



UNIVERSITÀ degli STUDI di BERGAMO

**Scuola di dottorato internazionale in formazione della persona e diritto
del mercato del lavoro**

XXV ciclo

TITOLO DELLA TESI:

IL DIVENIRE DELLA *BILDUNG* IN NIETZSCHE E IN SPINOZA

SUPERVISORE:

CHIAR. MA PROF.SSA FRANCESCA BONICALZI

CANDIDATA: CRISTINA ZALTIERI

MATRICOLA: 1013983

Anno Accademico 2011-2012

INDICE

INTRODUZIONE

PARTE PRIMA

NIETZSCHE: PER UNA PLURALITÀ DELLE FORME. LA *BILDUNG* COME LIBERAZIONE

Capitolo 1: Una *Bildung* antiorganica e plurale

- 1.1. Il rapporto agonale tra natura e cultura
- 1.2. La forma e la vita: Goethe maestro di Nietzsche
- 1.3. Attraverso l'organismo: prime riflessioni nietzscheane sulla forma
- 1.4. Genealogia della *Bildung*: da Dioniso a Socrate
- 1.5. *Bildung* come danza metamorfica delle forme

Capitolo 2: Imparare come incorporare

- 2.1. Critica all' *Einhülung*. La *didaké* tra imitazione e fra-intendimento.
- 2.2. L'incorporazione del sapere: la lezione della biologia.
- 2.3. Memoria e esercizio: tra ripetizione e creazione
- 2.4. *Bildung* come liberazione

PARTE SECONDA

SPINOZA E LA *BILDUNG* COME DIVENIRE-ATTIVO TRANSINDIVIDUALE

Capitolo 3: Forma e trasformazione

- 3.1. Cosa diventa la forma in Spinoza?
- 3.2. Conservare la forma è modificarla: tracciare ed essere tracciati
- 3.3. Corpo e mente nell'esercizio della *Bildung*
- 3.4. Infanzia e trasformazione paidetica

Capitolo 4: Uscire dall'infanzia dell'individuo e dall'"infanzia" della *multitudo*

- 4.1. Il cammino paidetico e le passioni tristi
- 4.2. Transitare alle passioni di gioia e alle azioni. Il ruolo dell' *admiratio*
- 4.3. Come esercitarsi paideticamente sulla memoria e sull'oblio
- 4.4. Un nuovo modello formativo transindividuale e singolarizzante

CONCLUSIONI

INTRODUZIONE

“I tuoi veri educatori e plasmatori ti rivelano quale è il vero senso originario e la materia fondamentale del tuo essere, qualche cosa di assolutamente ineducabile e implasmabile, ma in ogni caso difficilmente accessibile, impacciato, paralizzato: i tuoi educatori non possono essere nient’altro che i tuoi liberatori. E questo è il segreto di ogni formazione, essa non procura membra artificiali, nasi di cera, occhiali occhialuti: piuttosto ciò che potrebbe dare questi doni è soltanto l’immagine degenerata dell’educazione. Essa invece è liberazione, rimozione di tutte le erbacce, delle macerie, dei vermi che vogliono intaccare i germi delicati delle piante, irradiazione di luce e di calore, benigno rovesciarsi di pioggia notturna, essa è imitazione e adorazione della natura là dove questa ha intenzioni materne e pietose, essa è compimento della natura quando ne previene gli attacchi crudeli e spietati e li volge al bene, quando getta un velo sulle manifestazioni dei suoi propositi di matrigna e della sua triste follia.”

Friedrich Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, p.7.

“ Nulla, infatti, considerato nella sua natura, si dirà perfetto o imperfetto, soprattutto dopo che avremo conosciuto che tutte le cose che avvengono sono prodotte secondo un ordine eterno e secondo leggi determinate della natura. Ma poiché l’umana debolezza non giunge a comprendere quell’ordine con il proprio pensiero e, intanto, l’uomo concepisce una qualche natura umana molto più stabile della propria senza veder nulla che impedisca di conseguirla, egli è stimolato a cercare i mezzi che lo conducano a tale perfezione: tutto ciò che può costituire un mezzo per conseguirla si chiama vero bene; invece il sommo bene consiste nel pervenire, se è possibile insieme ad altri individui, al godimento di tale natura. Quale sia questa natura mostreremo a suo luogo: senza dubbio essa consiste nella conoscenza dell’unione che la mente ha con l’intera natura.

Questo è dunque il fine al quale tendo: acquisire tale natura e sforzarmi affinché molti l’acquisiscano con me. Ciò significa che è costitutivo della mia felicità anche adoperarmi a che molti altri intendano la stessa cosa che intendo io, affinché il loro intelletto e la loro cupidità convengano pienamente con il mio intelletto e la mia cupidità.”

[13] – [14]

Il tema di questo lavoro è la questione della *Bildung* in Nietzsche e in Spinoza. La tesi che sorregge tutta la nostra indagine è che i due autori al centro della presente ricerca abbiano espresso una filosofia il cui cuore consista proprio nel tema della formazione dell'uomo quale strada alla sua liberazione. Si tratta di una tesi che ha conseguenze teoretiche inevitabili e non marginali in quanto contrasta una immagine molto limitante e angusta, ma diffusa, di Nietzsche “filosofo del martello”, filosofo del sospetto nella lettura ricoeuriana, che distrugge e non costruisce – dunque non forma¹ e con l'immagine di Spinoza filosofo determinista che negando la libertà non può indicare una via di formazione alla libertà. Forse proprio queste letture comuni dei due filosofi hanno determinato una scarsa attenzione della critica agli aspetti paidetici presenti nel loro pensiero.

Nel nostro studio cercheremo proprio di mostrare come l'incontro con entrambi i pensatori comporti l'acquisizione di molti elementi che danno da pensare a chiunque si occupi della pratica formativa.

Cominciamo a considerare il titolo stesso scelto per questo lavoro.

Goethe, presente in questa tesi con il ruolo particolare di mediatore tra il pensiero di Spinoza e il pensiero di Nietzsche, ci offre una definizione motivata della parola *Bildung*, che dà ragione in modo analitico del perché è stata da noi scelta per significare la prassi paidetica, la formazione:

Per indicare il complesso dell'esistenza di un essere reale, il tedesco si serve della parola *Gestalt*, forma; termine nel quale si astrae da ciò che è mobile, e si ritiene stabilito, concluso e fissato nei suoi caratteri, un tutto unico. Ora, se esaminiamo le forme esistenti, ma in particolar modo le organiche, ci accorgiamo che in esse non vi è mai nulla d'immobile, di fisso, di concluso, ma ogni cosa ondeggia in un continuo

¹ Limitiamoci a tale proposito a questo giudizio di Paul Ricoeur: “Ora, questa filosofia positiva di Nietzsche, che sola potrebbe dare un'autorità alla sua ermeneutica negativa, resta sotterrata sotto le macerie che Nietzsche ha accumulato attorno a sé. Nessuno forse è in grado di vivere a livello di Zarathustra, e Nietzsche stesso, l'uomo del martello, non è il superuomo da lui annunciato.” (in P.Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Éditions du Seuil, Paris, 1969, tr.it. di R.Balzarotti, F.Botturi e G.Colombo Jaca Book, Milano, 1977, p. 461)

moto. Perciò il tedesco si serve opportunamente della parola *Bildung*, formazione, per indicare sia ciò che è già prodotto, sia ciò che sta producendosi. Ne segue che in un'introduzione alla morfologia, non si dovrebbe parlare di forma e, se si usa questo termine, avere in mente soltanto un'idea, un concetto, o qualcosa di fissato nell'esperienza solo per il momento. Il già formato viene subito ritrasformato, e noi se vogliamo acquisire una percezione vivente della natura, dobbiamo mantenerci mobili e plastici seguendo l'esempio che essa stessa ci dà.²

Nel concetto di *Bildung*, così come lo intende Goethe, si tratta dunque di sottolineare che la forma è sempre in azione (forma-azione), che si tratta dunque dell'azione di dar forma all'umano, dove in divenire (altro termine importante in questo lavoro) è certo in primo luogo l'azione. Questa osservazione non deve apparire scontata perché con essa vogliamo dire che tale formarsi nell'essere umano non cessa mai, non giunge a una compiutezza risolta una volta per tutte. Ma il divenire riguarda anche la forma. Ecco perché Goethe per indicarla preferisce il termine *Bild* invece che *Gestalt*: il primo - a differenza del secondo che si presta a indicare una forma-struttura, una forma statica dunque - mantiene in sé il movimento, il cambiamento a cui la forma è tenuta, per adeguarsi a una natura mobile, costantemente in trasformazione.

Questa modalità di considerare la *Bildung* la troviamo ben esplicitata in Nietzsche, dove è tema che attraversa tutta la sua opera, ma anche in Spinoza che pure non tematizza specificatamente tale nucleo speculativo ma che comunque ad un progetto di formazione dell'uomo dedica il suo lavoro.

Dobbiamo subito motivare la scelta di percorso che ci ha portato in modo volutamente "antistorico" a considerare prima la *Bildung* in Nietzsche e poi la *Bildung* in Spinoza.

In Nietzsche la questione della formazione dell'uomo, come vedremo, resta aporetica in quanto oscilla tra due concezioni della *Bildung*. Una concezione finisce per essere la più ricorrente ed è fortemente individualista; in essa la finalità di un'educazione deve essere quella di "coltivare" e "preservare" gli individui eccezionali portatori di creatività mentre la massa ha come suo precipuo scopo quello di servire da alveo protettivo di queste personalità creative e fragili (vedremo come per Nietzsche la fragilità sia intimamente legata alla creatività, all'apertura, all'innovazione). L'altra concezione - meno frequentata, ma pur presente - è quella per cui l'*agonè* tra questi individui geniali è l'elemento propulsore per la loro crescita ma è anche stimolo di miglioramento -

² J.W. Goethe, *Die metamorphose der Pflanzen*, (1790), trad. it. di B. Groff, B. Maffi, S. Zecchi, *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, Guanda, Parma, 1983, p.43.

attraverso emulazione e competizione - per l'intera società, la quale qui riveste il ruolo meno passivo d'inglobare in sé il nuovo creato dagli innovatori e di metabolizzarlo e assestarlo come patrimonio comune. Nietzsche molto acutamente ha saputo indicare e prevedere le aporie che si presentano alla *Bildung* nella società di massa - come quando si serve della contraddizione della società alessandrina tra necessità economica della schiavitù e cultura ideale dell'uguaglianza per parlare in realtà della sua società, che in questi specifici tratti è ancora la nostra - dove il diritto di tutti alla cultura contrasta con la necessità permanente di abbondanza di manodopera per il lavoro meccanico e dequalificato.

Si noti bene: la cultura alessandrina ha bisogno, per poter esistere durevolmente, di una classe di schiavi; ma essa, nella sua concezione ottimista dell'esistenza, nega la necessità di una tale classe e va perciò gradualmente incontro, quando sia esaurito l'effetto delle sue belle parole di seduzione e di assicurazione della "dignità dell'uomo" e della "dignità del lavoro", a un'orrenda distruzione. (*NT*, p. 120)

Le sue sono certo domande che restano urgenti anche per la pratica paidetica dei nostri giorni ma le indicazioni che vengono da Nietzsche nel solco di un aristocraticismo della cultura, non paiono praticabili né condivisibili nell'era della cultura di massa.

In Spinoza, avvicicabile per molti versi a Nietzsche nella sua concezione di forma e di formazione, abbiamo trovato una lettura della *Bildung* che, pur salvaguardando la singolarizzazione della pratica di *Bildung* - preziosa acquisizione condivisa da entrambi i pensatori - la può concepire solo come collettiva, transindividuale, poiché entro la sua filosofia non è pensabile la crescita di un singolo ente (modo) senza che insieme si dia la crescita degli altri modi con cui esso è costantemente in relazione per sua stessa natura. La *Bildung* deve essere intermodale, ossia interessare il maggior numero possibile di modi della Sostanza, di individui, poiché la connessione ontologica tra modo e modo non rende possibile il miglioramento solipsistico del singolo.

Nel nostro lavoro tornare a Spinoza dopo Nietzsche ha il significato di un ritorno ad un pensiero che si situa agli albori dello Stato moderno, un pensiero che non ha avuto il sopravvento nella nostra cultura in quanto la linea di speculazione trionfante è stata quella dell'individualismo liberista ben rappresentato da Locke e da Smith. Appare di

grande attualità l'istanza spinoziana di un uguale attenzione al singolo come al transindividuale:

È costitutivo della mia felicità anche adoperarmi a che molti altri intendano la stessa cosa che intendo io, affinché il loro intelletto e la loro cupidità convengano pienamente con il mio intelletto e la mia cupidità. (*TIE* [14])

Non si dà nulla di più utile all'uomo, per conservare il suo essere e godere della vita razionale, che l'uomo guidato dalla ragione. Inoltre, poiché tra le cose singole non conosciamo nulla che sia più eccellente dell'uomo guidato dalla ragione, in nessuna cosa ciascuno può mostrare maggiormente quanto valga in abilità e ingegno che nell'educare gli uomini a vivere sotto il sicuro comando della ragione. (*E*, IV, IX cap.)

Ma pure il monito di tenere in debito conto le passioni umane laddove si costituiscono leggi e istituzioni, dunque anche quelle preposte alla *Bildung*, merita tutta la nostra considerazione :

Si osservi che nel tracciare i fondamenti dello stato è necessario considerare in primo luogo gli affetti umani. Non basta, dunque, mostrare che cosa si debba fare, se prima non si mostri come divenga possibile che gli uomini – che siano guidati dalla ragione o dall'affetto – abbiano comunque leggi valide e durature. (*TP*, VII, 2)

Nietzsche è colui che con grande lungimiranza comprende dove liberismo e società di massa vanno a confliggere. Egli apre a domande ancora di grande attualità come quelle concernenti il rapporto non facile tra *Bildung* e educazione di Stato oppure la relazione tra la salvaguardia della singolarità e il conformismo di massa, la questione della pluralità della *Bildung* di contro al processo di uniformazione dell'educazione, ma lo Stato, le istituzioni della cultura con cui si trova ad avere a che fare gli tolgono la speranza nella possibilità di interlocuzione. Ecco che Nietzsche si trova a ipotizzare il progetto di una scuola a venire quale “il convento moderno, colonia ideale, université libre” di cui vagheggia a Sorrento con Paul Ree e Albert Brenner e si paleserà, seppur non sempre esplicitato, il desiderio di incontrare un'istituzione capace di accogliere il suo pensiero “inattuale” che nell'ambito della *Bildung* si esplica in una netta antitesi

all'educazione del suo tempo in cui egli vede un percorso – il più breve e efficiente possibile- atto a rendere gli uomini “correnti” come le monete ossia rispondenti all'unico criterio dell'utilità economica:

Formare il maggior numero possibile di uomini correnti – a quel modo per cui si dice corrente di una moneta – questo dunque sarebbe il fine; e un popolo, secondo questa concezione, sarà tanto più felice quanti più uomini correnti del genere possederà. (SE, p.58)

Ma Nietzsche trova già pienamente dispiegato nel suo tempo quel modello di società dove la *Bildung* è stretta nella morsa tra cultura omologante di tutti - soffocante ogni singolarità anomala - oppure cultura elitaria delle poche singolarità emergenti mentre i più sono al servizio di tale minoranza creativa come manovalanza per i lavori dequalificati. Egli stesso non trova alternative a questo dilemma e, spinto dall'orrore suscitatogli dalla prima opzione, inclina verso la seconda.

Spinoza si situa prima della cristallizzazione che oppone senza alcuna possibile dialettica l'individualismo dell'educazione dell'eccellenza al comunitarismo dell'omologazione massificante. In lui si può trovare l'indicazione per una costruzione della *Bildung* aldilà della dicotomia tra “sviluppo della creatività individuale” e “salvaguardia della cultura della collettività”. Ecco perché con le ricchezza di domande poste da Nietzsche “torniamo” a Spinoza come possibile e radicale alternativa di una *Bildung* singolarizzante e transindividuale.

