condizione essenziale da rispettare per giungere a sperimentare questo livello di esistenza è effettuare i rapporti costitutivi e l'essenza. È una condizione necessaria, imprescindibile. Senza effettuare l'essenza e i rapporti costitutivi rimango in balia delle parti estese e delle connessioni estrinseche. Allora, è del tutto impossibile per me sperimentare l'eternità. Conseguentemente, alla mia morte, la maggior parte di me stesso si staccherà da me.

E cosa succede, quindi, quando ho reso maggioritaria la parte intensiva? Ci troviamo di fronte ad una piccola difficoltà. Come abbiamo detto, Spinoza tira in ballo la proporzione tra parti estese e parti intensive. È un vero e proprio dosaggio, cioè un calcolo tra misure. Ma si pone in che termini? Le cose si complicano perché i due significati della parola "parti" non hanno eguale valore. È vero che Spinoza dice: a volte, la frazione di un individuo che muore, cioè le parti estese, è quella maggioritaria, altre volte invece essa è una componente insignificante, ossia molto piccola, dell'individuo. Ma qual è il fattore comune tra parti intensive e parti estese? Perché deve necessariamente esistere uno per poter fare un calcolo del genere. Senza un fattore comune non è possibile calcolare alcuna proporzione. Quale elemento permette di dire: se le parti estese perse all'atto della morte costituiscono la parte maggioritaria di un individuo, in proporzione la parte intensiva è quella più piccola; se invece la parte estesa è quella più piccola, in proporzione la parte intensiva è maggioritaria? Chiaramente stiamo ponendo dei casi estremi. Bene, quindi tutta la nostra esistenza consiste

in una questione di dosi, in un calcolo di proporzioni. Non potrei trovare definizione migliore di questa. La vita è un dosaggio di parti, un calcolo, certo: ma un calcolo di parti di vita. Non astratto. La proporzione, è una vita. L'unica cosa realmente fondamentale per vivere. Perché? Datemi un criterio di "essenziale", "essenziale" per una vita. Cos'è "essenziale" per la vostra vita? Le "cose essenziali". Lo diciamo in continuazione, o quasi: "Per me questo è essenziale!", "No, quell'altro no!". Sembra proprio che ne vada della nostra vita, a volte, o no? Come se una cosa fosse la nostra sola ragione di vita. Che dice la gente della sua vita? Cosa giudicano *essenziale* per la loro vita? Probabilmente, farsi vedere in tv, fare la collezione di francobolli, avere buona salute, e così via. Sì, può darsi. Ma che significa in realtà "vivere felici", "avere avuto una vita felice", nel senso che in punto di morte uno possa dire: "Dopo tutto, ho fatto più o meno quello che desideravo!" "Più o meno, le mie aspirazioni [*souhaitè*] si sono realizzate". Capito il senso? Quand'è che una persona può fare un simile bilancio della propria vita, ed impartirsi questa sorta di benedizione, questa "benedizione" *sui generis*, del tutto speciale? Quand'è che può dire a se stessa: "Ho *vis-suto*. Non ho tirato a campare!"? Che significa allora "essenziale"? Certo, una certa cosa può anche essere fantastica. Ma questo non significa che sarà "essenziale". Che c'entra tutto questo con la proporzione tra parti di vita? Forse ciò che è "essenziale" per una vita è il *medium* proporzionale che cerchiamo. È ciò che è "essenziale" che garantisce la possibilità di effettuare un calcolo proporzionale tra parti in realtà irriducibili? A darci la possibilità di metterle a confronto?

Certo, c'è sempre il problema delle morti premature... L'essenza singolare si effettua nell'esistenza, chiaro. Ma... e se schiatto appena nato? [*risa*]. Vivere di più o vivere di meno non ha proprio alcuna importanza? Il tempo di vita, quanto tempo un individuo viva, è proprio così insignificante? Sarà effettivamente valida la tesi di Spinoza? Lui la afferma con grande fermezza. Se ci pensate, ne ha tutto il diritto. È morto giovane. Va bene, non è schiattato appena nato, ha comunque avuto il tempo di scrivere l'*Etica*... Morire appena nati... Che significa? La tesi di Spinoza è: la morte tocca solamente le parti estese. Con la morte le parti estese vanno perdute. Anche le morti premature non sfuggono a questa regola, né la mettono in discussione. Potremmo ribattere – e sarebbe del tutto legittimo –: ma tutti gli individui possiedono un'essenza eterna.

Ma l'essenza eterna, per come la definisce Spinoza, non è una legge matematica. Sussiste solo nella misura in cui è effettuata nell'esistenza. Il gradiente di potenza suo proprio deve essere espresso in atto. L'essenza esiste solo nella misura in cui le parti intensive sono effettivamente agite. Va da sé che morire prematuramente significa non poter effettuare la parte intensiva che mi appartiene. Non ho alcun tempo di vita, e perciò non posso agire, effettuare il grado di intensità che mi contraddistingue. Le cose quadrano per quelli che muoiono ad una certa età. Ma per tutti quelli che muoiono prima? Credo in effetti che sia necessario specificare una cosa... Immaginiamo che un tizio scriva a Spinoza e gli ponga questa domanda. Cosa gli avrebbe risposto? Non credo che avrebbe cercato di svincolarsi. Per me, avrebbe detto più o meno così: certo, una morte prematura è sempre possibile. È insita nello statuto stesso della natura, per il carattere estrinseco delle parti estese. Ma il caso del bambino morto appena nato non è diverso in fondo da quello della schiera infinita di persone che muoiono, e che moriranno, per avvelenamento, incidente o altro... Spinoza avrebbe detto che tutto questo è implicito nello statuto stesso dell'estensione, così che in effetti... In termini spinozisti, si deve dire: la morte è prematura per la maggior parte degli individui.

Vivere una vita felice è fare tutto il possibile per scongiurare la morte, che ha quasi sempre il carattere di morte prematura – Spinoza lo dice espressamente –, per impedire che avvenga. Che significa? Sfuggire alla morte non è possibile. Ma possiamo far sì che il suo arrivo non riguardi che una piccolissima parte di noi stessi. Ecco, credo, per come la vedo io, che lui vivesse così, che sperimentasse così le cose.

Domande? Obiezioni? Niente teoria, parlate con il cuore!

DOMANDA (ragazza con accento latinoamericano): Nell'*Etica* Spinoza usa il termine: "*intelligo*". Cioè: "io comprendo", perché è l'"io" che vuole mettere in evidenza. Quando vuole fare solo un esempio, dice "Paolo" o "Pietro". Ma quando dice: "sentiamo" o "facciamo l'esperienza", è perché è il "noi" ad essere il punto fondamentale: proprio noi, tutti insieme. Si esprime nello stesso modo parlando dell'amore intellettuale di Dio, nella v parte. Dice: "*omnium*", tutti insieme. Forse questa comunanza, l'essere comune, può emendare la morte prematura delle altre persone.

DELEUZE: Sì! Quello che dici è profondamente vero. L'essere comune, il "noi", è possibile solo a livello delle essenze. I conflitti

esistono solo nel dominio dell'esistenza e delle parti estese. Le essenze in quanto essenze convengono tutte tra loro. Così, effettuare un'essenza, significa effettuarle tutte. In questo senso è giusto dire che gli individui con una vita relativamente riuscita, che sono stati in grado di effettuare l'essenza, conquistano all'eterna ed universale esistenza anche le persone che muoiono prematuramente.

Spinoza ebbe una morte prematura? A suo giudizio, possiamo dire di no. Eppure è morto prima di aver finito un libro al quale teneva molto. È sicuramente difficile dire con certezza quando una morte sia prematura e quando no, ma è altrettanto difficile considerare morto del tutto un individuo senza... quando ha vissuto come ha voluto. Non è morto del tutto proprio perché ha realizzato qualcosa, quello per cui aveva vissuto.

DOMANDA (*stessa ragazza*): Ma l'eternità dell'essenza, che tu hai definito in termini verticali, in relazione a Dio, in rapporto alla coscienza, può essere posta anche in termini orizzontali.

DELEUZE: In termini di comunità delle essenze? Tu insisti molto più di me su questo punto. A mio parere, è solo una conseguenza.