La prima parte della ricerca verrà dunque dedicata a Nietzsche e avrà per titolo *Nietzsche: per una pluralità delle forme. La “Bildung” come liberazione*. Si cercherà di cogliere gli aspetti peculiari tratti dallo studio della *Bildung* in Nietzsche: la sua indagine genealogica che mostra come nella storia della nostra cultura si siano presentate diverse modalità di intendere la formazione dell'umano. Tali modalità non solo si sono succedute l'una all'altra, ma hanno anche convissuto in modo agonale; inoltre vedremo come la formazione in Nietzsche abbia per scopo principale far sì che il nucleo “ineducabile” dell'individuo emerga. Poiché l'individuo non è trasparente a se stesso a tal scopo l'incontro con maestri liberatori è molto importante: sono loro che piuttosto socraticamente (Nietzsche aveva ben coscienza che il suo anti-socratismo

radicale era motivato anche da una forte vicinanza a Socrate!³) devono aiutarci a svolgere dall'inviluppo dell'educazione - che insieme lo nasconde e lo protegge - tale nostro centro pulsante.

Il primo capitolo avrà per titolo *Una "Bildung" antiorganica e plurale* e si aprirà con il paragrafo "Il rapporto agonale tra natura e cultura" in cui si considererà la complessa relazione che Nietzsche legge tra queste due componenti a partire dai testi giovanili in cui il tema è il confronto con l'amata *paideia* greca. Per Nietzsche la natura si presenta innanzitutto come forza, anzi una molteplicità di forze differenti - poiché sempre al plurale occorre parlarne - e dunque conflittuali. Laddove la cultura si pone come artificiosa naturalità dell'uomo eredita questa conflittualità e se la sa al meglio utilizzare, come è accaduto per la cultura greca, crea una competizione virtuosa, all'insegna dell'emulazione e della ricerca dell'eccellenza che arreca benefici all'intera società.

Nel secondo paragrafo, "La forma e la vita: Goethe maestro di Nietzsche" si andrà a considerare quale sia il pensiero di Goethe intorno alla forma vivente, a partire dai suoi studi scientifici - specie quelli inerenti alla morfologia delle piante, perché a quel concetto di forma, in perenne mutamento, non fissabile una volta per tutte e plurale, si ispira Nietzsche.

Infatti il terzo paragrafo del primo capitolo, "Attraverso l'organismo: prime riflessioni nietzscheane sulla forma" si dedicherà ad analizzare un quaderno di appunti del giovane Nietzsche che nel 1868 mostrava di ispirarsi a Goethe nel sostituire alle forme chiuse offerte dalla tradizione del nostro pensiero come quella di organismo, un nuovo concetto fluido di forma, da intendersi non come *Gestalt*, ma piuttosto come *Bild*, ossia una forma sensibile e mobile più adeguata a contenere il divenire della vita. Emerge già in questo Nietzsche agli esordi della ricerca filosofica quella concezione agonale tra natura e forma per cui una - attraverso il ribollente caos delle sue forze - provoca l'altra, forza di resistenza e di contenimento, in modo che la vita si può offrire all'uomo solo in "forma di forma".

³ "Socrate - lo confesso - mi è talmente vicino che devo quasi sempre combattere contro di lui." (*FP 1875-1876*, 6 [3])

Il quarto paragrafo del primo capitolo, “ Genealogia della *Bildung*: da Dioniso a Socrate”, vedrà all’opera la lettura agonale e plurale della forma - emersa nei capitoli precedenti – nella *agonè* che Nietzsche individua genealogicamente alle origini della civiltà greca tra una *Bildung* dionisiaca, una apollinea e infine una socratica, quest’ultima destinata ad affermarsi sulle altre due come forma dominante, teoretico-razionale, della nostra cultura. Si cercherà qui di evidenziare come *agonè* non significhi solo lotta, contesa, ma abbia in sé anche una emulazione, una pariteticità tra le forze in campo e la necessità di evitare una *reductio ad unum* che impoverirebbe in primo luogo la stessa “vincitrice” come infatti accade quando la forma logico-scientifica socratica imporrà come forma della *Bildung* quella dell’uomo teoretico che pone al suo servizio la forma estetica apollinea e bandisce quella tragico-dionisiaca.

Nell’ultimo paragrafo del primo capitolo, “*Bildung* come danza metamorfica delle forme” si evidenzierà come eredità centrale di Nietzsche la sua lettura anti-organicista della *Bildung* per cui un segno di salute della civiltà consisterebbe nel mantenere al suo interno una pluralità di forme in polemica comunanza, in stimolante tensione convivente. Si utilizzeranno a tal fine *La nascita della tragedia* e i *Frammenti postumi* ad essa contemporanei per mostrare come nella società greca arcaica apollinea, dionisiaco e socratico fossero, secondo la lettura di Nietzsche – per un certo tempo - impegnati come forme di un’unica *Bildung* plurale, mobile e per questo meglio atta ad assumere sotto le sue forme il proteiforme divenire della vita.

Il secondo capitolo del lavoro, dal titolo *Imparare come incorporare*, ancora dedicato a Nietzsche si propone il confronto con gli studi fisiologici alla base della concezione paidetica di Nietzsche e come finalità quella di mostrare che questa base fisiologica non comporta un determinismo in contrasto con la tensione verso una liberazione, seppur individuale, che resta la finalità somma della *Bildung* nietzscheana - contro ogni lettura nichilistica incapace di attribuire alcun valore formativo alla filosofia di Nietzsche.

Il primo paragrafo “Critica alla *Einfühlung*. La *didaké* tra imitazione e fraintendimento” introdurrà la questione cardine della comunicazione interindividuale nella trasmissione del sapere, componente essenziale di ogni *Bildung*. Si analizzerà brevemente il concetto di empatia che nel Novecento si afferma in ambito fenomenologico grazie ad Edith Stein per mostrare, di contro, quanto sia distante da ogni visione empatica la questione della trasmissione del sapere in Nietzsche. Già nei

Frammenti postumi degli anni di Basilea ma poi anche in opere della maturità come *Al di là del bene e del male* e *La gaia scienza* Nietzsche conserva l'idea che comunicare implica la tensione tra una forza paidetica del maestro e una forza di resistenza del discente. Anche in questo caso il modello è energetico-agonale. A vantaggio della comunicazione sta un'altra forza, radicata fisiologicamente, che è quella imitativa, fondamentale nelle culture orali arcaiche ma perdurante anche nella cultura scritta. Questa forma imitativa che Nietzsche è ben lungi dallo svalutare scaturisce e trae le sue regole dal bisogno, dalla necessità di convenire con gli altri uomini. Per di più, in quanto forza, ha elementi di creatività perché ciò che si imita lo si fa proprio, dunque inevitabilmente lo si trasforma dovendo inoltre aprirsi all'altro anche al rischio di fraintendersi, rischio insito in ogni umana comunicazione.

Il secondo paragrafo, "L'incorporazione del sapere: la lezione della biologia" cercherà di confrontarsi con il costante dialogo che la filosofia nietzscheana intrattene con le scienze della vita ad essa contemporanee. Si vorrebbe qui far emergere un'immagine della corporeità molto utile ad arricchire la concezione della *Bildung* in Nietzsche, una corporeità che vive inglobando l'altro per assimilazione e intussuscezione, ma che non può essere ridotta a questa unica lettura "digestiva". Anche nel caso del corpo le forze in gioco sono molteplici e il corpo di Nietzsche è anche ricettivo, vulnerabile, accoglie l'altro a mani aperte, senza aculei e impara a risanarsi, a mutare crescendo in forze e competenze, dalle sue stesse ferite, laddove queste non siano troppo violente. Imparare è dunque incorporare.

Il terzo paragrafo, "Memoria e esercizio: tra ripetizione e creazione" considererà il ruolo della memoria nell'incorporazione del sapere. La memoria è l'attività non solo umana, ma di tutto il mondo organico, di costruzione di forme e ritmi cui vengono riportate le "impressioni" del mondo. È dunque una forza al servizio del processo di assimilazione, ma non solo, è forza fondamentale per il costituirsi di qualsiasi legame politico-sociale. Essa ha richiesto per essere forgiata un lavoro millenario, basato in gran parte su una mnemotecnica del dolore che in origine ha usato il corpo come supporto. Infatti, afferma Nietzsche, ciò che provoca sofferenza è ciò che si ricorda di più. Anche a livello ontogenetico la memoria richiede un esercizio di *dressage* molto faticoso. Fondamentale per Nietzsche è che in ogni *Bildung* questa forza di assimilazione si alterni ritmicamente con la forza di segno contrario dell'oblio. Infatti inventare e

rinnovare è possibile solo attraverso un ritmo in cui si avvicendino memoria che incorpora e oblio che espelle, ritmo - si può aggiungere aiutati da Bachelard - che occorrerebbe praticare nell'esercizio stesso della prassi formativa.

Infine il quarto e ultimo paragrafo dedicato alla *Bildung* nietzscheana, "*Bildung* come liberazione", cercherà di mostrare come la lettura della formazione così ancorata alla fisiologia si accordi con il progetto nietzscheano di liberazione quale finalità ultima di ogni processo paidetico. In *Schopenhauer come educatore* Nietzsche afferma che "essere educati significa dispiegarsi" ossia essere condotti dal maestro, quando costui è degno di tale nome, a esprimere il proprio centro inemendabile e ineducabile, la propria natura profonda che però, si badi bene, non è occultata dall'"involucro" della formazione, dell'apprendimento, bensì protetta e nutrita da tale duro esercizio finché non giunge a maturazione e a prorompere da sotto l'involucro dell'assimilazione imitativa. Il vero formatore è colui che cerca e rispetta questo nucleo ineducabile del discente, che lo libera e che va incontro, in questo processo, ad un inevitabile "abbandono" poiché la liberazione del discente è liberazione anche dai maestri.

La seconda parte della ricerca verrà dedicata a Spinoza e porterà il titolo *Spinoza e la "Bildung" come divenir-attivo transindividuale*. In questa parte gli apporti più originali della filosofia di Spinoza ad una teoria della *Bildung* saranno individuati proprio nella possibilità data all'uomo di ridurre al minimo la schiavitù nei confronti delle passioni - dunque divenendo attivo - e nel pensare la formazione come una pratica sociale, mai individuale, seppur ognuno vi partecipi con la propria singolarità irripetibile. Ci si farà guidare da alcune letture che l'ultima generazione degli studi spinoziani ha prodotto, anche se solo una, quella di François Zourabichvili, si occupa specificatamente della *Bildung* spinoziana.

Il terzo capitolo di questa ricerca, *Forma e trasformazione*, intende interrogarsi sulla forma in Spinoza perché ogni concezione di formazione presuppone inevitabilmente un concetto di forma e sul concetto di "trasformazione", concetto problematico per una filosofia in cui la conservazione dell'individuo, del modo, gioca un ruolo consistente, ma che è richiamato varie volte dal testo spinoziano e che problematizza la natura del divenire della *Bildung*.

Nel primo paragrafo "Che cosa diventa la forma in Spinoza?" si prenderà in esame, a tale proposito, il *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, il *Breve Trattato* e l'*Etica*

poiché sono le tre opere attraverso le quali si costruisce l'antropologia di Spinoza. Dovrebbe emergere una forma dell'uomo che si arricchisce via via di elementi diversi e che soprattutto non permette di essere costruita nella modalità definitoria di ascendenza platonico-aristotelica, ossia per universali secondo specie e generi. La forma ha già natura relazionale nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* dove nel definire l'uomo ha un rilievo importante l'oggetto d'amore che egli sceglie (beni effimeri o Bene imperituro), tale natura viene riaffermata nel *Breve Trattato* dove si esplicita che nulla il singolo può fare in solitudine per il proprio miglioramento a cui va aggiunto un elemento energetico laddove la forma è un rapporto di quiete/movimento. Nell'*Etica* queste acquisizioni rimangono e ad esse si aggiungono caratteristiche di singolarità e di affettività: la forma è *conatus*, ossia declinazione della potenza divina nel modo sia esteso (corpo) sia del pensiero (mente) che si potenzia o si intristisce negli incontri costanti e inevitabili con gli altri modi, altri corpi e altri pensieri. È infine virtù quando la conservazione e l'incremento del *conatus* non è casuale (dovuto a buoni incontri che ci vedono ancora passivi) ma dovuto alla ragione che ci rende attivi poiché consapevoli delle cause dell'incremento della nostra potenza.

Nel secondo paragrafo, “Conservare la forma è modificarla: tracciare ed essere tracciati” si cercherà di dare conto della lettura qui avanzata di Spinoza come filosofo del divenire della *Bildung* mostrando che tale divenire non è in contraddizione con ciò che egli stesso nell'*Etica* assume come essenziale per ogni singolo modo, ossia la “conservazione di sé”. Ma tale conservazione, una volta analizzata, dovrebbe evidenziare che può effettuarsi solo nella continua modificazione, ad opera degli altri modi, e dunque ciò che è essenziale è conservare la propria forma - potenza, virtù – nella continua modificazione. Inoltre, ogni affetto – variazione di potenza – non è senza effetto sul modo: il suo passaggio lascia “traccia” e dunque la nostra tracciabilità come capacità di accogliere in sé segni modificanti - capacità che varia da individuo a individuo – è anche ciò che fa dell'incontro formativo il luogo di un reciproco cambiamento, non prevedibile nei suoi effetti molteplici e proprio per questo laboratorio di costituzione dell'individuo degno di ogni nostra cura.

Il terzo paragrafo “Corpo e mente nella *praxis* della *Bildung*” si occuperà della rilevanza della corporeità nel processo di formazione come la si può evincere dall'*Etica*. Non è più pensabile che il potenziamento della ragione, del pensiero, possa avvenire nella

mortificazione del corpo come una certa vulgata del platonismo aveva abituato a pensare perché in Spinoza più un corpo è atto a fare molte e differenti cose – ossia è potente- più la mente che ne è l'idea è anch'essa capace di molto, in quanto mente e corpo, che sono lo stesso modo, espresso sotto attributi diversi, procedono *simul et aequalis*.

Per comprendere la peculiarità della concezione del corpo in Spinoza esploreremo la sua concezione di *conatus*, potenza sia del corpo che della mente, da cui dovrebbe emergere non tanto l'idea dello sforzo, riscontrabile invece nel *conatus* di Hobbes, senz'altro ispiratore di Spinoza per quanto riguarda tale concetto. Il *conatus* spinoziano non è sforzo di autoconservazione dell'ente, è semmai la sorgente della sua propria virtù, la potenza, unica e singolare, che può, laddove incrementata, renderlo virtuosamente attivo oppure, di contro, intristendosi, indebolirlo.

Nell'ultimo paragrafo di questo terzo capitolo, “Infanzia e trasformazione paidetica”, andremo a considerare la figura dell'infanzia nei testi di Spinoza laddove ne emerge una figura complessa e articolata, non solo contrassegnata dall'impotenza, letta come forte dipendenza dal mondo esterno, dall'imitazione costante degli altri, ma anche come luogo di apertura all'altro, di capacità di *accomodatio*, di lettura dei modi affettiva (cosa può un ente?) e non definitoria (che cos'è un ente?) che, laddove incontri una buona formazione, ha per effetto la “trasformazione” del corpo – e della mente- dell'infanzia in un corpo atto a moltissime cose e in una mente altrettanto potente.

Il quarto e ultimo capitolo della nostra ricerca avrà per titolo *Uscire dall'infanzia dell'individuo e dall'infanzia della “moltitudo”* e si articolerà in quattro paragrafi che andranno a considerare il processo paidetico del divenire-attivo così come Spinoza lo suggerisce.

Il primo paragrafo “Il cammino paidetico e le passioni tristi” considererà il ruolo “strategico” che le passioni tristi possono giocare in una pratica paidetica. Se in primo luogo Spinoza suggerisce di non fondare una morale su di esse, come è stato fatto nel passato, in secondo luogo ci fa capire che si può “giocarle” a favore di una congiunzione con gli altri (evocati nella paura, come nella vergogna, ecc...) che pur non essendo di natura razionale bensì immaginativa - o proiettiva potremmo dire - ha comunque un'importante funzione anti-egotica. Partire da questo passaggio, come ci legittima l'*Etica*, vuol dire considerare tutti gli uomini come soggetti di *paideia*, in

quanto tutti affetti, ognuno con espressioni uniche, da tali passioni e, dunque, tutti coinvolti in questo possibile uso strategico di tali affetti. La *Bildung* indicata così da Spinoza, pur in questo suo piccolo primo passo, mostra inoltre l'assenza di alcun carattere aristocratico-elitario.

Il secondo paragrafo del quarto capitolo, "Transitare alle passioni di gioia e alle azioni. Il ruolo dell'*admiratio*", s'impegnerà a considerare come tale transito non possa, nel quadro di una filosofia spinoziana, essere propriamente l'esito di una decisione del soggetto, dato il carattere relazionale della forma di ogni modo; occorre piuttosto approfittare del buon incontro e dell'implemento di potenza che ne deriva per modificare l'*habitus*, per cambiare *institutum vitae*. La disamina, attraverso la critica che ha considerato la questione, dell'*admiratio*, non affetto, ma stasi della mente che isola un elemento non collegandolo immaginativamente a nient'altro, suggerisce che tale sospensione affettiva potrebbe fungere da elemento di rottura di catene associative e affettive non virtuose, di abiti di risposta all'insegna delle passioni tristi.

Il terzo paragrafo "Come esercitarsi paideticamente sulla memoria e sull'oblio" prenderà in esame il ruolo fondamentale giocato dalla modificazione, dal modellamento della memoria, ossia delle nostre catene associative immaginative, per il processo di formazione sia individuale sia della collettività. Famosa è la riflessione di Spinoza sull'inutilità di un rivolgimento politico a cui non si accompagni una modificazione della memoria collettiva, ossia delle associazioni e degli abiti di risposta. E anche l'individuo nel suo percorso verso la virtù, ossia verso l'espressione della propria potenza guidata da ragione, dovrebbe attraversare dei momenti di "amnesia", ossia dimenticare il precedente *institutum vitae* per instaurarne uno più rispondente al divenire attivo che è la finalità d'ogni formazione.

Infine, l'ultimo paragrafo, "Un nuovo modello formativo transindividuale e singolarizzante", s'interrogherà sulla possibile lettura del carattere comunitario, politico, non solo ascetico, dell'*amor dei intellectualis*, approdo del percorso formativo in cui anche le precedenti forme d'espressione della mente, immaginazione e ragione, devono essere assunte nella loro pienezza piuttosto che superate quasi si parlasse di tre fasi in successione.

Il processo di formazione dell'individuo ha nell'*amor Dei intellectualis* il proprio compimento in quanto le passioni tristi possono venire meno solo quando l'amore

riposa sull'unico oggetto da tutti condiviso (tutti gli altri oggetti d'amore inevitabilmente comportano gelosia, invidia, risentimento, non rendendo possibile una piena condivisione) e dunque è in questo difficile "metter in comune" che per l'individuo è possibile divenire quello che può. La *Bildung* transindividuale ispirata da Spinoza si può presentare così come una risposta possibile al dilemma tra la formazione dell'individuo eccellente e la formazione della massa dolorosamente posto da Nietzsche.

Legenda delle sigle delle opere di Nietzsche e di Spinoza citate nel testo.

Per le opere di Nietzsche si utilizza l'edizione critica a cura di G. Colli e M. Montinari con le seguenti sigle citate nel testo:

SA, seguita da numero di pagina : *La mia vita: scritti autobiografici 1856-1869*, Adelphi, Milano 1977.

AF, seguita da numero di pagina: *Appunti filosofici 1867-1869 e Omero e la filologia classica*, tr. it. a cura di G. Campioni e F. Gerratana, Adelphi, Milano 1993.

AS, seguita da numero di pagina : *Sull'avvenire delle nostre scuole*, tr. it. a cura di G. Colli, Adelphi, Milano, 1997.

FTG, seguita da numero di pagina: *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti dal 1870 al 1873* , tr.it. a cura di G.Colli, Adelphi, Milano, 1973.

AO, seguito da numero di pagina: *Agone omerico*, contenuto in *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti dal 1870 al 1873*, op.cit.

VM, seguito da numero di pagina: *Su verità e menzogna in senso extramorale*, contenuto in *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti dal 1870 al 1873*, op.cit.

UD, seguita da numero di pagina: *Considerazioni inattuali II: Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, tr. it. di S. Giametta, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1973.

SE, seguita da numero di pagina: *Considerazioni inattuali III: Schopenhauer come educatore*, tr. it. a cura di M. Montinari, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1972.

UTU, seguita numero romano del volume e numero arabo della pagina: *Umano, troppo umano*, voll. I e II tr.it. di S. Giametta, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1977.

GS, seguita da numero di aforisma : *La gaia scienza*, tr. it. di F. Masini, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964.

A, seguita da numero di aforisma: *Aurora*, tr.it di F.Masini e M.Montinari, Adelphi, Milano 1978.

ABM, seguita da numero di pagina: *Al di là del bene e del male*, tr.it. di F. Masini, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1968.

CPZ, seguita da numero di pagina: *Così parlò Zarathustra*, tr. it. di M. Montinari, Adelphi, Milano 1973.

GM, seguita da numero di pagina: *Genealogia della morale*, tr.it. di F. Masini, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1984.

CI, seguita da numero di pagina: *Crepuscolo degli idoli*, tr.it. di F.Masini, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1983.

EH, seguita da numero di pagina: *Ecce homo*, tr. it di G. Calasso, Adelphi, Milano 1969.

E, seguito dagli anni di stesura e poi dal numero di pagina: *Epistolario*, 5 voll., Adelphi, Milano 1976-2011.

La volontà di potenza sarà citata nell'edizione seguente: F.Nietzsche, *La volontà di potenza*, tr. it. di A. Treves, rived. da P. Kobau, nuova ed. it. a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano 2001. Nel testo con la sigla *VP*, seguita dal numero di pagina.

Tutti i *Frammenti postumi* saranno citati con la sigla *FP*, seguita dagli anni di stesura e poi dal numero del frammento citato.

Per le opere di Spinoza si utilizza: Spinoza *Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. v. C. Gebhardt, Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 5 voll., 1925. Nel testo, in nota: G, numero romano del volume, numero arabo della pagina.

Per la traduzione italiana si segue la seguente edizione: B. Spinoza, *Opere*, a cura di F.Mignini e O.Proietti, Mondadori, Milano, 2008. Le opere saranno citate nel testo con le seguenti sigle:

TEI, seguito da numero arabo del passo tra parentesi quadr : *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, tr.it. di F.Mignini .

KV, seguita da numero romano della parte , numero romano del capitolo e numero arabo del passo tra parentesi quadre: *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, tr.it. di F.Mignini.

PFC, seguita da numero del paragrafo: *Principi della filosofia di Cartesio*, tr.it. di F.Mignini.

TTP, seguita da numero romano del capitolo, dopo la virgola, numero arabo del passo tra parentesi quadre: *Trattato teologico-politico*, tr.it. di O. Proietti.

E: Etica, tr.it. di F.Mignini ,seguita dal libro in numero romano, dalla proposizione in numero romano; da "def." per definizione; da "sc." per scolio; da "ass." per assioma, da "cor." per corollario; da "post" per postulato; da "dim" per dimostrazione, da "def.aff. " per definizione degli affetti, da "cap." per capitolo

TP, seguita da numero romano del capitolo, poi numero romano del passo: *Trattato politico*, tr.it. di O. Proietti.

Ep., seguita da numero romano della lettera e numero arabo della pagina: *Epistolario*, tr.it. di F.Mignini e O.Proietti.

PARTE PRIMA

NIETZSCHE: PER UNA PLURALITÀ DELLE FORME. LA *BILDUNG* COME LIBERAZIONE

Cap. I: Una Bildung antiorganica e plurale

1.1 Il rapporto agonale tra natura e cultura

È questione che appare difficilmente decidibile una volta per tutte quella di come debba essere considerato, secondo Nietzsche, il rapporto tra natura e cultura, se all'insegna della continuità o della frattura. D'altra parte siamo di fronte ad una questione che è impossibile evitare se si vuole cercare di comprendere quale idea della formazione dell'uomo accompagni costantemente Nietzsche lungo l'intera sua opera.⁴

L'aggettivo "agonale" con cui qui cerchiamo di definire il rapporto natura/cultura per Nietzsche trae la propria ispirazione da un testo giovanile del filosofo, *L'agone omerico*, ma crediamo che ne travalichi il contenuto per indicare una visione di fondo che anima la *Bildung* nietzscheana.⁵

⁴ Per quanto concerne la formazione, si tratta di un tema – come acuti critici hanno già dimostrato⁴ – centrale nell'opera del filosofo, a partire dal senso profondamente formativo che egli volle attribuire al suo giovanile incarico di professore universitario di filologia. Ci limitiamo qui a segnalare un testo che ha aperto alle riflessioni sulla formazione in Nietzsche: Baroni C., *Nietzsche Éducateur. De l'Homme au Surhomme*, Buchet/Castel, Paris 1961. Baroni afferma chiaramente che: «La scienza per la scienza, la conoscenza per la conoscenza, è un principio estraneo a Nietzsche [...] Nietzsche è l'educatore-nato» (Ivi, pp. 43-44, tr. mia). Tutta la sua impresa filosofica dimostra una costante cura per l'elevazione dell'uomo. Scrive Nietzsche a tale proposito all'amico Gersdorff l'11 aprile 1869: «Vorrei essere qualcosa di più che un rigido ammaestratore di abili filologi» (*E 1850-1869*, p.632,) e in una lettera a Rohde del 15 dicembre del 1870 definisce l'insegnamento universitario una «sofferenza istruttiva» che non è fine ma solo mezzo per la propria formazione di insegnante, dunque, percorso di conoscenza e insieme sviluppo di competenze e di mestiere ma anche insieme formazione dell'individuo, ossia un apprendistato necessario per divenir educatore. Resta essenziale aver ben chiaro che lungo l'intero percorso di pensiero Nietzsche, pur errabondo, pur senza discepoli e senza un'istituzione che lo accolga, non sa che farsene della conoscenza e della filosofia se non per porle al servizio della formazione dell'uomo, di una sua elevazione.

In tempi recenti Barbara Stiegler, che ha dedicato uno studio di particolare interesse al tema della *Bildung* nelle opere nietzscheane dal 1870 al 1872, rileva ben cinquecento occorrenze del termine *Bildung* nel testo tedesco, criterio certo meramente quantitativo che offre comunque un'idea della rilevanza di tale questione nell'opera nietzscheana. (B. Stiegler, *Nietzsche et la critique de la Bildung*, in "Noesis", n°10, *Nietzsche et l'humanisme*, 2006, disponibile alla pagina internet <http://noesis.revues.org/index582.html>.)

⁵ Questo breve scritto è uno dei cinque progetti incompiuti, *Cinque prefazioni per cinque libri non scritti*, del 1872 (tutti contenuti in *FT*). Si tratta di cinque scritti, i cui temi saranno poi ripresi in altre opere, tutti attraversati da un profondo afflato paidetico: *Sul pathos della verità*, considera il necessario gioco nella formazione dell'uomo tra l'istanza veritativa della filosofia, della conoscenza razionale, destinata al nichilismo perché occultatrice dell'orrido ma insieme entusiasmante dionisiaco che permea di sé la vita, e quella illusoria dell'arte, che non occulta bensì trasfigura il dionisiaco, proteggendo l'uomo dalla durezza del suo impatto; *Pensieri sull'avvenire delle nostre scuole*, affronta un tema poi sviluppato nella famosa conferenza di poco successiva, sulla educazione umana sempre più fondata sul calcolo, sull'utile e la misura e dunque, "snaturata"; *Lo Stato greco* ragiona sul tema caro al filosofo dell'educazione del genio e dei suoi costi sociali; *Il rapporto della filosofia schopenhaueriana con una cultura tedesca* considera la moderna identificazione di "cultura" con "cultura storica", anche questo tema su cui Nietzsche tornerà in *Sull'utilità o il danno della storia per la vita*.

Infine *Agone omerico* si pone la domanda più radicale sulla formazione: quella della sua stessa origine.

È certo un termine che, come si tenterà di mostrare, ben si presta a scandagliare la riflessione di Nietzsche a proposito della relazione tra natura e cultura. Occorre comprendere quale significato attribuirgli.

Appare oltremodo significativo per la nostra trattazione che il breve testo giovanile a cui ci riferiamo inizi proprio dalla domanda del filosofo sull'identità dell'umano, questione imprescindibile quando si vuole parlare filosoficamente di formazione, e più precisamente si interroghi sulla diffusa lettura del suo costituirsi a partire da una presunta schisi tra natura e cultura. Nietzsche di contro a tale comune opinione dichiara:

Ma una tale separazione in realtà non esiste: le qualità "naturali" e quelle chiamate "umane" sono inscindibilmente intrecciate. L'uomo, nelle sue capacità più alte e più nobili, è completamente natura, e porta in sé l'inquietante duplice carattere di essa. Le sue attitudini più terribili, che vengono considerate come non umane, sono forse proprio il terreno fecondo, onde soltanto può sorgere ogni umanità, nei moti dell'animo, nelle azioni e nelle opere. (AO, p.117)

La questione si presenta come molto complessa e tale resterà lungo l'intera riflessione che il filosofo dedica al rapporto di umano e naturale, di culturale e naturale. Nietzsche nega una scissione tra i due ambiti ma poi parla di un intreccio che richiede esso stesso una dualità perché presume nodi e congiunzioni che necessitano una pluralità di differenti materiali, almeno una dualità, come sembrerebbe in questo caso. L'uomo, là dove pare lontanissimo dalla natura, ossia nelle sue espressioni più elevate, magari quelle artistiche o scientifiche, resta comunque "completamente natura". Limitiamoci a decifrare questa frase alla luce di un elemento forte dell'antropologia nietzscheana, su cui dovremo ritornare: la natura più propria dell'uomo è nell'artificio⁶. L'uomo è l'animale che abita il mondo, costruisce il suo *ethos* sulla terra sfisionomando apparentemente la propria naturalità (apparentemente perché in realtà è solo così che l'uomo la esprime) in un continuo costruito artificiale la cui espressione più macroscopica è la tecnica. Rimane da interrogarsi su quell'"inquietante duplice carattere" (*unheimlichen Doppelcharakter*) della natura che l'uomo porta con sé in ogni

⁶ In *Su verità e menzogna in senso extramurale*, scritto contemporaneo ad *Agone omerico*, Nietzsche ritorna sul rapporto natura/cultura indicando nell'intelletto un mezzo essenziale alla conservazione dell'individuo, destinato per natura alla finzione, dice qui Nietzsche, ossia all'artificio che, ben condotto da un'opera di formazione guidata da un'istanza sociale fortemente conservativa dell'essere umano, conduce alla costruzione della parola, del concetto e infine della verità come luogo di accordo delle molteplici menti e – attraverso questo – di potenziamento del singolo.

sua espressione. È interessante rilevare che Nietzsche giovane, cresciuto filosofo sotto l'influsso potente della lettura di Schopenhauer, mostri già in questo contesto elementi di grande autonomia di pensiero rispetto al maestro. La natura non è letta in chiave monistica, come manifestazione di un'unica cieca e insensata volontà nell'apparente molteplicità brulicante di enti; Nietzsche qui parla di un duplice carattere che, vedremo, si esprime in forze diverse. L'aggettivo inquietante si riferisce alla duplicità ma non si può evitare di osservare che anche il sostantivo "carattere" porta in sé qualcosa di inquietante. Infatti "carattere", in qualsiasi accezione lo si intenda, rinvia a una scrittura di segni, a un insieme di tracce, di abiti, in questo caso attribuiti alla natura che, senza togliere alla "realtà" di tali segni, suggerisce che essi debbano comunque essere letti, interpretati, valutati, entro i termini dell'intelletto umano, in quanto solo in tale pratica interpretativa si va a "cogliere la natura" – e già qui sta una duplicità, quella dell'intelletto, raffinato strumento della natura umana nella cui interpretazione si riflette la natura *tout court* (questa intuizione nietzscheana si declinerà in vari modi nella sua opera).