DOMANDA (*stessa ragazza*): Ma così avremmo un criterio di distinzione tra secondo e terzo genere di conoscenza, che invece tu in fondo assimili... che ad un certo punto smetti di differenziare.

DELEUZE: È vero, ma perché non ho avuto il tempo di approfondire. Sì, potrebbe anche essere la cosa più giusta, non dico di no. Tu insisti sulla comunanza delle essenze, su una comunità di essenze, frutto del loro convenire. Per me, invece, è semplicemente una conseguenza: tale comunità deriva dall'effettuazione dell'essenza, non ne è la causa. Su questo punto abbiamo una diversa interpretazione. In effetti, la tua interpretazione è assolutamente legittima. Ci sta tutta: è assolutamente possibile immaginare un percorso interpretativo del tutto diverso, basato in modo particolare sulla reciproca convenienza delle essenze in una comunità universale. Certo. Ma ti dirò: io, per me, sono convinto che sia l'effettuazione delle essenze a produrre la loro comunanza, il loro essere comune. Forse non siamo esattamente in disaccordo. Magari è solo una questione di accenti interpretativi diversi. Come vi ho sempre detto, interpretare significa mettere necessariamente degli accenti. Non si scappa. Bene!

DOMANDA: Sulla morte (*incomprensibile*)... La morte non ha alcun oggetto... Andare innanzi alla morte, superarla...

DELEUZE: Posso darti una risposta solo su un punto. Che dice Spinoza a questo proposito? È chiaro, morire è il momento in cui la vita tocca il vertice di massima inadeguatezza. Anzi, è l'emblema stesso della inadeguatezza della vita. Il perché è evidente. La morte, infatti, è sempre indotta da una causa esterna, vale a dire, è la conseguenza del carattere estrinseco delle parti estese. Per Spinoza questo è un concetto essenziale, tra l'altro, uno dei più profondi che abbia mai avuto. Vi crede moltissimo. Per natura, la morte, di qualunque tipo sia, non viene che dall'esterno. La morte risponde ad una regola di exteriorità. È sempre una causa esterna che ci uccide, mai una interna. La stessa idea di 'morte' non ha alcun senso, altrimenti.

La morte arriva sempre dall'esterno. A mio avviso, Spinoza è il solo che sia riuscito a conciliare due idee molto diverse tra loro: l'inesorabilità della morte e il suo provenire da una causa esterna. È stato assolutamente grandioso in questo. Generalmente, quando si afferma che la morte è sempre inferta da una causa esterna, arriva sempre la stessa obiezione: "Ma allora dove va a finire la certezza della morte". In assenza di una causa di morte, si può in teoria vivere per sempre... [*fine del nastro*]... La morte non è mai un fenomeno interno. Per Spinoza sarebbe grottesca l'idea stessa di una pulsione di morte. Assolutamente grottesca. Veramente... Bhaaaa!...

DOMANDA (*Richard Pinas*): Vorrei dire una cosa riguardo alla pulsione di morte. Lo scrittore Armand Farrachi ha detto una cosa abbastanza simile a quella di Spinoza, secondo me: il caso della morte del bambino appena nato vale un po' per tutti gli uomini. Ma lui dice anche un'altra cosa. Parla di una specie di senso interno, di percezione intima e personale della propria durata, in particolare di una sorta di precognizione di quanto ha a che fare con la fine... Una sensazione di fine imminente di cui non si conosce l'origine, non basata su riferimenti temporali oggettivi, né su altri fattori accidentali. Fa un esempio dove dice: uno scrittore va avanti tutta la vita, magari arriva a ottant'anni, prima di sentire che la sua capacità artistica è giunta a compimento. Pensiamo a Victor Hugo. Un altro invece avverte la stessa cosa dopo due o tre anni, come Rimbaud o Lautréamont, che ha smesso di scrivere a venticinque anni. Anche nel caso di musicisti celebri, come Mozart o Bach, succedono le stesse cose. Per Farrachi, tutti costoro hanno fatto cose di potenza "equivalente". Le loro durate, l'intensità che potevano

esprimere, si sono realizzate nelle rispettive opera. Come si fa a dire che Mozart è più importante di Bach? O che Victor Hugo è più importante di Rimbaud? A quale criterio risponde un simile paragone? Il tempo? Più uno scrive e più è importante? Un'opera è l'espressione di un processo intimo, dell'intensità di un decorso vissuto che è prerogativa di quell'artista, e non di un altro. La sua vita appartiene esclusivamente a lui. Ma allora, solo l'artista può conoscerne la durata, l'inizio e la fine. Anche se concretamente interviene un fatto accidentale ad interrompere il processo creativo, l'artista ne avrà comunque avuto ben prima l'intima intuizione. Avverte che la sua opera è "compiuta", "finita", che la sua arte ha espresso tutta intera la durata a sua disposizione. Anche per la filosofia si possono fare esempi simili.

DELEUZE: Vero! Come è vero che si possono anche fare esempi più semplici, senza tirare in ballo cose sublimi, estetiche o artistiche! Questa apprensione, questa valutazione, questa intuizione del tempo che resta, è un sentimento molto molto... un sentimento profondo dell'esistenza. Quale sarà l'unità di misura di una quantità del genere? Le persone hanno la sensazione di non averne più per molto. "Non averne più per molto", che razza di quantità è? Sapere di non averne più per molto... Che si fa quando si sente di non averne più per molto? Ci si sbriga a mettere a posto tutte le faccende in sospenso, a "sistemare le cose", come si dice. Interessante. Un'intuizione del genere esiste effettivamente. Però, quello che a mio parere è molto più importante, e a cui Richard ha accennato, è che non si tratta per niente di una valutazione globale della vita ormai trascorsa. Non è il bilancio della propria vita, quello che il senso comune intende si faccia da vecchi. Questo sentimento, questa sensazione che viene da dentro e mi fa dire: "Forse è arrivata la fine", non è connessa alla vecchiaia. È l'opposto dell'angoscia, l'inverso della paura della morte. Come spiegarlo? Ripeto quello che ho già detto più e più volte: la morte è sempre inferta dall'esterno. D'accordo? Non esiste morte senza un accidente esterno che la provochi. La vecchiaia stessa è frutto di accidenti esterni. La vecchiaia è inferta dall'esterno: è un'usura delle parti del corpo provocata dall'attrito con il mondo esterno.

Le cose si fanno interessanti. Da un lato abbiamo le leggi generali che regolano il tempo di vita di una data specie, che ne dettano il limite massimo, vale a dire che ne stabiliscono il tempo medio di esistenza – per esempio un gatto vivrà in media *tot* anni, un uo-

mo *tot* anni ecc. Questi tassi medi di mortalità cosa ci dicono? Che esistono durate globali, durate statistiche. L'appartenenza delle parti estese ad una determinata essenza mediamente è di *tot* tempo. Ad esempio, l'essenza del gatto. Quanto tempo vive un gatto? Dieci anni, dodici anni?

COMPTESE: Diciotto anni [*risa*].

DELEUZE: Ma no! Mostruoso! Mediamente? Bene, hanno buon sangue, i gatti! Diciotto anni un gatto? Che roba! [*risa*]. È tantissimo! Secondo me, ad ogni buon conto, arrivano a quest'età solo gatti eccezionali. E gli uomini, invece? Quanto si vive al giorno d'oggi? Non so, qual è la durata media della vita? Questa è una durata globale o statistica: definisce il tempo medio in cui delle parti estese rimangono all'interno del rapporto caratteristico: 'uomo'. La durata del loro possesso dipende da accidenti esterni, ma questi accidenti esterni rispondono a delle leggi, nel caso specifico le leggi che regolano i rapporti tra parti estrinseche. Queste leggi sono necessarie e imprescindibili. Quindi, anche la morte vi è sottoposta. Infatti, la morte è sempre affare di rapporti tra parti estrinseche. È inferta sempre da cause esterne. Questo è il motivo per cui la morte è inevitabile e necessaria. Per questo Spinoza ci dice ad ogni piè sospinto: gli uomini sono parte della natura. Il che significa: sono esposti al dominio dei rapporti estrinseci ed alle loro leggi. La morte è inevitabile. Più arriva dall'esterno, più è necessaria. Ecco tutto.