Certo l'aggettivo "duplice" sta anche a indicare da parte di Nietzsche l'oltrepassamento del classico bivio tra natura benigna –rousseauiana, detto all'ingrosso per intenderci - e natura matrigna – alla Leopardi, poeta peraltro molto amato da Nietzsche - bivio che va a contrassegnare buona parte della nostra tradizione di pensiero.⁷

⁷ Per quanto concerne la natura di Rousseau, Nietzsche si esprime a proposito solo una volta e in modo caustico quando afferma: " Ma Rousseau – dove voleva *lui* in realtà tornare? [...] Anche questa creatura malriuscita, che ha preso posto sulla soglia della nuova età, voleva il 'ritorno alla natura' – dove, chiediamo ancora una volta, voleva tornare Rousseau?" (CI, p.126). Appare nella caustica ripetizione della domanda a proposito del ritorno alla natura, un'accusa di faciloneria e rozzezza di pensiero attribuita a Rousseau legata alla impossibilità per Nietzsche di pensare un tale ritorno, dato l' "inquietante duplice carattere" della natura che l'uomo porta con sé, di "naturale innaturalità" potremmo dire, e data la prudenza di un discorso definitorio e giudicante sulla natura che è la stessa, per Nietzsche, che occorre avere a proposito della vita, ove per valutare bisognerebbe esserne fuori e averla come oggetto davanti a sé, come richiede la pratica del giudizio della nostra tradizione. Dunque un giudizio di valore sulla natura, al pari di un giudizio sulla vita, non ha senso se non come "sintomo" di una fisiologia particolare espressa dal corpo del singolo pensatore che giudica (CI, p.33). Così come non ha senso, per Nietzsche, il motto stoico "vivere secondo natura" poiché la vita umana è "innaturale", ossia è natura che si fa sforzo, artificio, tentativo di dar forma e stile alla forza. (ABM. pp.13-14).

Per quanto concerne invece il rapporto tra Nietzsche e Leopardi, la questione è complessa, perché Nietzsche parte da un'ammirazione profonda per il poeta italiano, testimoniata appieno da quella famosa sorta di parafrasi de *Il canto notturno di un pastore errante per l'Asia*, che apre *La seconda inattuale* per concludersi negli anni ultimi di riflessione del filosofo con la critica al pessimismo leopardiano, reo per l'appunto, di essere espressione di una natura infelice e triste che universalizza la propria condizione inglobandovi tutta la natura. Riconosce Nietzsche che l'alta poesia attraverso cui avviene questo gesto nobilita "estheticamente" il nichilismo leopardiano. (Per una raccolta di tutti i passi nietzscheani dedicati a Leopardi cfr. F. Nietzsche, *Intorno a Leopardi*, a cura di C. Galimberti, Il nuovo melangolo, Genova, 1999)

In questo scritto della fine del 1872 Nietzsche rileva che il dualismo moderno tra madre-natura e natura matrigna non fosse presente nei greci. Certo, il terreno sul quale cresce la civiltà greca, civiltà del *logos*, della democrazia, di una cultura e di un'arte raffinatissima, modello per tutte quelle a venire, viene disegnato come agito da una ferocia e crudeltà ferine, ben testimoniate dai terribili miti delle origini ctonie del mondo olimpico ma anche dalle annichilenti passioni che muovono gli eroi omerici dell'*Iliade*. Dunque, i segni che la natura pare imprimere e lasciare di sé nelle prime espressioni della cultura greca sono quelli di una lotta distruttiva che esprime essa stessa la forza della natura nel suo aspetto orrifico, lettura che Nietzsche poneva alla base di una forma arcaica di cultura, quella "dionisiaca". Ma la natura non è solo *bellum omnium contra omnes*, frase cara a Nietzsche che significativamente ne fa un uso ripetuto; infatti i greci hanno edificato la loro mirabile civiltà grazie al ricorso ad un altro aspetto della natura che, alimentando tutta la loro vita culturale e sociale, ha dunque profondamente ispirato la loro idea di *paideia*.

Nietzsche si riferisce, a tale proposito, a un'opera delle origini della cultura greca, un'opera fondamentale per la civiltà greca a venire. Si tratta di *L'opere e i giorni* di Esiodo di cui Pausania narra di aver letto nel suo viaggio in Grecia un antico esemplare del testo che, eliminando l'iniziale piccolo inno a Zeus e dunque lasciando pensare che quest'ultimo fosse un'aggiunta alla stesura prima dell'opera, esordiva subito così: "Sulla terra vi sono *due* dee chiamate *Eris*". Sono due le Contese che animano la natura e per questa ragione l'uomo non può che sottostare a entrambe; ma una è spietata e porta a lotta efferata, a guerra distruttiva, l'altra Contesa invece, chi la giudica con l'intelletto non può deprecarla – osserva Esiodo - perché è istanza non devastatrice, bensì posta al servizio della costruzione della civiltà. Nietzsche riconosce che questo asserto con cui pare avesse inizio originariamente il poema di Esiodo, "è degno di venire inciso per la posterità, proprio sulla porta d'ingresso dell'etica greca." (AO, p.120) È un'affermazione alquanto impegnativa ma Nietzsche la azzarda perché proprio qui, nella duplicità delle Contese, individua la specificità dell'*ethos* greco, ossia la modalità peculiare di abitare la natura dalla quale i Greci hanno tratto la loro *Bildung*, ossia quella formazione dell'umano che si pone sempre al servizio di un *ethos*.

Ora, la seconda Contesa, duplice volto della natura – o per meglio dire di ciò che gli uomini leggono come suo carattere, come abbiamo già detto - non è efferata come la nera *Eris* distruttiva che presiedeva il mondo titanico delle origini; è invece una forma di emulazione dell'altro – spesso spinta da forze poco nobili come invidia, desiderio di autoaffermazione, ambizione - che conduce all'agone, dunque a quella forma particolare di tenzone tra gli umani che scaturisce da un desiderio: quello di eccellere nel proprio fare (che sia il fare dell'artigiano, del soldato, dell'artista o del coltivatore) in modo da primeggiare su tutti; tale desiderio spinge l'individuo, animato da tale forza agonale, non alla distruzione bensì all'azione creatrice. Tale forza, ad esempio, Esiodo la pone come il primo vero motore del lavoro ben più che il bisogno – è infatti il lavoro il primo esito dell'agone che Esiodo contempla - e in essa legge lo stimolo di gran parte dell'agire umano.

Tale buona *Eris* i greci hanno saputo porla a fondamento d'ogni loro pratica - in primo luogo della loro pedagogia popolare - attraverso l'ideazione e la valorizzazione di regole che sono andate ad intrecciarsi con tale istanza “naturale” esaltandone gli effetti positivi per l'umana civiltà.

La prima regola che deve essere rispettata nell'agone concerne una sorta di pariteticità dei contendenti che vi prendono parte. Difatti tutti i miti che narrano le lotte, devastanti per gli umani, ingaggiate con gli dei esprimono proprio l'esito tragicamente distruttivo per tali sprovveduti della competizione tra ineguali: la sventurata Niobe che osa porsi in competizione con la dea Latona, Marsia scorticato da Apollo dopo che ebbe sfidato il dio in una gara musicale... La parità, pur sommaria, approssimativa, dei contendenti consente di mantenere sempre vivo l'agone, di alimentare una produttiva emulazione che eccita l'azione di tutti con ricadute estremamente positive per l'intera comunità ed infine evita quello che i Greci avevano presente come il pericolo maggiore per la salute del loro stato: la conclusione della competizione nell'affermazione indiscussa di un migliore invincibile, insuperabile, irraggiungibile. Questo è un tratto fondamentale della *paideia* greca, su di esso si regge l'impianto stesso della vita politica delle *poleis*. Nietzsche osserva che lo stesso istituto dell'ostracismo è da collegare a questa regola dell'agone. L'ostracismo è quell'istituzione che inizialmente ha il compito di allontanare dalla città colui che risulta pericoloso all'agone perché divenuto imbattibile e che andrebbe così a intristire, a spegnere, la forza agonale al servizio della salute della

comunità; poi – in epoche successive – tale istituzione si assume la mansione di scacciare dalla città chi appare disposto a utilizzare qualunque mezzo, anche fraudolento, anche dannoso per tutti, pur di assicurarsi l'assoluta preminenza.

[...] si elimina l'individuo che emerge, perché si risvegli di nuovo il giuoco agonistico delle forze. Un pensiero, questo, che si oppone all' "esclusività" del genio in senso moderno, ma presuppone che, in un ordine naturale delle cose, esistano sempre *parecchi* geni, i quali si stimolino vicendevolmente all'azione e del pari si mantengano vicendevolmente entro il limite della misura. Questo è il nocciolo della concezione greca dell'agonismo: essa aborrisce il dominio esclusivo e teme i suoi pericoli; essa desidera, come *strumento di difesa* contro il genio, un secondo genio. (AO, p.123)

Questa contrapposizione tra la pluralità dei geni antichi "coltivata" dall'agone e la singolarità esclusiva del genio moderno appare così il risultato di due differenti forme di costruzione dell'individuo, di formazione. Quella antica partendo da elementi di carattere naturale, in quanto l'affermazione egoica, lo spirito d'emulazione, la volontà di lotta, sono tutti caratteri che leggiamo nella natura, va a forgiarli - a intrecciarli inscindibilmente con elementi paidetici frutto di un *dressage* che serve a trasformare la rozza lotta nella "bella forma" dell'agone. Non si tratta per Nietzsche di annichilire caratteri della natura che presentano tratti ferini, bensì di giocare sulla loro inquietante doppiezza, ossia non abbandonarli alla distruttività che in essi purtroppo alberga ma di lavorare sulle forze che essi esprimono, contenendole, componendole entro precise regole e per questa via porle al servizio della collettività, della *polis*. In questo modo, rendendo la vittoria nell'agone non tanto un'affermazione individuale quanto un elemento di grandezza della città, tali caratteri vengono - nel limite posto dal bene comune – valorizzati, eccitati, resi liberi dalla vergogna di agire solo per ambizione personale e resi più atti all'azione. Così l'attitudine stessa di ognuno, il proprio talento, si sviluppa attraverso la lotta.

Laddove, invece, la *paideia* moderna - mirando in prima istanza all'affermazione dell'individuo e della sua eccellenza - non circoscrive e non raffrena l'egoicità entro i confini precisi dell'agone, paradossalmente ostacola l'espressione del singolo lasciandolo solo davanti al compito dell'infinito e dunque paralizzandone o comunque indebolendone l'azione.

Ecco perché in questo breve scritto Nietzsche può giungere alla conclusione che tutto il grandioso edificio della cultura greca si fonda sull'educazione del cittadino allo spirito agonale, ossia sull'esercizio di affinamento e contenimento di quell'istanza naturale che è costituita dalla buona *Eris*: i maestri stessi si cimentavano tra loro entro il recinto dell'agone, fossero essi sofisti, compositori di tragedie, poeti... In fondo, osserva acutamente Nietzsche, anche la peculiarità che rende artistica la scrittura dialogica di Platone è proprio l'agonismo in cui egli costantemente si cimenta sfidando i sofisti, i retori e i poeti del tempo nella invenzione di miti, discorsi, orazioni che fossero più belli dei loro. Ma, si potrebbe aggiungere, il dialogo platonico stesso, specie quando nella sua forma più riuscita e matura non si riduce ad una sorta di monologo di un Socrate invincibile e invitto davanti ad un imbecille interlocutore, non è forse l'espressione di una nuova forma di agonismo, l'agonismo logico, che certo aveva mosso i primi passi con Zenone eleatico, quando questi combatteva a colpi di paradossi gli avversari del maestro Parmenide?

Il saggio conclude osservando che quando tramonta l'agonismo che permea di sé nella greccità ogni forma di cultura, tramonta la stessa civiltà greca. Allora l'altro carattere della doppiezza inquietante della natura, quello orrifico, della distruzione cieca che Nietzsche chiama pre-omerico, in quanto ben interpretato dal mito, in particolare da quello ctonio, pre-olimpico, quello più rispondente all'immagine della natura incontrata nel mondo arcaico greco, riemerge e prende il sopravvento. Un esempio chiaro di ciò lo si trova nel caso personale di Milziade, eroe assoluto e incontrastato della battaglia di Maratea, che - perso ogni senso del limite - va incontro ad una morte vergognosa dopo una serie di gesti vili verso i suoi concittadini e tracotanti verso la divinità. Accade alle stesse *poleis* greche, che una volta uscite invitte dall'agone che insieme le stringeva, le aizzava alla competizione e insieme le preservava da una vittoriosa ma rovinosa solitudine, giungono a imporsi su tutte le altre, prima Atene, poi Sparta, finendo per distruggere i legami che la buona contesa esige e alimenta, per poi trovarsi imbelli di fronte ai Persiani.

La *paideia* greca pare, dunque, l'espressione di questo particolare "intreccio" con la natura: assume in sé e non reprime elementi naturali quali l'emulazione, l'istanza di lotta e di affermazione egoica, ma disinnesci il potenziale distruttivo in essi presente, attraverso un'opera di *modellamento* di tali forze che avviene attraverso le regole

dell'agone. In questo modo l'agone assurge, con stupore dell'osservatore moderno, a onnipresente modalità d'espressione della formazione greca laddove si mostra l'intreccio indisgiungibile di natura e cultura.

Come osserverà Nietzsche in *Schopenhauer educatore* la relazione tra formazione e natura non si può ridurre semplicemente ad azione imitativa o ad azione di contrasto, è infatti poliedrica, sfaccettata:

Essa [l'educazione] è imitazione e adorazione della natura là dove questa ha intenzioni materne e pietose, essa è compimento della natura quando ne previene gli attacchi crudeli e spietati e li volge al bene, quando getta un velo sulle manifestazioni dei suoi propositi di matrigna e della sua triste follia." (SE, p. 7)

Ma la natura agonale del rapporto tra natura e cultura richiede, per essere compresa in tutti i suoi aspetti, altri passi. In primo luogo occorre andare alla radice del concetto di forma, laddove tale concetto emerge molto presto quale domanda radicale per il giovane Nietzsche ancora in bilico tra professione di filologo e vocazione da filosofo. E qui incontreremo Goethe in quanto ispiratore del concetto nietzscheano di forma.

Poi andremo a considerare come la *Bildung* presa a modello ne *La nascita della tragedia*, si presenti in figura di gioco agonale tra molteplici forme.

1.2. La forma e la vita: Goethe maestro di Nietzsche

Tornando indietro di qualche anno, nell'aprile 1868, un quaderno di appunti filosofici ci mostra il ventitreenne filologo alle prese con una questione filosofica, che di certo gli era stata mossa dalla lettura di Schopenhauer: si trattava di misurarsi con il presunto finalismo di Kant⁸, di contrastarlo, sia attraverso uno schopenauerismo che Nietzsche ha in quell'anno già comunque fatto suo metabolizzandolo, ossia dunque, come vedremo, modificandolo, sia attraverso il confronto con una serie di letture scientifiche, *in primis*

⁸ J.L.Nancy ha mostrato chiaramente come la lettura nietzscheana del finalismo di Kant presente in questo quaderno sia fortemente viziata dall'utilizzo dell'interpretazione che di Kant diede Kuno Fischer e vada così incontro all'errore di leggere in Kant la presenza di una "finalità oggettiva" di cui Kant comprese e indicò la paradossalità. (cfr. J.L.Nancy, *La thèse de Nietzsche sur la Téléologie* in AA.VV, *Nietzsche aujourd'hui?*, UGE, Paris, 1973, vol.I, p.75.). Ma la viziata lettura del kantismo cui andò incontro Nietzsche in questi appunti non inficia la questione che qui ci preme considerare, ossia quella del confronto di Nietzsche con la "forma", nella fattispecie con quella forma specifica che è l'organismo.

con la *Storia del materialismo* di Friedrich Albert Lange. Sono letture che confermano il vivo interesse per le scienze naturali, le scienze della vita, un interesse che precede di molto il cosiddetto “periodo illuminista” e che accompagnerà costantemente il filosofo. Ma vi è un altro interlocutore che Nietzsche utilizza in queste pagine di appunti pensati per un libro mai scritto, un interlocutore che Nietzsche non smetterà mai di interpellare fino alle sue ultime riflessioni: Johann Wolfgang von Goethe.⁹

Goethe serve in questo cimento davvero complesso per il giovane filologo - che da poco aveva scoperto la propria vocazione filosofica - al fine di riconsiderare criticamente l'organismo come elemento probante della visione teleologica della natura, ma ciò che emerge in queste pagine è una riflessione di notevole interesse, seppur appena abbozzata, sulla forma che proviene proprio dalla profonda lettura di Goethe.

A Goethe dobbiamo l'invenzione del termine “morfologia” che troviamo nel suo diario il 25 settembre del 1796 come teoria generale delle forme naturali, sia del mondo vegetale che del mondo animale che del mondo artistico che ai due precedenti s'ispira¹⁰. I termini che Goethe utilizza per il suo concetto di forma – il quale mantiene in sé aspetti visivi, percettivi, così cari al poeta naturalista ma anche aspetti teorici - sono molti: *Gestalt* – forma/struttura/sistema; *Gebild* – forma/immagine, che si manifesta agli occhi ed è più sfuggente; *Gerüst* – impalcatura; *Form* – figura/stampo/fattura.¹¹

Una riflessione di Goethe, a tale proposito, ci conduce nella direzione che rende molto interessante, ai nostri occhi, la sua influenza su Nietzsche:

Per indicare il complesso dell'esistenza di un essere reale, il tedesco si serve della parola *Gestalt*, forma; termine nel quale si astrae da ciò che è mobile, e si ritiene stabilito, concluso e fissato nei suoi caratteri, un tutto unico. Ora, se esaminiamo le forme esistenti, ma in particolar modo le organiche, ci accorgiamo

⁹ Ancora nell'autunno del 1888, Nietzsche a proposito di Goethe scrive: “Goethe – non un avvenimento tedesco, ma europeo: un grandioso tentativo per superare il XVIII secolo con un ritorno alla natura, con uno spingersi *in alto*, alla naturalità del Rinascimento, una specie di autosuperamento da parte di questo secolo. (CI, p.127) E poi. “Goethe è l'ultimo tedesco per il quale nutro profondo rispetto[...]”. (CI, p.129)

¹⁰ Commenta Stefano Zecchi: “Ed è appunto sotto il concetto comprensivo di ‘morfologia’ che Goethe pubblicherà i suoi studi di botanica e zoologia [...], la morfologia è, per la limitazione della sua struttura essenziale, una teoria in sé e autonoma, che può però essere usata anche come scienza d'appoggio nella biologia e nell'arte[...]”. (S.Zecchi, *Il tempo e la metamorfosi*, p.12 dell' “Introduzione” a J.W. Goethe, *Die metamorphose der Pflanzen*, (1790), trad. it. di B. Groff, B. Maffi, S. Zecchi, *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, Guanda, Parma 1983, p. 43. D'ora in poi l'opera di Goethe sarà citata nel testo MP, seguito dal numero di pagina)

¹¹ Per una considerazione dei differenti usi goethiani di questi termini cfr. F.Varanini, *Goethe: la conoscenza come morfogenesi: Commento a “Die Metamorphose Der Pflanzen”*, <http://www.scribd.com/doc/27298452/>.

che in esse non vi è mai nulla d'immobile, di fisso, di concluso, ma ogni cosa ondeggia in un continuo moto. Perciò il tedesco si serve opportunamente della parola *Bildung*, formazione, per indicare sia ciò che è già prodotto, sia ciò che sta producendosi. Ne segue che in un'introduzione alla morfologia, non si dovrebbe parlare di forma e, se si usa questo termine, avere in mente soltanto un'idea, un concetto, o qualcosa di fissato nell'esperienza solo per il momento. Il già formato viene subito ritrasformato, e noi se vogliamo acquisire una percezione vivente della natura, dobbiamo mantenerci mobili e plastici seguendo l'esempio che essa stessa ci dà. (MP, p.43)

Dunque, questa acuta consapevolezza acquisita dall'osservatore naturalista Goethe dell'ondeggiare continuo di ogni cosa nel moto, gli impone un uso "mobile e plastico" del concetto di forma, proprio in quella particolare accezione che è sottesa dal concetto di *Bildung* che indica un processo *in fieri*, un movimento mai concluso della forma di trasformazione in trasformazione, che esprime dunque il divenire stesso della forma.

Paola Giacomoni – nel suo saggio dedicato alla morfologia di Goethe¹² - esprime una sorta di impossibilità di definire in modo univoco la forma nel poeta-scienziato. Di qui il dipanarsi di interpretazioni del pensiero goethiano molto diverse, anche contrastanti. Vi è indubbiamente un carattere plurivoco, multiforme, che il concetto di forma possiede in Goethe e che riesce a tenere insieme la forma intesa come *morphé*, come figura sensibile, come disegno visibile, contrapposto all'essenza invisibile ma anche la forma come *eidos*, come idea formale. Ma, soggiunge Giacomoni, il processo che Goethe chiama *Bildung* non ha a che fare con un movimento di ascendenza aristotelica di passaggio dalla potenza all'atto perché non è fondato sulla privazione come motore del divenire bensì esso procede piuttosto per sovrabbondanza creatrice.

Una specificità del termine *Bildung*, come è pensato da Goethe, ben sottolineata da Zecchi nel suo testo che fa da prefazione a *La metamorfosi delle piante*, permette di congiungere la ricerca del naturalista appassionato con l'arte del poeta¹³:

L'io narrante autobiografico è il principio che dà mobilità alla forma, costituendo la possibilità stessa della *formazione*. Wilhelm Meister è posseduto dalla forza che lo spinge alla formazione. Faust è

¹² P.Giacomoni, *Le forme e il vivente: morfologia e filosofia della natura in J.W.Goethe*, Guida, Napoli, 1993, pp.163-164.

¹³ Francesco Moiso, acuto studioso di Goethe, ritiene che non siano in lui nettamente distinguibili i due piani, scientifico ed estetico in quanto: "Lo sguardo morfologico intende scoprire una dimensione genetica, poetica del divenire naturale che induce a congiungere *arte, conoscenza e vita* secondo un'attitudine che Goethe derivò dal viaggio in Italia, e che si riflette tanto nei suoi scritti di botanica quanto negli *Anni di apprendistato di Wilhelm Meister*. (in F.Moiso, *Goethe: la natura e le sue forme*, Mimesis, Milano, 2002, p.7)

formazione: non forma statica di auto-riflessione soggettiva, non l'ego dominante che possiede l'oggetto, ma formazione in sintonia metamorfica con il mondo naturale.¹⁴

La pagina d'apertura de *La metamorfosi delle piante*, scritta quasi vent'anni dopo il testo con il titolo *Giustificazione dell'impresa*, è esplicita - a riguardo dell'intreccio di natura e io - per quanto concerne il significato di fondo da attribuire al problema della formazione. Goethe vi riflette che la lotta con la natura porta in primo luogo l'uomo che la osserva a desiderare di dominarla, ma poi egli comprende la forza degli enti che lo circondano, gli influssi potenti che essi hanno sull'osservatore e gli appare come il divenire infinito della natura proceda con un processo di "perfezionamento illimitato" del soggetto, che continuamente deve adattare la propria sensibilità e il proprio giudizio al cangiare di ciò che lo provoca all'osservazione e al giudizio.

Bildung è dunque attività che travalica la distinzione tra soggettivo e oggettivo perché la formazione dell'io avviene nel travaglio della natura e laddove si immerge conoscitivamente in tale procedere degli enti si avanza nella conoscenza di sé.

Non interessa qui seguire Goethe nella descrizione accurata della metamorfosi delle piante che è perfetto esempio del suo stile "visivo" nel lavoro scientifico. Ci preme invece trarre da questo testo affascinante, in buona parte esito del suo soggiornare nei giardini botanici di Padova e di Palermo, le indicazioni sul suo modo di intendere la forma. Nel caso delle piante, che appare però estendibile ad ogni altro vivente, la forma si compone di una pluralità di elementi che non stanno imbrigliati in relazioni statiche bensì possono trapassare gli uni negli altri, come i petali negli stami, oppure, come i semi, contraggono e poi sviluppano altri elementi, parti più larghe e foliacee o, ancora, come dalle foglie caulinarie delle felci, si sviluppano e si spargono tutt'intorno innumerevoli semi, germi di nuove piante. Si comprende bene da questi pochi tra i numerosissimi esempi di "metamorfosi delle piante" come l'idea di una forma statica, di una *Gestalt* per l'appunto, non possa attagliarsi a questo continuo divenire che è meglio esplicito dal termine *Gebilde*, che mantiene in sé un elemento più sfuggente, meno strutturato e fisso che *Gestalt*, e insieme indica un elemento visivo, figurato, non astratto (*Bild*); è forma in cui si esprime parte del processo di formazione. Dietro l'emergere della forma Goethe parla in primo luogo di un "impulso interno" (*trieb*),

¹⁴ S.Zecchi, *Il tempo e la metamorfosi*, op.cit., p. 12.

oppure di una forza interna o anche forza vitale che appare quindi come il motore fondamentale della *Bildung*.

È facile connettere questo impulso, questa forza interna, vitale, al *conatus* spinoziano e d'altronde è Goethe stesso a riconoscere quanto il suo pensiero sia debitore di quello di Spinoza¹⁵:

Mi limiterò a riconoscere che l'influenza maggiore, dopo Shakespeare e Spinoza, mi è venuta da Linneo, e proprio attraverso la posizione polemica alla quale egli mi spingeva.¹⁶

Se dunque è debitore a Linneo perché la classificazione rigida dei fenomeni operata da costui lo spingeva polemicamente contro di lui, a trovare nella propria morfologia strumenti più adatti delle chiuse categorie linneane per dar conto della mobilità delle forme della vita, in Spinoza (come in Shakespeare) non trova pungoli polemici al pensiero bensì veri e propri maestri che lo accompagnano nel cammino.¹⁷

Ma torniamo alla forma come si presenta al Goethe naturalista: è dunque figura mobile, non chiusa bensì già contenente i germi di ulteriori divenire, sgorgata da un impulso interno che però non sarebbe corretto individuare come l'unico fattore di

¹⁵ Molto utile per comprendere la natura della ricezione che Goethe avrà del pensiero di Spinoza è la lettura del seguente saggio: C.Sini, *Della progressione dell'infinito attraverso il finito* in G.Giorello, A.Grieco (a cura di), *Goethe scienziato*, Einaudi, Torino, 1998, pp.51-70. Qui Sini spiega che l'incontro di Goethe con la filosofia di Spinoza non fu certo all'insegna del rigore storiografico o dell'acribia filologica, anzi fu "contaminato" dagli elementi tipici dello spirito del tempo: la filosofia di Schelling, il romanticismo, che Goethe inevitabilmente respirava. Comunque così ne parla: "E bisogna dire che assai meglio di tanti onesti e solleciti studiosi di Spinoza che, in accanita polemica tra loro, hanno imperversato analiticamente sul corpo dei suoi scritti [...] molto meglio di costoro Goethe, in poche righe, mostra di aver compreso l'essenziale dello spinozismo." (op.cit.,p.66) Ossia, Goethe, dall'alto del suo genio, colse la peculiarità del rapporto tra infinito e finito, tra uomo e natura: l'uomo conosce sé attraverso la natura e la natura attraverso sé. Questo non significa che la verità si esaurisce nel finito, nella prospettiva antropomorfa attraverso cui essa si esprime, perché la verità, l'infinito suo procedere, la natura nella sua totalità travalicano il finito, parlano attraverso di esso ma contemporaneamente in esso non si esauriscono, anzi si celano, si sottraggono.

¹⁶ *Gedenkausgabe der Werke, Briefe, Gespräche Goethes*, Bde. 18-21, Zürich, Artemis Verlag, 1951, p.49.

¹⁷ La forte influenza di Spinoza su Goethe è un elemento di grande importanza per il nostro lavoro in quanto ci permette di comprendere come, ben prima che Nietzsche riconoscesse in Spinoza il proprio precursore e lo comunicasse entusiasta nella lettera del 30 Luglio 1881 all'amico Franz Overbeck, e ben oltre le critiche anti-spinoziane disseminate nei suoi testi, spesso legate a una lettura cattiva del filosofo olandese, Spinoza agiva nel pensiero di Nietzsche attraverso la profonda influenza di Goethe che, come abbiamo detto nella nota 11, aveva ben compreso il nocciolo essenziale dello spinozismo. Sostiene Francesco Moiso, studioso di Goethe come di Nietzsche: "Ho sempre sostenuto che Goethe sia un antenato di Nietzsche, Nietzsche è un goethiano nato in tempi diversissimi da quelli del goethianesimo classico[...]. (F. Moiso, *Nietzsche e le scienze*, CUEM, 1999, p.16). Per Moiso dietro alla stessa dottrina nietzscheana dell'eterno ritorno dell'uguale vi è "la visione goethiana di un mondo in cui tutto diventa tutto all'interno di leggi ferree [...]." (*Ibid*, p.28) Avremo modo di tornare su questo tema.

determinazione della forma¹⁸. Anche agenti esterni contribuiscono e in buona misura alla sua realizzazione. Goethe nota, ad esempio, come un'abbondante alimentazione della pianta ritardi la fioritura mentre un'alimentazione contenuta sia in grado di accelerarla o come l'umidità spinga lo sviluppo della gemma. È Goethe stesso a parlare nel saggio *Lavori preliminari per una fisiologia delle piante* di "leggi" molteplici che presiedono la formazione, due delle quali sono la legge della natura interna - che *costituisce*, in questo caso, le piante - e la legge delle circostanze esterne (ambientali) che *modifica* gli enti. Vi è dunque un ruolo diverso nella formazione tra l'impulso interno, la forza che spinge la forma a manifestarsi e la *costituisce*, ossia ne produce gli elementi portanti e l'ambiente che non costituisce la forma ma che comunque incide fortemente nella sua modificazione e dunque è forza importante al servizio della *Bildung*.

Inoltre in Goethe la visione e lo studio delle forme viventi funge anche da risposta teorica ai limiti e alle carenze del meccanicismo moderno, ben rappresentato da Newton la cui *Ottica* sarà un suo preciso bersaglio polemico. Scrive Goethe ne *La teoria dei colori*:

Il vivente può essere scomposto nei suoi elementi, ma non è possibile ricomporlo a partire da essi e restituirgli la vita. E ciò è vero non solo per i corpi organici, ma anche per molti fra quelli inorganici. Anche nell'uomo di scienza si manifesta perciò in ogni tempo l'aspirazione a riconoscere le forme viventi come tali, a cogliere nel loro insieme le sue parti esterne, visibili e tangibili, a registrarle come sintomi della loro struttura interna, e a dominare così il tutto in forma per così dire intuitiva. Fino a che punto questa aspirazione scientifica sia vicina all'impulso estetico e imitativo, è cosa che non occorre esaminare in dettaglio. Si trovano perciò, nel cammino dell'arte, del saper e della scienza, svariati tentativi di fondare e di sviluppare una dottrina che vorremmo chiamare morfologia.¹⁹

Questo brano ci offre indicazioni di grande rilevanza per meglio comprendere tutta la complessità della teoria della forma in Goethe: forma è unità che tiene insieme una molteplicità viva, è dominio intuitivo di ciò che si offre esteticamente ma che rimanda a una struttura invisibile. È quindi esito di un "costrutto scientifico" (l'aspirazione alla composizione del molteplice diveniente) quanto di un impulso non razionale dunque,

¹⁸ Sempre Moiso cercando di definire le forme per Goethe asserisce: "Le forme nascono come momentanee stabilizzazioni dell'informale, del senza forma, del caos." (F. Moiso, *Nietzsche e le scienze*, op.cit, p17)

¹⁹ J.G. Goethe, *La teoria dei colori*, tr.it. di R.Troncon, Il Saggiatore, Milano, 1978, p.12.

bensì estetico-imitativo, ossia scaturente da quella stessa magmatica e metamorfica materia della pura osservazione che la forma porta con sé a prova di una naturalità che non è mai in essa totalmente tradita.

Un altro elemento degno di riflessione concerne la piena valorizzazione che Goethe attribuisce ad ogni figura della *Bildung* non permettendo di pensare alla trasformazione come “deformazione” anche laddove ciò che si presenta (i fiori doppi, ad esempio, che si offrono sovradimensionati magari eccedendo in colore e profumo) sembra “passare la misura”, presentarsi come “abnorme”. Goethe insiste nella costante oscillazione tra normale e abnorme, parenti stretti, figure affini di ogni *Bildung* che fanno del movimento metamorfico qualcosa di non apparentabile ad un processo d’evoluzione o involuzione.²⁰

Per concludere, la forma goethiana non è il risultato della *Bildung*, non è il momento finale di essa, è semmai ciò di cui il processo stesso è intessuto, che si esplica in differenti figure, le quali in primo luogo si offrono all’occhio affinché poi se ne comprendano le parti, le relazioni tra esse, la struttura che si compone attraverso molteplici connessioni. Ogni figura in cui si offre la forma è affine alle altre, a esse concordi, legata da somiglianza, e il passaggio da una figura all’altra avviene sotto la spinta vigorosa di una forza naturale interna ma in solidale azione con elementi esterni per dar vita a una costante metamorfosi che deve intendersi come movimento da figura a figura a partire da un nucleo comune.