COMPTESE: Si pone però un problema. Ammettere che la morte è inferta dall'esterno – e come non essere d'accordo –, significa postulare che un'affezione mortale esterna abbia conseguenze interne, possa passare all'interno. La domanda allora è: dal momento che è possibile avere idee adeguate solo di elementi interni, affezioni e affetti – la gioia e la tristezza –, come si può avere un'idea adeguata di un'affezione mortale esterna? A mio parere, questo problema in Spinoza esiste.

Non dimentichiamoci una cosa. In alcuni testi Spinoza dice di sentirsi come un malato in punto di morte, un malato che si vede spacciato e cerca un'ancora di salvezza. Quando Spinoza, nei primi scritti, parla così, si riferisce all'effetto di un'affezione, di una faglia che erode il corpo *dall'interno*: dalla sua azione scaturisce la malattia. Ma allora questa è un'ulteriore causa di morte, interna, diversa dalle cause esterne. È di questa malattia interna che occorre trovare la cura. E la cura non può che essere il pensiero o, meglio,

la conoscenza. Affermare che la morte è inferta solamente dall'esterno è semplicistico. Questo assioma non ci fa progredire di un passo. Ci sono, ad esempio, nell'arte, nella letteratura, ma più in generale nella vita, immagini e fatti comprensibili solo ammettendo il carattere interno delle affezioni. Resterebbero del tutto indecifrabili se ci fissassimo sull'idea della radicale exteriorità delle affezioni, quindi anche della morte. Mi viene in mente un passo di Henri Miller ne *Il mondo del sesso*. Ne *Il mondo del sesso* Miller racconta un fatto del suo passato, un fatto che non riesce a dimenticare, un avvenimento che si rifiuta ostinatamente di cadere nell'oblio. Non si tratta della voglia di buttarsi alle spalle la propria vita o solo alcuni istanti di essa. Si tratta di un fatto che *non può essere* dimenticato: un pezzo di passato, un'affezione interna che lo tormenta. Miller non capisce la ragione di questo tormento. Questa incrinatura è ancora attiva dentro di lui, ma lui non sa perché, e non ne conosce la causa. Tutto aveva avuto inizio che aveva otto anni. Per la prima volta aveva visto il sesso di una ragazza. All'improvviso, ebbe la stranissima sensazione che la ragazza si sdoppiasse... e che da lei sorgesse, come in sovrimpressioni, un uomo con una maschera di ferro. Un'esperienza stranissima. Questo fu il primo di una serie di episodi, di una vera e propria serie allucinatoria. Vide anche un uomo con una maschera africana. L'unica spiegazione che riuscì a darsi, è che doveva esserci qualche rapporto tra eccitazione virile ed aggressività.

È evidente, questa è un'affezione interna di natura maligna (magari secondaria), un'affezione che non riesce a giungere alla parola: nessuna parola è in grado esprimere il sesso, neanche quella di uno scrittore di abilità artistica non comune. Esistono dunque affezioni mute o indicibili. Ponendo l'assioma della natura estrinseca della morte, che fine fanno tali affezioni indicibili ed i loro effetti? Come ci spiegheremo le serie evenemenziali che dipartono da essi?

DELEUZE: Credo di aver capito quello che dici. Può anche essere interessante, ma a mio avviso non c'entra niente con Spinoza.

COMPTESSÉ: Non l'ho mai pensato!

DELEUZE: Ah! Allora d'accordo! Spinoza non direbbe mai cose simili. La morte è esterna, le sue cause non possono assolutamente trasformarsi in affezioni interne. Se avete seguito bene il mio discorso, a questo punto deve esservi chiaro che in Spinoza l'interiorità non esiste. Tutto è esteriore e resta esteriore. La sola interiorità

che concepisce è – per usare le sue parole – l’"essenza intima". Questa espressione è usata a volte al posto di "essenza singolare". L'essenza singolare è definita come "intima". Perché? Essendo una parte intensiva, in effetti possiede effettivamente una qualche interiorità. E in che consiste tale interiorità? Stranamente, per "interiorità" di un gradiente di potenza si deve intendere la convenienza reciproca di tutte le essenze. Ogni essenza è relata a tutte le altre, e comprende in sé tutti i gradi di potenza esistenti. È una delle cose che più differenziano le parti estese da quelle intensive. Qualsiasi parte intensiva è "*pars intima*", cioè "parte intima", del dominio universale delle essenze. Che significa allora "parte intima"? Spinoza la definisce in modo molto rigoroso: parte intima è ogni essenza che, in quanto tale, comprende in sé sia i gradi inferiori – chiaramente senza confondersi con essi –, che quelli superiori di potenza. "Parte intima" è l'essenza connessa a tutte le altre, integrata con i gradi di potenza inferiori e superiori. Esiste dunque un'"intimità" tra tutte le essenze in quanto le essenze convengono tutte reciprocamente tra loro. Quindi, quello che dicevi ora può avere un senso se preso da questo punto di vista, alla luce della globale convenienza delle essenze, dell'intimità di un'essenza con tutte le altre. Per Spinoza non c'è altra interiorità possibile.

Invece, nel dominio delle parti estese non c'è alcuna interiorità. Non può esserci altro che esteriorità. Gli affetti causati da parti estese restano sempre affetti esteriori. Spinoza non sarebbe assolutamente d'accordo con quello che ha detto Comtesse: un affetto esterno che diviene un affetto interno. Un affetto esterno non può mai diventare interno. "Interno" può essere solo un affetto dell'essenza in quanto essenza, una parte intensiva, un gradiente di potenza. Gli affetti esterni rimangono e sono sempre il risultato di un'interazione tra parti esteriori. Non c'è comunicazione possibile tra i due livelli. Si può passare dal primo genere di conoscenza al secondo genere ed al terzo, ma non l'inverso. Un affetto che appartiene al dominio del primo genere di conoscenza, una passione, non può diventare 'intimo', non si può trasformare in un affetto dell'essenza.

Il tuo intervento è molto interessante e l'esempio fa veramente venire la pelle d'oca, perché, capisci Comtesse?, in cosa Miller...? Miller è un autore particolare. Per rimanere a ciò che ci interessa, scrisse delle pagine incontestabilmente spinoziste. Ma non è uno studioso di Spinoza, e perciò ha il diritto di dire tutto quello che gli

pare. Qualche volta, nella sua opera, si trovano degli spunti spinoziani veramente sorprendenti. Per esempio il panteismo. Miller subisce anche influenze di tutt'altro genere, ci mancherebbe – Do-stoievskij, ad esempio – ma gli spunti migliori, i più belli, sono proprio quelli che tradiscono un'ispirazione spinoziana. Ad esempio, la rappresentazione delle cose come prodotto di universali relazioni reciproche, la rappresentazione della convenienza universale delle cose le une con le altre.

Le cose di cui ci hai parlato non hanno evidentemente nulla a che vedere con Spinoza, e non è difficile accorgersene: basta averne ben presente l'idea-guida. Non ve ne ho parlato prima, ma approfitto ora per farlo. Per Spinoza, il dominio delle affezioni inadeguate, il dominio delle passioni, è un regime di segni oscuri ed ambigui. È il dominio dei segni equivoci. Tu stessa hai descritto ora, citando Miller, l'esempio di un segno ambiguo. Spinoza non ci indora la pillola: la vita in balia del primo genere di conoscenza è la peggiore che si possa vivere. Significa rimanere schiavi di segni equivoci di ogni tipo: sessuali, religiosi. Poco cambia che si tratti della parola di un profeta o di quella di un amante, sempre segni equivoci rimangono. Mentre, invece, elevarsi al secondo ed al terzo genere di conoscenza significa sopprimere quanto più possibile l'ambiguità. Sottolineo "quanto più possibile". Un minimo di ambiguità ci sarà sempre. Infatti, la nostra costituzione comporta comunque una certa dose di parti estrinseche. Esse ci costringeranno sempre ad avere affetti ambigui. Vi siamo condannati. Saremo sempre soggetti ai segni equivoci, come alla morte. È la legge dell'estensione, ed è una legge inaggirabile. Diversamente, possiamo elevarci al secondo genere sostituendo quanto più possibile espressioni univoche ai segni equivoci. È già! Proprio così...