Nell’elegia composta per l’amata Christiane Vulpius, che Goethe inserisce nel mezzo della trattazione botanica a dimostrazione di una continuità da lui sostenuta tra discorso scientifico e discorso poetico, lo scienziato-poeta parte proprio dal turbamento per il “brulichio sgargiante” con cui la natura si presenta. Le forme si danno in un coro in cui ognuna è all’altra affine e nessuna però si somiglia, procedendo per una legge che a noi

²⁰ Un confronto di grande interesse tra la morfologia goethiana e l’evoluzione darwiniana è svolto da Federica Cislighi nel suo *Goethe e Darwin. La filosofia delle forme viventi* (Mimesis, Milano, 2008). Lungi dal considerare Goethe un precursore del darwinismo, la Cislighi mostra nel suo studio cosa divide le due visioni della natura : Goethe privilegia la descrizione, Darwin la spiegazione causale dei fenomeni, l’uno usa il “tipo” come simbolo, l’altro lo identifica con l’antenato comune, per uno il divenire è metamorfico e ciclico, per l’altro evolutivo e progressivo, per uno è mosso *in primis* da un impulso formativo interno, per l’altro dall’ambiente esterno... Si tratta, insomma, di due concezioni diverse della natura che se è improprio definire opposte, l’autrice non esita a chiamarle complementari perché ognuna di essa si concentra su aspetti particolari della natura. Peraltro, soggiunge Cislighi, la visione non gerarchica degli enti fornita dalla morfologia di Goethe appare ben più consona di quella darwiniana ai nuovi modelli di rappresentazione rizomatica della realtà, quale quello esposto da Deleuze e Guattari. (cfr. F.Cislighi, *Goethe e Darwin*, op. cit., in particolare cfr. le pagg 194-211).

resta segreta; ogni forma che si ripresenta è sempre diversa, e così accade nel mondo animale e nel mondo umano. Difatti Goethe fa riflettere l'amata sulla stessa *Bildung* della loro relazione che affratella il procedere delle affinità elettive degli uomini nel loro approfondirsi e nel loro dispiegarsi in forme diverse, al manifestarsi delle diverse forme della natura:

*Sbirciando esiti il bruco, la farfalla
S'affretti affaccendata, cambi l'uomo
Agevolmente anche la stabil forma!
Oh, pensa come in noi, a poco a poco,
dal germe della prima conoscenza
Soave pullulò dimestichezza,
con quale vigoria nel nostro interno
si scopri, sbocciando, l'amicizia,
e come alfin Amor diè fiori e frutti!
Pensa come molteplice Natura
Ai nostri sentimenti abbia prestato,
cheta evolvendo, or queste forme, or quelle! (MP, p.88)*

Questa parte finale di elegia meritava, a nostro parere, di esser qui riportata perché è un esempio mirabile di come Goethe legga la *Bildung*, che in questo caso ha i tratti di una formazione sentimentale, in armonia con il procedere della Natura. Anche l'uomo è soggetto a metamorfosi, in questo caso grazie all'incontro con un altro essere umano, che ne cambia il sentire dando vita a nuove forme - di relazione e di essere - degli individui stessi coinvolti nel legame.

A questo punto occorre aggiungere che nel concetto di "forma" utilizzato da Goethe a proposito di quelli che chiama "animali cosiddetti superiori", organismi complessi entro cui un ruolo particolare lo riveste l'uomo, gioca una parte importante anche l'idea dell'armonia e della bellezza e viene fatto chiaro quanto fosse paidetico-formativa la funzione della forma in tutto il lavoro letterario-poetico di Goethe, oltre che in quello scientifico.

In un testo inviato a Schiller nel 1794 con il titolo: *Come si può applicare agli esseri organici il concetto: bellezza è perfezione con libertà*²¹, Goethe riflette su cosa significhi definire la forma degli organismi “brutta” o arrivare a definire “informe” un determinato organismo. La sua risposta è del tutto spinoziana: non è da proporzione o da numero che scaturisca ciò che noi chiamiamo bellezza, ma essa si mostra là dove vi è pienezza d’espressione, facoltà dunque non solo di soddisfare i bisogni ma di esprimere “la forza e la capacità di compiere atti liberi e, per così dire, senza scopo.” (MP, p.133) Libertà qui non significa libero arbitrio bensì, significa oltrepassamento dello “scopo”, ossia dell’intento meramente biologico di sopravvivere, di sforzarsi di insistere nell’esistenza per manifestare invece la piena espressione di ogni membro, di ogni elemento, di ogni organo che componga l’organismo.

La forma mantiene in Goethe un forte legame con la grazia e con lo stile, tanto che il suo studio, la morfologia, se anche dovesse andare incontro a errori e inciampi, offrirebbe comunque allo studioso il piacere, nella ricerca della forma, del bello e dell’armonioso.

Questo elemento dello stile nella realizzazione della *Bildung* verrà fatto proprio da Nietzsche con una forza e un vigore di grande originalità

1.3. Attraverso l’organismo: prime riflessioni nietzscheane sulla forma

Torniamo ora, dopo aver esaminato la concezione della forma secondo Goethe, grande ispiratore di Nietzsche, al testo nietzscheano del 1868, quel *Quaderno P18* che raduna gli appunti destinati a un libro poi mai scritto di critica alla teleologia, a partire dalla teleologia che Nietzsche presumeva di trovare in Kant, per estendere comunque la sua riflessione al pensiero finalistico *tout court*.

Questi appunti giovanili rivestono una notevole importanza perché qui l’autore s’interroga per la prima volta sulla *forma*, prendendo spunto dalla considerazione di quella peculiare espressione della forma che è l’organismo compiuto, sul quale verte in primo luogo la disamina critica di queste pagine.

Sono l’espressione non solo di un primo affacciarsi del giovane filologo sull’universo filosofico, ma testimoniano anche un lavoro importante di lettura e analisi delle

²¹ Testo contenuto in MP, pp.133-135.

questioni scientifiche allora dibattute come si evince dalla citazione iniziale, tra altri testi, di Moleschott che nel 1862 aveva scritto *Il circolo della vita – Risposte fisiologiche alle lettere chimiche di Liebig*, in cui si andava a dimostrare come gli elementi chimici e i loro composti si tramutino costantemente gli uni negli altri secondo combinazioni infinite che non necessitano di alcuna finalità esteriore.²²

Nietzsche si muove in questo contesto entro un quadro apparentemente dualistico, in tal senso può apparire ancora molto dipendente da Schopenhauer: da una parte abbiamo la costruzione intellettuale della forma organica, ossia di una composizione armonica di pluralità di parti che vengono connesse le une alle altre attraverso relazioni regolari entro le quali ognuna di esse è determinata come facente capo a una funzione e che in questa configurazione danno vita a una totalità regolata conforme ad un fine.

Ora, tale forma è prodotto della nostra organizzazione, è il frutto del nostro intelletto che ordina i fenomeni, li pone in relazione, affida a loro una finalità. Vi è un motivo “kantiano” che presiede tale produzione di forme, concernente la natura discorsiva, non intuitiva, del nostro intelletto e quindi l’impossibilità per esso di eludere le due uniche alternative che esso ha a disposizione: o la spiegazione meccanicistica che dalla composizione delle singole parti produce l’unità organica o la comprensione finalistica che dalla totalità dell’organismo deduce le singole parti.

Infine la necessità, anch’essa umana, troppo umana, di distinguere nettamente tra il regno dell’inorganico, dove la causalità meccanica, afinalistica è bastevole a spiegare ogni moto, e il regno dell’organico nel quale il fenomeno della vita muove a considerazioni finalistiche laddove non si vuol accettare che:

Il metodo che la natura ha di trattare le cose è il medesimo, essa è una madre imparziale, ugualmente inflessibile verso i figli inorganici come verso quelli organici. Domina incontrastato il caso, cioè l’opposto della finalità nella natura. La tempesta che agita le cose è il caso. (AF, p.151)

Questi densi appunti filosofici del giovane Nietzsche approdano alla conclusione che l’organismo non è altro che la vita imbrigliata in una forma, quando invece

²² Per un’analisi dettagliata del contesto scientifico che ispira e informa di sé questo quaderno di appunti giovanili di Nietzsche cfr. F. Moiso, *Nietzsche e le scienze*, op.cit.

La vita è possibile in un numero straordinario di forme. [...] Ora, di un essere vivente non cogliamo nient'altro che *forme*, l'eternamente in divenire è la vita; per la natura del nostro intelletto noi cogliamo delle forme: il nostro intelletto è troppo ottuso per percepire l'incessante metamorfosi: chiama forma ciò che può giungere a conoscere. In verità non può esserci forma alcuna perché in ogni punto dimora un'infinità. (*AF*, pp.152-153)

Queste conclusioni mostrano chiaramente come il problema della forma in questi appunti giovanili, sia in realtà alquanto complesso: ha di certo a che fare con una peculiare modalità di funzionamento del nostro intelletto, qui definito come “troppo ottuso per percepire l'incessante metamorfosi” del vivente, esso è una sorta di strumento grezzo che coglie per fotogrammi, che immobilizza in forme il divenire – Francesco Moiso parla in questo senso della forma come una sorta di taglio all'interno di un flusso; ma ha anche a che fare con una “possibilità” che è propria della vita, ossia con il suo offrirsi come oggetto del pensiero - seppur magmatico, seppur mai rinserrabile in un concetto - in innumerevoli forme che sono la vita resa visibile e pensabile anche se non corrispondono all'incessante metamorfosi dato che in ciò che noi fissiamo in forma alberga in realtà una brulicante e infinita molteplicità.

Ecco perché il quaderno 18 finisce significativamente per avere come oggetto polemico non tanto la forma *tout court* quanto quella particolare forma che ha caratterizzato la nostra tradizione di pensiero: si tratta della forma organico-teleologica che rinserra la molteplicità diveniente in una totalità gerarchica, chiusa e finalistica. Questo testo, dunque, testimonia la concezione antiorganica della forma che Nietzsche stava elaborando già allora e che in questi appunti egli applica a proposito del corpo: il corpo è una molteplicità di forze che travalica i limiti dell'organismo il quale invece è la forma prodotta dal nostro intelletto per ridurre una molteplicità complessa a una serie di organi, laddove “organo” si dice di ciò che trae il suo senso solo in vista della vita dell'intero di cui esso è ridotto a suo componente.²³

Dall'altra parte, oltre questa forma organica “umana, troppo umana”, pulsa la vita che, pur nella sua impermeabilità ad ogni concetto, si offre al nostro sguardo solo sotto una

²³ Quando Nietzsche ritorna, in un frammento del 1886/87, a ripensare l'organismo mostra fedeltà alla lettura anti-organica giovanile che viene inoltre arricchita di un ulteriore carattere, quello agonale da Nietzsche già pensato a proposito della civiltà greca – come abbiamo visto nel primo paragrafo- e ora riferito al corpo poiché le parti che compongono il corpo oltre che eterogenee, appaiono anche in lotta tra di loro. Tale concezione del corpo in Nietzsche fa da guida alla terza parte del mio *L'invenzione del corpo*, Negretto Editore, Mantova, 2010, dal titolo “Oltre il corpo razionato”.

molteplicità di forme, dietro le quali freme quella pluralità di forze di cui non possiamo conoscere razionalmente il fine.

Una questione di fondo si pone: come pensare quindi la relazione che lega tra di loro forma e vita?

Consideriamo ad esempio l'organismo; si è detto che è un prodotto del nostro intelletto, una *forma*, per l'appunto, che come tale è da noi forgiata per "contenere" nei suoi contorni ben delimitanti ciò che sarebbe informe, ignoto, ossia la vita con tutta la sua proteiforme, magmatica, molteplicità d'espressioni. Il concetto di forma organica, di un'individualità in cui ogni elemento componente è conforme ad un fine, è il risultato del lavoro di assemblaggio delle pluralità pullulanti sotto ogni singolarità e della costruzione armonica dello stesso che in realtà non è affatto confermata dalle relazioni spesso antagoniste o disarmoniche delle parti tra di loro. Sembrerebbe così emergere una concezione della "forma" come artificio che si sovrappone arbitrariamente alla vita e che dipende esclusivamente dall'intelletto umano del quale essa è un prodotto, anzi, potremmo dire, il prodotto eminente. Dobbiamo allora evincere da questi appunti che l'esordio filosofico nietzscheano è all'insegna di un netto dualismo, questo sì che parrebbe ancora al traino di Schopenhauer, tra forma, come finzione dell'intelletto, e vita, come l'eternamente in divenire, l'inassimilabile in alcuna determinata forma?

In effetti il concetto di totalità sta in noi piuttosto che negli enti, ciò che noi chiamiamo organismo in realtà non è altro che una pluralità di corpuscoli da noi considerata come conforme ad un fine giusto perché si dimostra atta a vivere, in realtà per casuali e contingenti composizioni di forze che, sempre il nostro sguardo umano, troppo umano, vuole vedere come un'unica forza unitaria deputata alla vita.

Ma, a tale proposito, il giovane filologo ha un'obiezione non di poco conto da porre a Schopenhauer: ridurre il molteplice degli enti a mero effetto di un'unica volontà non porta forse a un ripristino della *causa finalis* che si palesa, per l'appunto, come volontà? Nietzsche insiste in questi appunti giovanili sulla vita come pluralità di forze, vera e propria pletora di forze, in incessante divenire, in incessante metamorfosi che il nostro intelletto non riesce a cogliere compiutamente essendo esso destinato a percepirne solo parti, a fermarne solo "fotogrammi" carpiri al moto perpetuo della vita.

Nietzsche qui pare abbandonare il monismo della forza di Schopenhauer, asserendo infatti che la "totalità medesima non è però che una rappresentazione" (AF, p.145):

Se nella natura dominano solo forze meccaniche, anche i fenomeni finalistici sono apparenti, la loro conformità a un fine è una nostra idea. Le forze cieche agiscono senza una intenzione, non possono perciò produrre nulla di conforme a un fine.[...] L'esistenza degli organismi mostra solo forze che agiscono alla cieca. (AF, p.145)

Ora, se riflettiamo, anche ciò che chiamiamo "forza" per tentare di designare la vita oltre le reti concettuali del nostro intelletto, è un concetto.

Dunque evitare di condurre la vita entro la forma appare un'impresa impossibile, anche se Nietzsche, pur tormentato dalla questione, in queste righe che abbozzano il problema non lo afferma esplicitamente.

Nietzsche però riconosce che se eliminiamo ogni comprensione concettuale, meccanica, matematica dei fenomeni (tutte pratiche che, per l'appunto, richiedono un ricorso alla forma) noi "ci troviamo di fronte all'ignoto."(AF, p.147) Anche laddove Nietzsche si confronta con l'ipotesi anti-teleologica per eccellenza, ossia quella epicurea che presuppone il caso alla base dell'origine degli esseri organici, il mistero della vita non cessa d'interpellarlo:

Se si mettono insieme alla rinfusa lettere dell'alfabeto può venire fuori una tragedia (contro Cicerone), se si mettono insieme frammenti di meteora una terra: ma la questione è appunto che cosa sia la "vita", se sia un semplice principio ordinatore e formale (come nella tragedia), oppure qualcosa di radicalmente diverso. (AF, pp.150-151)

Certo è, riflette Nietzsche, che la finalità che attribuiamo all'organico è, al pari dell'ottimismo, un mero prodotto estetico, frutto del nostro intelletto, non un carattere "naturale" dell'organismo. E in queste parole si sente l'eco della riflessione goethiana per la quale "l'operazione spirituale attraverso la quale la morfologia ordina e raccoglie i fenomeni è adeguata e piacevole per la natura umana cosicché anche un tentativo non riuscito può unire l'utile alla grazia."²⁵ Occorrerà interrogarsi sulla natura profonda di questa istanza estetica così radicata nell'uomo da cui trae origine la forma e, con essa, ogni progetto di *Bildung*.

²⁵ P.Giacomoni, *Le forme e il vivente: morfologia e filosofia della natura in J.W.Goethe*, op. cit., p.169.

Anche a proposito del senso da attribuire ad ogni forma organica l'autorità cui Nietzsche qui si appella è quella di Goethe in veste di naturalista per affermare che ogni essere vivente " [...] non è un singolo, ma una molteplicità: anche quando ci appare come individuo, resta sempre una riunione di esseri viventi autonomi." (AF, p.139).

Più avanti Nietzsche aggiunge: "L'organismo è una forma. Se prescindiamo dalla forma esso è una pluralità." (AF, p.141)

Dunque la questione che Nietzsche si trova per le mani è semmai quella di decostruire le forme chiuse che l'intelletto ha ormai sedimentato, istruito dalla tradizione, quella di organismo, di individuo come indivisibile unità, ecc... seguendo piuttosto, come genio ispiratore, il Goethe de *La metamorfosi delle piante* e il suo concetto fluido di forma, non *Gestalt*, piuttosto *Bild*, forma sensibile e mobile che rispetta il divenire della vita.

Si può così concludere: permane in questi scritti un'ambivalenza che Nietzsche non riesce a eliminare e che non è di certo attribuibile alla giovane età dell'autore e alla sua conversione ancora in atto da filologo a filosofo; si tratta infatti di un'ambiguità insita in quell' "inquietante duplice carattere" della natura di cui Nietzsche - come abbiamo visto - parlerà di lì a pochi anni in *L'agone omerico*, carattere sul quale non smetterà di riflettere proprio per meglio comprendere la relazione tra natura e cultura e, di conseguenza, l'essenza stessa della *Bildung*. L'ambiguità consiste in questo: Nietzsche non smette di affermare l'arbitrio e l'artificiosità della forma, specie nella sua veste organico-teleologica, ma questi appunti richiamano anche, goethianamente, istanze "naturali" alla base della costruzione della forma - meglio delle forme - in quanto esse sono sempre plurali²⁶. In tal senso si preannuncia già in questo scritto quella che abbiamo definito la natura agonale del rapporto tra natura e *Bildung*. La costruzione della forma appare infatti come "eccitata" dalla natura, dalla sua "forza" informe e

²⁶ Afferma Francesco Moiso, a proposito della lettura nietzscheana della vita, che ciò che vive "[...] è una forma che si ritaglia su di uno sfondo e vive finché può stagliarsi e distinguersi da quello sfondo; quando questo non avviene più forma e sfondo si confondono. Sebbene questo abbia molto a che fare con la eredità goethiana di Nietzsche, si noti che il problema definito nei termini di forma che si staglia sullo sfondo per spiegare il vivente che si distingue dal non vivente, è anche la proiezione di un atto interpretativo, questo atto interpretativo è la vita stessa, ma è anche la considerazione della medesima da parte di chi la comprende. Sono due cose analoghe a due livelli diversi." (F.Moiso, *Nietzsche e le scienze*, op.cit.,p.8). La conclusione di Moiso a proposito della funzione della forma è la seguente: "proiettare forme non è altro che il tentativo di appropriarsi del mondo; questo tentativo è anteriore rispetto alla definizione di strutture consce e razionali. Il cristallo, che non è conscio di niente, tenta di impadronirsi del mondo trasformandolo in sé stesso; cresce moltiplicando la propria forma e questa crescita è il modo migliore per inglobare il reale esterno: Allo stesso modo noi potremmo proiettare delle forme semplicemente per inglobare il mondo all'interno del nostro essere." (*Ibidem*,p.140)

eccessiva, mai pienamente catturabile dalla rete dei concetti, destinata allo spreco, alla *dépense* (come dirà Bataille quasi un secolo dopo). Dice Nietzsche, a proposito della natura: “Il folle sperpero provoca il nostro stupore.” (AF, p.153); la produzione della forma ha il merito, nel suo artificio, di salvarci dal caos informe, dall’assolutamente ignoto che, non dimentichiamolo, paralizzerebbe non solo ogni nostra conoscenza ma anche ogni nostra azione. Ecco perché in queste righe possono convivere formule che appaiono in contrasto tra di loro: “la vita è possibile in un numero straordinario di forme” (AF, p.152) e poco dopo “Tutte le forme possono essere gettate via, ma la vita!” (AF, p.154). Ma l’interrogazione profonda che s’impone al filosofo è quanto mai significativa a proposito del contrasto succitato: ”Il segreto è soltanto ‘la vita’. Che sia anche questa solo un’idea condizionata dall’organizzazione?”(AF, p. 143) Ossia il filosofo si domanda se lo stesso concetto di vita contrapposto a quello di forma non richieda anch’esso un’organizzazione, ossia una forma, un costrutto, capace di rendere a noi visibile “la vita”. E quando conclude nell’ultima pagina di appunti: “La forma è tutto quello che della ‘vita’ appare, visibile, alla superficie.” (AF,p.155) Nietzsche pare suggerire che la forza, il caos informe, il metamorfosizzare continuo della vita appaiano, certo incorrendo in una antropomorfizzazione, solo “in forma di forma”.

Sotto traccia è già qui presente il nucleo di quello che abbiamo definito il “rapporto agonale” tra natura e *Bildung*: le forze sfrenate dell’una eccitano la forza “trattenuta” della costruzione di forme, che per “servire la vita” e non tradirla rendendosi inservibili (all’agire, alla prassi), non devono farla soccombere in organismi chiusi, troppo lontani dal fluire inarrestabile, ma devono invece mantenere in tensione, meglio in tenzone, forma e forza. Non deve congelarsi la vita, irrigidita nelle forme cristallizzate, ma neppure deve soccombere la forma, perché ciò che le sopravviverebbe non sarebbe la vita in una sua presunta purezza prima di ogni forma, ma solo il caos invivibile e inservibile di ciò che non avrebbe neppure nome.²⁷

²⁷ Se Barbara Stiegler legge una profonda relazione tra la scoperta dell’orrido fondo dionisiaco de *La nascita della tragedia* e la *vis pedagogica* che anima nello stesso anno (1872) le conferenze sulla *Bildung* raccolte ne *L’avvenire delle nostre scuole* in quanto l’incontro con il dionisiaco impone a Nietzsche un *dressage* apollineo della forma che renderà la *Bildung* il cuore stesso della sua filosofia” (B. Stiegler, *Nietzsche et la critique de la Bildung*, op. cit.), ci sentiamo di aggiungere che già ai suoi esordi di filosofo nel 1868 la questione della forma attraverso cui leggere e quindi affrontare la vita era già stata fatta propria dal giovane pensatore. È vero che non siamo legittimati a parlare di un vero e proprio incontro con il dionisiaco ma d’altronde, non dimentichiamo, l’enigma della “vita” era già al centro dell’interesse del filosofo e “vita” avrà tanti nomi in Nietzsche, uno di questi sarà “Dioniso”.

Nella critica nietzscheana all'innaturalità della *Bildung* moderna vanno intesi indubbiamente echi schilleriani.²⁸

Nelle *Lettere sull'educazione estetica dell'umanità* l'educazione riveste per Schiller un ruolo apparentemente contraddittorio rispetto alla natura: da un canto, deve contrastare il *selvaggio* che è "tutto natura", solo istinto, e che ha in odio il contenimento della "forma" espresso nella cultura, nell'arte; d'altro canto, deve opporsi al *barbaro* inteso come chi fa violenza alla natura e all'istinto mirando al trionfo di una forma rigida, cristallizzata. Nelle parole di Schiller la contraddizione intrinseca ad ogni autentica *paideia* suona così:

Può, essa [l'educazione attraverso la bellezza], nel selvaggio incatenare la natura e nel barbaro metterla in libertà? Può contemporaneamente imprigionare e liberare? E se realmente non fa l'una e l'altra cosa, come ragionevolmente ci si può da essa aspettare un così grande effetto come la formazione dell'umanità?²⁹

Ora, in Nietzsche l'obiettivo polemico ricorrente - nei due testi giovanili considerati ma anche nel resto della sua opera - è la barbarie borghese che conduce all'innaturalità della cultura, ma - d'altro canto - se pensiamo che il grande tema di fondo nietzscheano è comunque quello della "metabolizzazione" del dionisiaco - nel suo aspetto più selvaggio di caos - entro la forma apollinea (dell'arte, del pensiero...), ecco che incatenare/liberando o liberare/incatenando la natura rimane anche per lui il compito necessario, solo apparentemente contraddittorio, da assegnare ad un'autentica prassi *paidetica*.

1.4. Genealogia della *Bildung*: da Dioniso a Socrate

Abbiamo potuto considerare come già nei frammenti del 1868 Nietzsche avanzi tutte le sue perplessità nei confronti dell'organismo, ossia di ogni forma organica che voglia

²⁸ Il rapporto tra Nietzsche e Schiller in ambito di riflessione pedagogica è riconosciuto da Antimo Negri nell'*Introduzione* a F.Schiller, *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo. Callia o della bellezza*, tr.it. a cura di A.Negri, Armando, Roma 1971, pp.43-44, e nell'*Introduzione* a J.W.Goethe, *La provincia pedagogica*, tr.it. a cura di A.Negri, Armando, Roma, 1974, pag.29.

²⁹ F.Schiller, *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo. Callia o della bellezza*, op.cit., p.145. La parentesi è mia.

rinserrare in un intero teleologicamente letto una molteplicità di singolarità viste entro tale forma come parti poste in relazione d'armonia tra loro e con l'intero cui appartengono, la cui esistenza è fine ultimo di tale composizione.

Quando Nietzsche ritorna, in un frammento del 1886/87, a ripensare l'organismo mostra fedeltà alla lettura antiorganica giovanile che viene inoltre arricchita di un ulteriore carattere, quello agonale da Nietzsche già pensato come carattere peculiare e vincente della civiltà greca e ora riferito al corpo poiché le parti che compongono il corpo oltre che eterogenee, appaiono anche in lotta tra di loro:

Contro il darwinismo. L'utilità di un organo *non* spiega la sua formazione, al contrario! Nel tempo lunghissimo durante il quale una proprietà si forma, questa non conserva l'individuo e non gli è utile, e tanto meno nella lotta con le circostanze esterne e con i suoi nemici. Che cosa in fondo è "utile"? Si deve chiedere: "utile *in rapporto* a che cosa?". Ad esempio, ciò che serve alla *durata* dell'individuo potrebbe essere nocivo alla sua forma e al suo splendore; ciò che conserva l'individuo, potrebbe al contempo fermarlo e immobilizzarlo nella evoluzione. D'altra parte, un *difetto*, una *degenerazione* può essere di suprema utilità, in quanto agisce come stimolante per altri organi. Così pure uno *stato di bisogno* può essere una condizione di esistenza, in quanto abbassa l'individuo a un livello dove questi si *concentra*, non si disperde. L'individuo stesso è una lotta fra le sue parti (per il nutrimento, lo spazio ecc.): il suo sviluppo dipende dalla *vittoria*, dal *predominio* di alcune parti, e dal *deperire*, dal "trasformarsi in organo" di altre parti. (VP, pp.351-352)

In questa lettura critica del darwinismo gioca un ruolo importante l'incontro, da parte dell'ultimo Nietzsche degli anni '80, con l'opera del 1881 di Wilhelm Roux, *Der Kampf der Teile im Organismus*, in cui il biologo poneva, di contro all'apparente armonia teleologica sempre attribuita all'organismo, il suo costituirsi come l'esito di un conflitto tra le parti per affermare la propria funzione, per prendere e gestire spazio. Dunque, a livello ontogenetico, Roux andava a leggere la meccanica di costituzione dell'organismo individuale come una mai cessata lotta di differenti istanze, laddove lo stato di malattia si distingueva da quello di salute per un'accentuazione di sproporzione e disequilibrio, sempre presenti nella vita del singolo, non certo per la rottura di un

ipotetico equilibrio o di un'armonia presunta che non è possibile attribuire neppure allo stato di salute.³⁰

Si ripresenta così agli occhi di Nietzsche quel gioco agonale che egli aveva letto come il carattere preminente della greicità, non più come segno della vitalità di una cultura determinata, bensì come tratto caratterizzante la vita stessa del corpo, meglio, esprime la potenza del corpo, non più da intendersi come semplice volontà di autoconservazione, come credono i fisiologi, perché il corpo vuole innanzitutto far prorompere la propria forza e lo sforzo di conservarsi nell'esistenza è solo una delle molteplici manifestazioni della forza. Nietzsche osserva che quanto è maggiore la potenza del corpo tanto più forte sarà la tendenza alla varietà, alla differenza, alla disgregazione mentre tanto più debole è la forza tanto più s'afferma la tendenza all'unità.

La potenza espressiva, affettiva del corpo s'incrementa proprio laddove trova resistenze, ossia nell'agone tra forze contrastanti.

È stato giustamente osservato che il corpo può essere considerato in Nietzsche una sorta di modello euristico della sua stessa filosofia³¹.

In effetti il percorso che qui si è disegnato mostra come, ben prima dell'incontro con la lettura di Roux, Nietzsche esordisse filosoficamente con una critica - nel quaderno n° 18 del 1862 - della presunta natura armonica e teleologica dell'organismo, per poi proseguire con *L'agone omerico* del 1872, laddove la vitalità della cultura greca sembra trarre la propria origine dalla natura stessa antiorganica e agonale dei corpi, natura che ci pare ispiri anche l'opera coeva *La nascita della tragedia* ed è qui, a nostro parere, che il modello euristico del corpo "agonale" si può leggere al servizio di una concezione "plurale", composita, della *Bildung* di grande originalità.

³⁰ Sul ruolo importante svolto dalla lettura di Roux nell'ultimo Nietzsche, individuato per primo dallo studioso Müller-Lauter, concordano F. Moiso, *Nietzsche e le scienze*, op.cit., pp.231 e segg. e B. Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, PUF, Paris, 2001, tr. it. di F. Leoni, Negretto Editore, Mantova, 2010, pp.84 e segg.

³¹ Cfr. M. Vozza, *Nietzsche e il mondo degli affetti*, Ananke, Torino, 2006. Qui l'autore propone una lettura "affettiva" della volontà di potenza e dunque del cuore progettuale della filosofia nietzscheana proprio a partire dalla scelta operata dal filosofo di assumere "il filo conduttore del corpo" a guida del proprio pensiero. Proprio dove la metafisica tradizionale disdegnando ogni fenomeno di superficie, ogni espressione dell'immediato e visibile, si votava a favore di ciò che è profondo e invisibile, Nietzsche sceglie di ascoltare la saggezza del corpo, "pura exteriorità, nuda e vulnerabile esposizione dell'esistenza, effimera presenza sensibile, inappropriabile dall'Io o dal Sé, apertura originaria e indifesa sul mondo, stupore e sgomento dello sguardo, ospitalità dell'assolutamente altro, depotenziamento e rinuncia di Ego a favore di Alter, possibilità dell'amore, locazione del desiderio e dell'abbandono, singolarità che tende alla condivisione, idioma dell'affetto." (p.21)

Quando Nietzsche, anni dopo la stesura di *La nascita della tragedia*, ritorna a considerare quel testo, davvero fatale per il suo percorso speculativo e esistenziale, e scrive come prefazione dello stesso il suo *Tentativo di autocritica* (1887-1888), coglie in esso una serie di elementi discutibili: lo stile diseguale, enfatico, la presenza dell'influenza di Wagner, il linguaggio ancora troppo dipendente da quello kantiano e schopenhaueriano...e infine conclude riprendendo tale e quale una domanda cruciale che si era imposta ne *La nascita della tragedia*, domanda alla quale ora Nietzsche può rispondere con più forza e chiarezza che nel 1872. La domanda concerne la natura della nuova *Bildung* tragica che Nietzsche ha la consapevolezza di aver introdotto, sulla scorta della sua lettura di Schopenhauer, la cui caratteristica sta nel sostituire l'imperante cultura scientifica, che domina la formazione moderna, con una sapienza che accolga in sé "l'immagine totale del mondo" e con essa "l'eterna sofferenza come sofferenza propria". Queste espressioni stanno a indicare, per Nietzsche, il modello di un'educazione che sia il più aderente possibile alla vita, che non la tradisca attraverso le ottimistiche riduzioni della complessità del mondo alla sua spiegazione scientifico-razionale. Ora, si chiedeva Nietzsche ne *La nascita della tragedia* e si ripropone la medesima domanda nel *Tentativo di autocritica*:

[...] non sarebbe forse necessario che l'uomo tragico di questa civiltà desiderasse, nell'educare se stesso alla serietà e al coraggio, un'arte nuova, l'arte della consolazione metafisica, la tragedia, come l'Elena che a lui spetta? Ed esclamasse con Faust:

E non dovrei, con la più anelante violenza

Trarre in vita la forma (*Gestalt*) unica fra tutte? (*NT*, p.122)

È dunque posta come tema centrale del testo la questione della "forma", tanto da ritornare nel *Tentativo di autocritica* come "la questione decisiva" la cui risposta può decidere del senso stesso del lavoro di Nietzsche, della presenza in esso di un rigurgito del romanticismo (qui emblema della cultura idealista tedesca) che tradirebbe l'ispirazione tragica; quindi si tratta di capire se tale senso sia in fondo il compimento del platonismo oppure sia l'apertura ad una nuova *Bildung*. Nel testo del 1872 la risposta alla domanda dell'appello faustiano ad una forma, unica fra tutte, sulla quale edificare la *Bildung* tragica restava in un certo senso aperta, mentre si deprecava l'attitudine dell'uomo della cultura scientifica, ormai persa l'ingenua fiducia nel

fondamento indiscusso del proprio sapere, ad abbandonarsi al caleidoscopio di forme senza riuscire ad abbracciarne alcuna. Nietzsche poi andava a definire la cultura di origine socratica come affetta dal *pathos* del discorso, concludendo che

Tutto ciò che ora chiamiamo cultura, educazione (*Bildung*), civiltà, dovrà un giorno comparire davanti all'infalibile giudice Dioniso. (*NT*, p.132)

Ciò equivaleva a dire che la forma deve rispondere di sé alla vita, ma allora, concludiamo noi, come avrebbe potuto una forma unica, peraltro tratta da anelante "violenza" (*Gewalt*), dunque imposta con un gesto d'imperio, rispondere al molteplice flusso diveniente della vita?