La questione della sessualità. Hai citato *Il mondo del sesso*. Spinoza non avrebbe mai scritto un libro sulla sessualità. Perché? Chiaramente, qualcosa in proposito, magari indirettamente, ce la dice. Senza bisogno di mettergli in bocca cose che non ha mai detto, secondo me avrebbe affermato: "E che c'è da dire? La sessualità esiste, fatene quello che vi pare. Datele i significati che volete. Affari vostri. Ma la questione vera sarà: che spazio ha nella vostra vita? Che parte vi occupa, grande o piccola?". Spinoza era casto, un po' come tutti i filosofi di una volta, d'altra parte. Probabilmente, anche per una questione di temperamento. Ma la sua castità ha un senso particolare. Quale? Dal punto di vista di Spinoza, la

sessualità è inseparabile [*ancrè*] dall'ambiguità dei segni estrinseci. Spinoza non ce l'ha con la sessualità. Una sessualità non equivoca, se esistesse, sarebbe completamente pura. Se in qualche modo la sessualità potesse avere solo espressioni univoche, lui stesso vi esorterebbe a praticarla: "Forza! Fatelo che fa bene!" Ma esiste una cosa del genere? Spinoza domanda, a torto o a ragione: è veramente possibile "l'amore libero"? Libero dall'equivocità, dalle parti estrinseche? Secondo lui, no. Non esiste una sessualità senza parti estrinseche. La sessualità è una relazione tra parti estrinseche. Dunque, è di per sé ambigua. Spesso si sente sbandierare ai quattro venti la presunta purezza della sessualità, si gabbellano discutibili teorie su come avere rapporti senza su-birne gli aspetti più deteriori, le espressioni ambigue. In realtà, l'unico risultato che si ottiene è incentivarne al massimo l'equivocità. Si sottovaluta l'ambiguità, ed essa cresce. Questo è uno dei bei risultati della psicanalisi, ad esempio. Bel risultato! Intendiamoci, bisogna tenere bene a mente il motivo che spinge Spinoza a parlare così. perché è convinto che le cose stiano così. Spinoza ci direbbe: "Comprendetemi, abbiate pazienza. La sessualità non mi interessa molto. Non c'è mica bisogno di farne una questione nazionale! Se vi stanno tanto a cuore i segni equivoci, ne potrete trovare ovunque. Non c'è bisogno di cercare chissà cosa: basta diventare profeti! Perché fare tante storie sulla perversione? Inventatevi profeti ed avrete tutti i segni equivoci che volete! A che servono tutti questi discorsi strani sulla bisessualità, per esempio, sul mistero del sesso, o sul mistero della nascita? Se vi piacciono tanto i segni equivoci, ne potrete far man bassa dove volete!"

Vedete, da quando sono cominciati i nostri incontri, non ho fatto altro che seguire un unico filo conduttore, un unico approccio interpretativo. Avrete compreso che per me, se ciò che ho detto finora ha un senso, essere spinozisti è una pratica concreta. A chi è rivolta? A coloro che si sentono pronti a fare un'esperienza di comprensione, a coloro che sentono realmente di voler fare questo tentativo, o che ne condividono il progetto. A coloro che lo sentono proprio. Cosa prescrive? Qualcosa del genere: la tristezza, l'angoscia, sono prodotti dal mondo di segni equivoci in balia di cui vivono gli uomini. Quello che vi propongo io, proprio io, Spinoza, è una pratica concreta, la pratica concreta tramite cui possiamo sostituire a questo universo oscuro, notturno, all'universo dei segni equivoci, un universo di altra natura. Un universo nuovo, il cui in-

gresso si trova però in quel mondo di ambiguità. Non si tratta di confliggere con esso dall'esterno, ma di raggiungere l'universo delle espressioni univoche attraversando tale foresta di segni equivoci, andando oltre – cosa che richiede mille attenzioni – il dominio dell'ambiguità.

Spinoza vede la sessualità suppergiù con i nostri stessi occhi. Tutto sommato, la sua mentalità è moderna, abbastanza moderna. Non ha particolari pruderie. Ma non crede all'esistenza di una sessualità pura. Non pensa alla sessualità come ad un dominio di segni univoci, e ritiene che non lo sarà mai. Allora, il sesso... giusto, non è altro che rapporti estrinseci. Si può praticare, certo, ma senza che occupi una parte molto grande della nostra vita. Altrimenti, quando moriremo, o meglio, quando diverremo impotenti (l'inevitabile impotenza conseguenza dell'età), perderemo la maggior parte dei nostri rapporti costitutivi.

Spinoza pensa, cosa estremamente curiosa, che un individuo è il frutto di una proporzione tra quantità di entità differenti. Cosa dobbiamo intendere, dunque, quando diciamo: "la maggior parte di un individuo"? La parte maggiormente effettuata durante la sua esistenza, quella che ha reso proporzionalmente prevalente nella sua vita rispetto alle altre. Allora, se la parte maggiormente effettuata è quella mortale, se un individuo ha reso la sua parte mortale quella maggioritaria, la morte sarà totale. Nulla si salverà dalla fine. E allora morire sarà disperante.

DOMANDA [ragazza]: Sono convinta che non sia possibile passare al terzo genere di conoscenza partendo dal secondo. Tutti noi non andiamo mai oltre la conoscenza di secondo genere. Se è così, che significa passare alla conoscenza di terzo genere? È una cosa impossibile, assolutamente impossibile. Quindi, se non possiamo vivere ad un livello superiore al secondo, ed avere altra conoscenza oltre a quella di secondo genere, come faremo ad andare al terzo?

DELEUZE: Buona domanda. Sarebbe meglio dire: cosa ci manca per innalzarci al terzo genere di conoscenza? La conoscenza di secondo genere è conoscenza di rapporti. Nient'altro. È conoscenza di rapporti costitutivi, ma non va oltre. Che significa? Che il secondo genere riguarda esclusivamente tre individui, e le loro relazioni. Perché proprio "tre" individui, e non due o quattro? Perché il secondo genere si occupa di rapporti, e quindi fa i conti con le leggi che ne regolano le connessioni. La legge che norma i rapporti tra parti recita: si prendano tre individui, *a*, *b*, *c*. Chiameremo *a*

il primo, e *b* il secondo, diverso ed esterno dal primo. *C*, il terzo, sarà sempre e comunque prodotto dalla combinazione di *a* e *b*. Ecco, questo è il modello generale di rapporto che ha in mente Spinoza. Avete capito adesso perché ho detto “tre”? Due individui, componendo i loro rapporti, ne formano necessariamente un terzo, tipo il chilo e la linfa, per riprendere l'esempio di Spinoza. Il chilo e la linfa sono parti del sangue: si prenda un individuo, il chilo, ed un altro, la linfa, ognuno con un proprio rapporto costitutivo. Nella misura in cui i loro rapporti giungono a combinarsi, compongono un terzo individuo, il sangue.

Il secondo genere di conoscenza mi dice tutto sui rapporti, sulle composizioni e decomposizioni di rapporti. Cos'è che non mi dice? Non mi dà nessuna indicazione sull'essenza singolare di un individuo. Non mi dice qual è l'essenza di *a*, qual è quella di *b* e, a maggior ragione, qual è l'essenza di *c*. Mi informa solo sul fatto che *c* esiste in funzione di *a* e *b*. Proprio così. Potrò conoscere solo il fatto che il sangue si ottiene dal rapporto tra il chilo e la linfa. Ma non saprò nulla delle loro rispettive nature.

STESSA RAGAZZA: Ma stando così le cose, la conoscenza dell'essenza ci sfuggirà sempre. Non potremo mai raggiungerla. Di conseguenza, non potremo impedire alla morte di portarsi via la maggior parte di noi stessi.

DELEUZE: Ho capito. Tu poni una questione molto precisa. Non l'ho sviluppata prima perché è squisitamente teorica. Farò degli accenni per coloro che sono interessati all'argomento. Come si passa dal secondo al terzo genere di conoscenza? Come è possibile andare oltre il secondo genere? La Quinta parte dell'*Etica* è un testo fantastico – ve ne renderete conto quando lo leggerete – ed estremamente complesso. Il pensiero vi raggiunge velocità vertiginose... Le dimostrazioni si susseguono a velocità incredibile. Ha una bellezza... La V parte dell'*Etica* è un testo eccezionale.

Dunque, abbiamo provato a scomporre nei suoi elementi costitutivi il secondo genere di conoscenza. Esso è composto da nozioni comuni. Le nozioni comuni sono idee di rapporti.

Oggi parleremo di Spinoza per l'ultima volta. Vorrei cominciare dalla questione che mi è stata posta la volta scorsa: perché Spinoza dice che ogni affezione è un'affezione dell'essenza? "Affezione dell'essenza". Espressione bizzarra, non credete? Per quel che ne so, Spinoza usa quest'espressione una sola volta. Dove? Alla fine della Terza parte dell'*Etica*. Facendo una sorta di riepilogo, di resoconto dei temi trattati, Spinoza integra le sue analisi con delle ulteriori spiegazioni. A questo scopo raggruppa definizioni già trattate in precedenza, ma frammentariamente, o in modo incompleto. Si tratta delle "definizioni degli affetti".

Ricordate? Gli affetti sono un genere di affezione molto particolare. Infatti, producono effetti peculiari. "*Affectus*" viene tradotto spesso con il termine "sentimento", ma la parola francese 'affetto' corrisponde molto meglio a quella latina. A rigore, gli "affetti" sono delle affezioni del tutto peculiari, ossia percezioni e rappresentazioni. La "definizione I" di questo passo dice: "La Cupidità è l'essenza stessa dell'uomo, in quanto si concepisce determinata da una certa data affezione a fare qualcosa". A questa definizione segue una lunga *spiegazione*. Leggendo la *spiegazione* c'imbattiamo in un'altra frase, dove Spinoza ci dà la definizione di "affezione dell'esistenza". Essa recita: "Infatti, per affezione dell'essenza umana intendiamo una qualunque costituzione della stessa essenza, sia che essa sia innata [NS: o indotta dall'esterno]". Nel testo latino manca qualche parola, per questo c'è quella parentesi. Nella traduzione olandese del *Breve trattato*¹ si trova la frase completa. Come si spie-

1 In realtà Deleuze vuole dire che il brano aggiunto tra parentesi si trova nella traduzione dell'*Etica* contenuta nei *Nagelate Schriften* (Amsterdam 1677) [N.d.C.].

ga questa aggiunta: “o indotta dall'esterno”? Cosa è in ballo, qui? “Innato-acquisito”: due concetti molto usuali nella filosofia del Seicento. Servivano a distinguere, ma anche a qualificare, due tipi diversi di idee, cioè due tipi diversi di affezioni: le idee innate e quelle acquisite, o “avventizie”. Per esempio troviamo questi due concetti in Descartes. “Innato-acquisito” sono categorie assai note nel Seicento, come dicevo, ma, stranamente, Spinoza non le usa mai. Solo una volta, in questa sorta di riepilogo che troviamo alla fine della Terza parte. Che significato ha questo brano? Spinoza vi impiega termini che mai aveva usato finora, e, tra essi, quest'espressione: “affezione dell'essenza”. Se avete presente tutto il discorso fatto via via fin qui, non vi sfuggirà che ci troviamo di fronte ad un problema. Spinoza sembra dire che tutte le affezioni e tutti gli affetti sono “affezioni dell'essenza”. Quindi, anche le passioni. Com'è possibile? Non eravamo arrivati alla conclusione, al termine di tutte le nostre analisi, che all'essenza appartenevano solamente idee adeguate ed affetti attivi? Cioè le idee di secondo e di terzo genere? Che l'essenza era contraddistinta solo e solamente dalla assoluta assenza di parti estrinseche? Ora Spinoza sembra dirci il contrario: anche le passioni sono affezioni dell'essenza. Ogni tipo di affetto, anche il peggiore, come la tristezza, è un'affezione dell'essenza! Pazzesco! Cercherò di sciogliere questo nodo.

Innanzitutto, non ci servirebbe a nulla mettere in discussione il testo. Dobbiamo prenderlo alla lettera. Spinoza ci ha detto a chiare lettere che ogni affezione è un'affezione dell'essenza. Inequivocabilmente, Spinoza dice che l'essenza può essere affetta da passioni, e quindi realizzare azioni inadeguate. Oltre alle idee adeguate, esistono dunque anche idee inadeguate dell'essenza. Con una differenza, però: le azioni ed idee adeguate non avranno per l'essenza lo stesso statuto di quelle inadeguate. Non possono stare sullo stesso piano. Come ci caviamo d'impaccio? Affezione “de” l'essenza. Mi interessa la preposizione “di”, il genitivo latino. In francese, il genitivo è indicato appunto dalla particella “di”. Se non ricordo male, la grammatica distingue due tipi di genitivo. Tra l'uno e l'altro c'è una notevole variazione di significato. Il genitivo indica generalmente il possesso: qualcosa appartiene a qualcuno. Ma il suo significato può avere declinazioni molto diverse. Il genitivo può indicare che una cosa è “di” qualcuno nel senso che è prodotta dalla sua azione, oppure che è “di” qualcun altro in quanto viene subita. La preposizione “di”, di per sé non specifica quale sia il

senso del genitivo, se oggettivo o soggettivo. Ma allora sorge necessariamente una domanda: un'idea inadeguata è "de" l'essenza in senso soggettivo o oggettivo? In che senso l'essenza "possiede" un segno discorsivo ambiguo, e l'affetto-passione conseguente? A mio parere la risposta è: nel senso oggettivo del genitivo. Gli individui sono schiavi delle percezioni inadeguate. Sappiamo che sono costituiti da un insieme infinito di parti estese. Le parti estese esercitano continuamente un'influenza le une sulle altre. Quindi, le parti di un individuo subiscono perpetuamente l'azione di altre parti, parti a lui esterne. Questa è la loro natura. Pensate alle parti del corpo, alla pelle, per esempio: possediamo infinite particelle di pelle. Sono pezzi del "nostro" corpo in quanto effettuano il rapporto che ci contraddistingue. "Appartengono" a tale rapporto, che è esclusivamente nostro; e che si effettua in atto mediante il corpo e gli elementi che lo compongono. Questo è il senso per cui diciamo: la nostra pelle. Le particelle di pelle subiscono l'azione di elementi esterni. Ad esempio particelle d'aria, o di sole. È un esempio un po' rudimentale, mi rendo conto. Le particelle di sole esistono all'interno del rapporto caratteristico "sole". Le particelle di pelle esistono all'interno del rapporto caratteristico "corpo". Le particelle di pelle sono sottoposte alla legge della determinazione tramite causa esterna. Sono quindi influenzate dall'azione di parti esterne. In questo caso, le particelle di sole. Ma noi non abbiamo alcuna conoscenza del sole e della sua azione. Dunque, la nostra percezione del calore e della sua azione è una percezione confusa. Gli affetti che ne derivano sono passioni: "Che caldo!" L'espressione: "Che caldo!", dal punto di vista di Spinoza, significa: un corpo esteriore, il sole, sta agendo sul mio corpo. Ossia, le particelle di sole stanno esercitando un'influenza su quelle del mio corpo. Determinismo puro: semplici urti tra particelle. Chiamiamo "percezione", l'idea prodotta dall'azione del sole, e dai suoi effetti, sul mio corpo, in questo caso la sensazione di calore. Dal momento che è un'idea di cui non conosco la causa, è una percezione inadeguata. Ne deriva un affetto passivo: "fa troppo caldo!". Diventiamo tristi. Oppure possiamo dire: "Ma quanto mi piace il caldo!", e allora che gioia proviamo! Il caldo è un'affezione dell'essenza. In che senso? A prima vista sembrerebbe un'affezione del corpo. Ma in realtà si tratta proprio di un'affezione dell'essenza. Infatti, il corpo non è altro che l'essenza stessa. Il corpo è una configurazione dell'essenza.

Il corpo è un rapporto caratteristico al cui interno si raccoglie un insieme infinito di parti estese. "Rapporto determinato": ossia, una relazione di movimento e di riposo. Ma il significato di "relazione di movimento e riposo" non è univoco come sembra. Ricordate? L'essenza è un grado di potenza. L'essenza è espressa da un determinato rapporto di movimento e di riposo. L'essenza è pura realtà, ma è effettuata nell'esistenza solo grazie alle parti estese. Solo finché le parti estese continuano ad effettuarlo un individuo vive. Che significa? Significa che nell'*Etica*, stranamente, le definizioni subiscono uno strano slittamento di significato, come se Spinoza usasse un doppio vocabolario. Tutto diviene più chiaro se pensiamo alla fisica dell'epoca. Spinoza passa infatti continuamente da un vocabolario cinetico ad uno dinamico. Considera equivalenti questi due concetti: "rapporto di movimento e di riposo" e "potere di essere affetto", o "capacità di essere affetto". Perché? Perché un "rapporto determinato di movimento e di riposo", concetto cinetico, è equivalente a "potere di essere affetto", concetto dinamico? Perché Spinoza dà in realtà due definizioni del corpo: una definizione cinetica, che dice: ogni corpo è un determinato rapporto di movimento e riposo; ed una dinamica, che invece afferma: ogni corpo esprime un determinato potere di essere affetto. Trattando dell'essenza, dobbiamo sempre tenere presenti entrambi i registri, quello cinetico e quello dinamico. Dobbiamo imparare a riconoscerli. Per Spinoza, ogni individuo possiede un numero grandissimo di parti estese. A questo insieme infinito corrisponde quindi un infinito potere di essere affetto. Il possesso di un insieme infinito di parti estese implica un numero infinito di affetti. Adesso tutto è più chiaro.

Come avrete capito, le parti estese sono perennemente soggette alla legge dalla determinazione tramite causa esterna. La catena di cause ed effetti non si interrompe mai. È evidente. L'universo di Spinoza è un universo deterministico, fatto di cause ed effetti. Le parti estese sono in perenne movimento. Esse producono continuamente urti. Esisterà sempre una particella che ne colpisce un'altra. Insieme infiniti di parti estrinseche esistono come infinite catene di cause ed effetti. Allora, che significa "affezione"? Quando usiamo il termine "affezione", cosa stiamo nominando in realtà? L'idea di un effetto.

Le parti estese sono sempre soggette all'influenza di cause esteriori. Le parti estese subiscono continuamente l'azione di parti

esterne, e la serie infinita di effetti che ne consegue. Un insieme infinito completamente isolato è assolutamente inconcepibile. Quindi, cosa significa “insieme infinito di parti”? Un individuo possiede un insieme infinito di parti estese. Uno specifico rapporto di movimento e riposo lo caratterizza. Tale insieme subisce l'influenza degli altri insiemi, ugualmente infiniti, cui è necessariamente connesso. Essi esercitano un'azione su di lui, e provocano degli effetti. Le particelle di pelle non possono essere separate dalle particelle d'aria: un'affezione dunque non è altro che l'idea di un effetto. In questo caso non ne conosco la causa e quindi è un'idea confusa. Subisco l'azione di una causa esterna. “Ho un'affezione” significa: subisco l'effetto di un'azione esterna. Quindi, l'“io” di “io percepisco” è il prodotto di un'azione esterna. Ma, nello stesso tempo, è lo stesso “io” che esprime un'essenza singolare.

Questo è lo snodo che permette a Spinoza di passare indifferentemente dal registro cinetico a quello dinamico.

Al rapporto di movimento e riposo corrisponde il potere di essere affetti. Quindi, cosa saranno le percezioni e le passioni? Le gioie e le tristezze? Cosa sono gli affetti? Continuiamo a sviluppare il parallelo tra il registro cinetico e quello dinamico. Dal punto di vista cinetico, le parti estese fanno parte di un determinato rapporto di movimento e riposo. In altre parole, lo effettuano nell'esistenza. Le parti estese costituiscono i termini tra cui il rapporto sussiste. Da punto di vista dinamico, invece, le parti estese sono causa di affezioni, e le affezioni esprimono un dato potere di essere affetti. Per capirci ancor meglio, confrontiamo due situazioni completamente diverse. Situazione A: siete sotto la pioggia, nudi e senza alcun riparo. Vi contorcete disperatamente cercando di difendervi dalla pioggia. Raggomitolati su voi stessi, cercate di farvi scudo con il vostro stesso corpo dal freddo e dall'acqua. Vi contorce-te in modo quasi animale, tentando di proteggervi almeno un po'. Avvertite la bellezza di questo passo? È un'immagine cinetica perfetta. È un'immagine bellissima. La si trova in un verso di Dante².

In uno dei cerchi dell'inferno cade perennemente una pioggia-rellina³. I corpi dei dannati sono buttati nel fango. Dante ci trasmette in modo struggente la solitudine di questi corpi nudi ed in-

2 “Urlar li fa la pioggia come cani; de l'un de' lati fanno a l'altro schermo; volgonsi spesso i miseri profani” (Dante Alighieri, *La Divina Commedia*, “Inferno”, VI, 19-21 [N.d.C.]).

3 In realtà, nel girone cade una pioggia torrenziale con grandine e neve [N.d.C.].

difesi, buttati nel fango, che si rotolano cercando disperatamente di trovare riparo nelle loro stesse membra.

Situazione B: adesso invece è uscito il sole. Siete inondati di luce, di calore: rifiorite. Tornate letteralmente a vivere. Era terribile, prima, sotto la pioggia, con le gocce come saette, e voi, ridicoli, con addosso solo costume e canottiera. Ora è uscito il sole: situazione B. Inondati dal sole, ritornate a vivere. Anzi, magari foste di gomma! Così potreste stendere ancor più le vostre membra ai suoi raggi. A tal punto avete bisogno di calore! Spinoza ci invita a fare attenzione: in entrambi i casi la capacità di essere affetti è completamente effettuata: un'affezione, o un affetto, esprimono pienamente, qui ed ora, il potere di essere affetto di un individuo, indipendentemente dalle affezioni o dagli affetti che gli tocca subire. Essi dipendono infatti dalle circostanze in cui si trova, comprese quelle atmosferiche.

In questo senso ogni affezione, od ogni affetto, sono un'affezione dell'essenza. Perché? Perché ogni affezione esprime il potere di essere affetto di un individuo, ossia il potere di essere affetto di un'essenza singolare. Spinoza non concepisce il rimpianto... Anche se siamo sotto la pioggia e ci sentiamo tristi e sfortunati, non ci manca nulla. Non ci manca letteralmente nulla. Questa è la grande idea di Spinoza: un individuo non manca mai di nulla. Il suo potere di essere affetto è sempre effettuato, sempre e comunque. Nell'universo di Spinoza il termine 'mancare' non ha alcun senso. Viceversa, esso si basa sul concetto di: "nient'altro che essere". Ogni affezione, ogni percezione, ogni sentimento, ogni passione, sono affezioni, percezioni e passioni dell'essenza.

In filosofia si trova spesso impiegata una particolare locuzione – la qual cosa le viene costantemente rimproverata, ma che volete farci! Mica è colpa sua! Ne ha proprio un assoluto bisogno –, la locuzione: "in quanto tale". Dovendo definire in due parole la filosofia, diremmo che è l'arte dell'"in quanto tale". Quando si sente dire: "in quanto tale", vuol dire che sta nascendo un concetto, stasene certi! La filosofia nasce con tale locuzione. L'uomo che inventò la filosofia, ne fece sicuramente uso: "in quanto tale". Perché? La locuzione "in quanto tale" è tutt'uno con l'arte di realizzare concetti: è il concetto. Spinoza impiega costantemente l'equivalente latino di "in quanto tale". È forse un caso? Quando si operano distinzioni "nel" concetto e "per" il concetto, si dice: "quella cosa *in quanto tale*". "In quanto tale" indica dunque una distin-

zione concettuale. Permette di focalizzare l'aspetto concettuale delle cose.

Allora, ogni affezione è un'affezione dell'essenza. Va bene, ma "in quanto" cosa? Nel caso delle percezioni inadeguate e delle passioni, ecco come dobbiamo completare la frase: passioni ed affezioni inadeguate sono affezioni dell'essenza *in quanto* l'essenza possiede un'infinità di parti estese. Dunque, il potere di essere affetta dell'essenza è espresso anche dalle parti estese. Ma le parti estese esprimono la potenza dell'essenza solo se l'azione di una causa esterna vi provoca degli effetti. Vale a dire che le parti estese esprimono la potenza dell'essenza sotto forma di affetti estrinseci. Il potere di essere affetto non è espresso *direttamente* dall'essenza, ma dipende dall'azione di cause esterne. Ma, in ogni caso, l'essenza ha *anche* infinite parti estese, e dunque gli affetti estrinseci indubbiamente le appartengono. Anch'essi ne esprimono la capacità di essere affetta. Sottolineo 'estrinseci'. Ricordate? Le parti estese sono estrinseche le une alle altre. È la loro principale caratteristica. L'influenza reciproca cui danno vita è sempre frutto di un'azione esterna. Le parti estese sono soggette alla determinazione tramite causa esterna.

Che succede nel secondo e nel terzo genere di conoscenza? Gli individui hanno percezioni adeguate ed affetti attivi. Che significa? Anche le passioni adeguate e gli affetti attivi sono affezioni dell'essenza. Anzi, lo sono a più forte ragione. Cosa le distingue dalle altre? Questa volta le affezioni non sono estrinseche, ma intrinseche. Perché? Ne abbiamo già parlato in varie occasioni. Perché chiamiamo "affezione intrinseca" una nozione comune, cioè un'idea di secondo, o, meglio ancora, un'idea di terzo genere, un'idea dell'essenza? Cosa la differenzia da un'affezione 'estrinseca'? Non abbiamo detto or ora che l'essenza è espressa anche da idee inadeguate e da affetti passivi? Che possiede anche infinite parti estese? Esse subiscono l'azione di parti estrinseche. Le affezioni che ne derivano, sono dunque causate dall'azione di cause esterne all'essenza. Ma, nonostante il carattere estrinseco, ne esprimono il potere di essere affetta, e incontestabilmente le appartengono.

Che succede invece nel secondo genere di conoscenza, ossia quando ci eleviamo al livello delle nozioni comuni? Una nozione comune è una percezione. Arrivo a possedere una nozione comune perché ne ho percezione, ossia la percezione di qualcosa che accade; qualcosa mi tocca e da questo contatto scaturisce una percezione *sui generis*: una nozione comune. Questo genere di contatto

avviene quando un rapporto si realizza, quando due corpi di costituzione diversa si trovano accomunati da qualcosa. Percepisco una nozione comune perché si è realizzato un rapporto. Tale rapporto implica: la mia costituzione, quella di un altro corpo, e la relazione tra noi. Il mio corpo e quello di un altro sono in relazione, cioè sono accomunati da qualcosa. Tutto ciò che è comune ad entrambi, e la sua conoscenza, è la nozione comune.

Anche questo rapporto provoca degli effetti, e causa degli affetti. Ma, a differenza di quelli estrinseci, questi sono affetti attivi. Queste affezioni, percezioni ed affetti sono affezioni dell'essenza. Le appartengono come le altre, ma "in quanto" cosa? In quanto la *esprimono* direttamente. Le affezioni dell'essenza non dipendono più da rapporti estrinseci con parti estese. Siamo di fronte ad un aspetto profondamente diverso dell'essenza. Siamo giunti ad un più alto livello di realtà e di comprensione. Ogni intervento delle parti estese è ormai scongiurato. Non si tratta più qui dell'essenza *in quanto* insieme infinito di parti estese, ma dell'essenza *in quanto* rapporto. L'essenza *si esprime* direttamente in un rapporto. Quindi, una nozione comune, ossia la regola di un rapporto, la sua logica, le serie causali che prospetta ed implica, sarà l'espressione diretta dell'essenza.

Nel terzo genere di conoscenza l'essenza agisce direttamente. Le affezioni derivano direttamente dalla sua azione in quanto essenza. Nel terzo genere di conoscenza l'essenza è in se stessa, in sé e per sé, potenza, puro gradiente di potenza.

Dunque, è effettivamente legittimo dire che ogni affezione, ed ogni affetto, è un'affezione "de" l'essenza. Ma bisogna stare attenti a specificarne il senso. Un'affezione è "de" l'essenza in termini soggettivi o oggettivi? Qual è il senso del genitivo? Infatti, le due declinazioni hanno significato completamente differente... Tutte le affezioni sono affezioni dell'essenza, ma, attenzione!, "affezioni dell'essenza" non si dice in un senso solo. Sarebbe meglio chiamare le idee di secondo e terzo genere "auto-affezioni". Questa espressione non appartiene a Spinoza, in realtà la sua origine è molto più tarda. Fu inventata dai filosofi tedeschi. Nel secondo e terzo genere di conoscenza l'essenza è oggetto di "auto-affezione". Spinoza impiega il termine "affetti attivi". Tra il concetto di "auto-affezione" e quello di "affetto attivo" non passa una gran differenza.

A questo punto, devo solo dire qualcosa sul rapporto tra etica ed ontologia.

Finora abbiamo parlato di "ontologia". Perché? Cos'è che rende quello di cui abbiamo parlato un' "ontologia"? Vi dirò quello che penso, la mia idea-sentimento [*idée-sentiment*], per dirla così: nella storia non c'è stata che una filosofia a poter vantare lo statuto di ontologia, quella di Spinoza. Solo lui è riuscito a realizzare una vera ontologia. Se si prende il termine "ontologia" in senso rigoroso, secondo me, solo la filosofia di Spinoza può vantare lo statuto di "ontologia". Perché? Perché non c'è stata nessun'altra ontologia? Perché questa straordinaria esperienza di pensiero è un evento unico? Perché Spinoza?

Un'essenza non è altro che il suo potere, sempre determinato, di essere affetta. Le affezioni dell'essenza possono essere intrinseche ed estrinseche. Esse hanno tutte il medesimo valore. Non facciamo l'errore di ritenere il rapporto cinetico, l'affetto "estrinseco", meno importante dell'affetto "intrinseco". Entrambi hanno il medesimo valore. Sono essenziali entrambi all'essenza. Le passioni, affetti estrinseci, esprimono l'essenza tanto quanto qualunque affetto intrinseco. Ma l'essenza in se stessa è *potenza*, potere di produrre affezioni. Spinoza definisce il concetto di auto-affezione nella Quinta parte dell'*Etica*. Ascoltate questo passaggio: "L'amore intellettuale della Mente verso Dio è lo stesso Amore di Dio con il quale Dio ama se stesso". Questo significa che nel terzo genere di conoscenza le essenze sono intrinseche le une alle altre. Sono reciprocamente intrinseche, essendo tutt'uno con l'infinita potenza di Dio. In Dio le essenze sono intrinseche le une con le altre, la qual cosa non significa "confusione". La permanenza in Dio non determina un rapporto di confusione tra le essenze. Le essenze non si confondono tra loro. Non si confondono le une con le altre. Il dominio delle essenze è un sistema di distinzioni intrinseche. Nel terzo genere di conoscenza, le essenze agiscono direttamente come essenze singolari e come tali sono oggetto di auto-affezione. Un'essenza ne affetta un'altra – come segue dalla definizione di terzo genere di conoscenza: l'azione di un'essenza singolare "affetta" direttamente un'altra essenza singolare –, ma, dal momento che in Dio tutte le essenze sono reciprocamente intrinseche, in realtà l'essenza "affetta" se stessa.

Riprendo il mio esempio del sole, consapevole dei rischi che comporta. Che significa "panteismo"? Che esperienza di vita fanno i cosiddetti "panteisti"? Molti inglesi sono panteisti. Ad esempio, Lawrence. Lawrence professava il culto del sole. Cosa acco-

muna Lawrence a Spinoza? Il sole e la tubercolosi. Quanti modi ci sono di essere in relazione con il sole? Lawrence dice che, più o meno, ce ne sono tre. Primo modo: prendere il sole in spiaggia. Prendiamo il caso di un gruppo di [amici]⁴ che prende il sole in spiaggia. Non gli frega di nient'altro, gli interessa solo prendere la tintarella. Non sanno minimamente che significato abbia il sole e non si pongono nemmeno il problema. E infatti fanno una ben misera vita. Se si volgessero alla conoscenza del sole, se ne capissero il senso, aumenterebbero la loro intelligenza. La loro intelligenza ne beneficerebbe, e diverrebbero anche uomini migliori. E invece che fanno? Si rivestono e se ne vanno, fregnoni [*teigneux*] come prima. Senza conoscenza, possono vivere solo esperienze limitate: le uniche possibili nel primo genere di conoscenza. Infatti, la loro esistenza è soggetta alle infinite variazioni delle parti estese. Sono schiavi, in realtà, pur senza saperlo. Sono in balia di catene di effetti su cui non hanno alcun controllo. Cos'è il sole per loro? Parti estese che urtano altre parti estese. E l'io' di: "io adoro il caldo!"? Ugualmente, solo un effetto, il frutto di un rapporto tra parti estese, tipo vasocostrizione e vasodilatazione. L'io' ed il sole sono solo un'infinita catena di effetti meccanici ed aleatori senza alcun senso. Puro determinismo: parti di sole che esercitano un'azione su parti di corpo. Un labirinto infinito di rapporti estrinseci tra parti estese da cui non c'è via d'uscita, a questo livello. Il primo genere di conoscenza è il dominio delle variazioni. Il sole ed il mio corpo sono in balia degli urti tra parti. In questo caso il risultato sarà piacevole. I ragazzi provano un affetto di gioia. In altri, potrà avvenire l'opposto. Traduco in forma *naïve*: "Adoro il sole!". Azioni meccaniche e rapporti estrinseci. Nient'altro.

Secondo caso. Raggiungiamo una conoscenza pratica del sole. Ossia, ci eleviamo al secondo genere di conoscenza. Che significa "conoscenza pratica"? Adesso ho oltrepassato il dominio dei rapporti estrinseci. So perché un raggio di sole produce un certo evento, anche minuscolo. So perché ad un certo momento spunta quel fugace cono d'ombra. Mi innalzo alla conoscenza pratica delle cause. Non registro più passivamente degli effetti. "Io", con la mia costituzione, ho un rapporto con il sole. Ora posso dire: "Io". "Io", con la mia costituzione, ed il sole, con la sua, siamo uniti in un rapporto. Tra me ed il sole sussiste un rapporto. Non sono più in balia

4 Parentesi del trascrittore del nastro [N.d.C.].

delle sue parti estese, della sua azione. Perché? Perché ho stretto un rapporto con lui. Per fare questo, devo conoscere il mio rapporto caratteristico e quello del sole. Devo sapere in che termini possono comporsi. Conoscere i termini del loro rapporto, ossia conoscerne la nozione comune. Grazie a questa conoscenza, posso comporre un rapporto con il sole. Una volta allacciato il rapporto, sono in grado di prevenirne, conoscerne gli effetti sul mio corpo. Ne conosco le cause: conosco di quali azioni è capace il sole. Ne conosco le conseguenze. Ho una conoscenza pratica del sole.

Prendiamo per esempio un pittore. Immaginiamo un pittore dell'ottocento. Se ne va per i boschi con il suo cavalletto. Tra lui, il suo cavalletto ed il sole, c'è un rapporto. Lui lo sa. In che consiste in questo caso la conoscenza "pratica" di questo rapporto? Cosa dobbiamo intendere per "conoscenza di secondo genere", in questo caso? Il pittore conosce gli effetti del sole sull'ambiente circostante, sui suoi occhi e sul cavalletto. Ne conosce le variazioni. Il sole non resta immobile. Dall'alba al tramonto la sua luce cambia completamente direzione. Questo fatto muta tutte le proprietà del colore. Il sole non ha lo stesso rapporto con la tela quando spunta, all'alba, o quando cala, al tramonto. Il pittore lo sa, e per questo sposta il cavalletto in relazione alla posizione del sole. A volte la posizione del cavalletto deve cambiare tantissimo: spesso i pittori cominciano a dipingere con il cavalletto in una posizione, e alla fine si trovano esattamente dalla parte opposta. Altre volte fanno addirittura a meno del cavalletto. Van Gogh al tramonto dipingeva accucciato. Dipingeva accucciato per tenere l'occhio quanto più basso possibile rispetto alla linea dell'orizzonte. Perché? Perché per Van Gogh al tramonto il cavalletto diventava un aggeggio inutile? Cézanne in alcune lettere parla del *mistral*. Come cambia il rapporto tra tela e sole se entra in ballo il vento? Come faccio a sapere che rapporto c'è al tramonto tra un cavalletto ed il sole? Come faccio a conoscerne l'intima relazione? Perché ad un certo punto mi trovo a dipingere per terra, ventre a terra? Perché tra noi, il sole e la tela esiste un rapporto. Il pittore ha stretto un rapporto con il sole e con la tela. Non ne subisce gli effetti. Il pittore *conosce* il suo occhio, il sole e la tela. Così, può metterli in relazione, sperimentarne la nozione comune. In questi termini l'espressione: "Amo il sole!" ha un senso. Il pittore conosce la nozione comune che lega lui, la tela ed il sole. Grazie a questa conoscenza entra in rapporto con loro. Comporre un rapporto significa conoscere le nozioni co-

muni da cui prende vita. Il pittore comprende dall'interno il comportamento del sole, ne conosce le conseguenze sul suo occhio e sulla tela. Sa che tipo di relazioni potranno sussistere tra loro: ne conosce le cause intrinseche e gli effetti.

Ora non siamo più in balia degli effetti delle particelle di sole. Questi effetti ora non sono altro che il portato del rapporto che abbiamo con lui: abbiamo composto un rapporto con il sole, noi ed il sole siamo tutt'uno. Ciò che proviene da tale rapporto, frutto della nozione comune che ci unisce, appartiene tanto a noi che al sole, e come tale lo conosciamo.

Abbiamo quindi abbandonato del tutto il dominio degli affetti estrinseci, il livello del primo genere di conoscenza. Ci siamo elevati ad un dominio completamente diverso: quello dei rapporti e delle nozioni comuni. Ora possiamo affermare una cosa folle, se rapportata al primo genere di conoscenza: "Conosco il sole". "Ho un rapporto di affinità con il sole". "Ho un rapporto di affinità con il sole": "trovare affinità", "comporre rapporti", ecco cos'è il secondo genere di conoscenza. Capite? Nel secondo genere di conoscenza siamo già in presenza di una sorta di comunione, di intimo dialogo con il sole. Nel caso di Van Gogh questo è assolutamente evidente.

Terzo ed ultimo caso. Il terzo genere di conoscenza. Che è? Su questo Lawrence è straripante. In linea generale si potrebbe dire che è un'unione mistica. La mistica del sole è patrimonio di un sacco di religioni. Ma qui non si tratta di una semplice mistica del sole, si va ben oltre. Van Gogh aveva l'impressione che ci fosse un "al di là" che non riusciva a esprimere pittoricamente. Cos'era? Si trattava forse della stessa cosa di cui parlano le metafore dei mistici? Una metafora al massimo può rendere Dio con un'immagine, tipo: "Dio è il sole". Qui non si tratta più di metafore. Ora Dio è veramente il sole, e noi siamo, letteralmente, Dio. Cioè? Attenti! Badate bene: non sto parlando di 'identificazione' con Dio. Nel terzo genere di conoscenza le essenze singolari mantengono la loro distinzione intrinseca. Il terzo genere di conoscenza è un dominio caratterizzato dalla distinzione intrinseca tra le essenze. Nel terzo genere di conoscenza le essenze continuano a distinguersi tra loro pur essendo, contemporaneamente, tutte intrinseche le une alle altre. Per questo la conoscenza di terzo genere è di natura irriducibilmente mistica. I raggi del sole che mi scaldano, sono gli stessi con cui io scaldo me stesso; i raggi con cui "affetto" me stesso, sono gli

stessi raggi del sole: il sole si irradia per auto-affezione.

A sentirle queste cose sembrano un po' assurde, ma vi assicuro che proiettate nella vita vissuta non fanno più quest'effetto. Bisogna viverle. Leggete Lawrence. Lawrence parla di questa speciale identità tra le essenze. La propria essenza singolare, l'essenza singolare del sole e l'essenza del mondo sussistono l'una nell'altra. Esse sono identiche e nello stesso tempo si distinguono intrinsecamente. Pur nella loro intima fusione, esse non si confondono. La distinzione intrinseca permane.