Nel *Tentativo di autocritica* la risposta alla domanda faustiana è ben più decisa in quanto Nietzsche la legge come – lo abbiamo detto - la domanda cruciale sul senso stesso della sua opera (è in gioco una possibile natura "romantica" e metafisica de *La nascita della tragedia*) e suona perentoria: "No, tre volte no!" (*NT*, p.14), una negazione tre volte ribadita alla domanda di Faust in quanto la *Bildung* che voglia essere all'altezza del "giudizio" della vita deve evitare proprio "la forma unica fra tutte" poiché essa è consolazione metafisica, platonica ipostasi che si separa dal fluire della vita e che la trascende.

Ora al di là del linguaggio ancora a tratti legato a Schopenhauer, l'intera *Nascita della tragedia* era una sorta di dispiegata negazione della forma unica che recava con sé una particolare visione della *Bildung*.

Si tratta allora di comprendere il ruolo che gioca il tema della formazione/educazione dell'uomo in questa opera nietzscheana che ha un ruolo centrale nel percorso del filosofo.

Questo testo che sconcertò la comunità dei filologi di allora e sancì l'isolamento di Nietzsche da essa, aveva come tema il significato da attribuire alle origini greche della nostra civiltà, tema vertiginoso che può anche essere così espresso: come leggere le origini dell'impresa occidentale di *Bildung*? Era dunque in gioco una lettura genealogica della *Bildung*. E ciò che ne emergeva si presentava di certo "inattuale" e sconcertante. A cominciare dalla distanza della lettura nietzscheana della grecità dall'interpretazione organicista, armonica, conciliatrice che della Grecia avevano offerto i grandi del romanticismo tedesco: Schiller, Hölderlin, il giovane Hegel degli

scritti bernesi, sulla scia inaugurata dalla lettura della “serenità greca” di Winckelmann. Per costoro la Grecia antica era di volta in volta il luogo della poesia ingenua che esprimeva l’originaria fusione di uomo e natura, ovvero la condizione di perfetta coabitazione di terra e cielo, mortali e divini, o ancora l’espressione di un’ armonia compiuta tra individuo e collettività e dunque l’espressione di un’unica *Bildung* destinata ad essere ripresa costantemente come modello lungo l’intera storia della nostra cultura.

La lettura della greicità che Nietzsche offre ne *La nascita della tragedia*, come ben si sa, è alquanto differente. Anche in questo caso vi è una lettura agonale che prevede la messa in scena di due primeve differenti “forme”, ossia – come abbiamo visto- modalità di contenimento e di composizione delle forze della vita a cui Nietzsche dà il nome di apollineo e dionisiaco.

Da dove traggono la loro origine apollineo e dionisiaco che sono non solo cifre dell’arte greca ma bensì della intera profonda visione greca del mondo? È interessante al fine della domanda che dall’inizio ci accompagna sulla relazione forma-vita che apollineo e dionisiaco emergano da due diversi “fenomeni fisiologici”, come ci spiega Nietzsche, cioè propriamente da due diversi stati del corpo: quello del sogno e quello dell’ebbrezza.

Nietzsche tornerà a considerare tale origine fisiologica di apollineo e dionisiaco nella primavera del 1888 con queste parole:

Ci sono due stati in cui l’arte sorge nell’uomo come una forza della natura e dispone di lui, che lo voglia o no: in primo luogo come costrizione alla visione, in secondo luogo come costrizione all’orgia. Entrambi questi stati si presentano anche nella vita normale, ma più debolmente: nel sogno e nell’ebbrezza. (*VP*, p.431)

Il carattere che accomuna questi due stati fisiologici così diversi del sogno e dell’ebbrezza è che il corpo in entrambi vive un’alterazione della normale percezione del reale; per il resto le due esperienze sono di segno profondamente diverso, contrario si potrebbe dire. Infatti l’ebbrezza, sia quella erotica, sia quella derivata dall’ingestione di sostanze inebrianti come il vino, è letta costantemente da Nietzsche come manifestazione di un aumento di forza, di un’elevazione della forza che muove il corpo al dispendio antieconomico dell’energia nel movimento, nel canto, nella danza

frenetica. Il sogno, accompagna sempre il sonno che è di contro un momento di economia della forza, di recupero di energia, e prevede la visione di immagini mentre il corpo è immobile, le palpebre sono chiuse, le sensazioni (invece che eccitate come nell'ebbrezza) assenti.

Apollineo e dionisiaco sono forme, dell'arte ma più in generale della cultura, nobili "invenzioni" dello spirito greco, che però trovano le loro radici in due diverse espressioni di potenza "corporale", una trattenuta, misurata, economizzata espressa nelle immagini del sogno che accompagnano la calma del sonno, l'altra sfrenata, dissipata, che si manifesta nelle vorticose immagini dell'estasi dionisiaca. Tra le due forme poetiche da tali condizioni corporali ispirate si consuma un agone incessante che riesce a non essere distruttivo bensì produttivo, poetico, come può diventarlo la lotta – come già sappiamo - quando è all'insegna di quella che Esiodo chiamava la buona *Eris*. L'agone greco è come l'eracliteo *polemos* padre di tutte le cose, all'origine della bellissima armonia dei discordi, è lotta di forze contrastanti, capace di stimolarne la creatività ed è utile a salvare i greci da due gravi pericoli di segno opposto: la deriva onnidistruttiva e annichilente del conflitto (il ritorno alla terribile condizione pre-omerica, come la definisce Nietzsche) e la fine della lotta nel dominio incontrastato dell'Uno, anch'esso esito mortifero, per lo stato, per la cultura, per il singolo.

Ora, questa lettura polemologica della grecoità si riverbera anche sul modello di *Bildung* che Nietzsche adombra ne *La nascita della tragedia* andando ad alimentare l'idea nietzscheana di formazione che poi lo accompagnerà e lo guiderà nel suo percorso anomalo di maestro senza scuola né allievi ma "sempre più con la passione pedagogico – antropagogica nella testa e nel cuore". (*E 1875-1879*, p.100)

Ci pare di poter individuare essenzialmente tre caratteri principali da attribuire alla concezione nietzscheana della *Bildung* che emerge ne *La nascita della tragedia*: 1) l'impianto con cui Nietzsche affronta la questione è genealogico – secondo l'impostazione che lui darà a tutto il seguito del suo lavoro - tanto che data la centralità che il tema assume nel testo si potrebbe attribuirvi come sottotitolo "Genealogia della *Bildung*"; 2) le forme differenti che si scontrano agonalmente, sono meglio espresse nella loro - per lo più ma non sempre - conflittuale convivenza, laddove permettono un pluralismo di forme che, quando verrà meno, indebolirà la civiltà greca; 3) nessuna delle tre forme della *Bildung* greca prese in considerazione nel testo è "pura" in quanto

ognuna di loro è soggetta a una sorta di contaminazione da parte delle altre. Si tratta di una risultante necessaria dell'agone, in quanto - come abbiamo visto nel paragrafo 1.2 - l'imitazione dell'altro, l'inevitabile tendenza alla somiglianza con il contendente, è suo aspetto peculiare. La *Bildung* greca trae la sua vitalità e la sua efficacia, la sua superiorità rispetto alla formazione moderna, proprio da questi ultimi due fattori.

Cominciamo a considerare la genealogia che appare in filigrana nel testo; essa è così concepita: il caos, l'informe, l'orrifico magma che precede ogni forma, per l'uomo arcaico che lo incontra in esperienze estreme come quella dell'ebbrezza, ha anch'esso una forma d'espressione che è artistica ma non solo, dato il senso che Nietzsche nel 1872 attribuisce all'arte come espressione culminante di un'intera cultura, di un'intera *paideia*, dunque. Si tratta, come sappiamo, del dionisiaco che irrompe sulla scena del testo nietzscheano nella forma della musica e della danza ditirambica, forma nella quale il corpo gioca un ruolo centrale perché va a esprimere simbolicamente (dunque facendosi esso stesso "forma") l'essenza della natura:

Ora l'essenza della natura deve esprimersi simbolicamente; è necessario un nuovo mondo di simboli, e anzitutto l'intero simbolismo del corpo, non soltanto il simbolismo della bocca, del volto, della parola, ma anche la totale mimica della danza, che muove ritmicamente tutte le membra. (NT, p.30)

Dunque Nietzsche, ne *La nascita della tragedia*, pare risolvere la fatidica questione della relazione tra forma e natura, già incontrata negli appunti del 1868, mostrando che la prima forma estetica della cultura occidentale scaturisce da un'espressione della natura (l'eccesso di forza) che si serve del corpo per farsi visibile simbolicamente. Ma la questione non è così semplice. Infatti Nietzsche tiene a distinguere i Greci dionisiaci dai Barbari dionisiaci i quali, pur praticando le stesse esperienze di eccesso e di perdita del sé caratteristiche di tutto il mondo arcaico, non furono in grado di produrre un'arte dionisiaca. La differenza va così motivata: il dionisiaco prende forma in Grecia sotto lo sguardo dell'apollineo, è infatti la forma misurata, armonica, apollinea che riconosce una "forma" dionisiaca (espressione ossimorica ma inevitabile) laddove non ci sarebbe senza uno sguardo già "informato dalla forma" che riesce a vedere, appunto, anche nell'informe ditirambo la forma dionisiaca (e la vede, ma questo lo diremo più avanti, perché il dionisiaco gli rassomiglia, perché in esso vi è qualcosa che gli appartiene).

Occorre anche considerare che la lettura che Nietzsche ci offre di una cifra dionisiaca dell'arte e della cultura come originaria e fondatrice non può essere esente da quell'inevitabile movimento di ogni genealogia che potremmo chiamare "movimento retrogrado del vero", sorta di retroflessione della verità³² per il quale lo sguardo che ricostruisce la genealogia stessa proviene dalla sua conclusione, alla luce della quale, si evidenziano i momenti precedenti e le loro forme. In tale senso il dionisiaco è presentato ne *La nascita della tragedia* come una forma, al pari dell'apollineo.

Forma apollinea e forma dionisiaca giocheranno la loro tenzone lungo l'intera storia della Grecia prefilosofica prevalendo ora l'una, ora l'altra, senza mai però distruggersi a vicenda come insegna la buona *Eris*, che anzi l'una dipendeva dall'altra, la bella forma scaturendo come difesa dell'uomo dall'orrore e il dionisiaco rendendosi visibile attraverso la forma apollinea, Sarà la loro unione a produrre la forma d'arte più alta della *Bildung* prefilosofica che è per Nietzsche quella della tragedia attraverso la cui fruizione costante e corale, il popolo greco tutto poté essere educato a una piena accettazione della vita, i cui aspetti orrifici e informi, "medusei" perché capaci di impietrire pensiero e azione, restavano ben presenti nel contenuto della tragedia, ma venivano assunti dai greci attraverso la bellezza, la bella forma della parola poetica, alta e sublime, capace di disinnescare il pericoloso potenziale meduseo per renderli invece parte vitale della *paideia* antica.

La terza forma della *Bildung* greca è quella socratico-teoretica, con essa l'agone delle forme verrà meno attraverso una *reductio ad unum* che, a parere di Nietzsche, è la principale ragione delle debolezze dell'educazione moderna, figlia del razionalismo socratico. Anche la forma socratica ha radici in uno stato fisiologico: quello della debolezza delle forze, di un difetto di vitalismo che si traspone poi in un'ideologia che disprezza la vita e che di contro le oppone il sapere razionale come unico senso dell'esistenza umana. Nella *Bildung* del nuovo *uomo teoretico* il dispotismo della scienza toglierà di mezzo la forma tragico-dionisiaca attraverso il trionfo dell'ottimismo

³² "Movimento retrogrado del vero" è concetto espresso da Henry Bergson nell'introduzione teorica a *La pensée et le mouvant* che lo introduce con un esempio efficace: l'aspetto romantico del classicismo è stato scorto solo grazie allo sguardo retroattivo dei romantici. Riprende tale concetto Rocco Ronchi che in esso vede il movimento cruciale di ogni genealogia, a partire da quella nietzscheana per giungere a Foucault, laddove è il risultato finale il punto di vista attraverso cui si definisce l'origine. (Cfr. R. Ronchi, *La scrittura della verità*, Jaca Book, Milano, 1996 pp.11 e sgg.) In tal senso possiamo dire che una forma dionisiaca originaria appare solo ad uno sguardo apollineo, ma meglio ancora, è dall'affermazione del socratico di cui Nietzsche è comunque erede che si leggono le altre forme.

della conoscenza che parla in nome della coincidenza tra conoscenza, virtù e felicità: chi conosce il bene lo persegue e si garantisce così la felicità. La ricerca e il possesso della verità divengono i valori incontrastati dell'educazione greca e anche l'apollineo, non essendo al servizio della verità, quanto piuttosto dell'armonia e della bellezza viene a perdere qualsiasi importanza formativa come ben si evince dalla posizione nei confronti dell'arte espressa da Platone, l'entusiasta adepto e diffusore del socratismo, ne *La Repubblica* dove l'arte viene bandita dallo stato ideale perché sostanzialmente non ha a che fare con la verità.

Dietro l'apparente forza della cultura occidentale entro cui l'affermazione di un'unica forma, quella socratica, permette la nascita della stessa scienza, come impresa veritativa per eccellenza, Nietzsche legge un impoverimento della *Bildung*, che sarà alla base del nichilismo stesso della cultura europea moderna, impoverimento dovuto a due fattori: il venir meno della natura agonale della *Bildung* che prevede un gioco di forme che rivaleggiando l'una con l'altra s'irrobustiscono a vicenda e fruttificano al meglio; l'allontanamento della *Bildung* logico-scientifica dalla vita, l'oblio e l'occultamento della propria radice "naturale" – a cui si sovrappone come realtà unica e vera quella del mondo razionale - radice che ogni cultura dovrebbe invece portare con sé per garantire la permanenza di un contatto vitale, di un'osmosi continua, di un passaggio di linfa, tra vita e forma.

Nietzsche procede sulla strada già tracciata, come si è visto, da Schiller assegnando alla *Bildung* il compito non di contrastare la natura - divenendo così "innaturale"- ma di contenerne gli elementi distruttivi liberandone quelli creativi.

1.5. *Bildung* come danza metamorfica delle forme

Nietzsche ha dunque affrancato il corpo della greccità dalla gabbia di quella visione organicista, dominante nel suo tempo liberando le pluralità in esso presenti. La bella forma apollinea, l'informe forma dionisiaca, ma anche la forma socratico-teoretica - che poi risulterà del tutto dominante sulle precedenti e fondamentale per la formazione dell'uomo in Occidente - divengono, nella lettura di Nietzsche, gli attanti di una danza anatomica tra i componenti del corpo della *Bildung* greca entro la quale ognuna di esse gioca un ruolo importante ed evidenziando così un modello pluralistico di *Bildung* che è

tanto più efficace e capace di farsi ideale di educazione quanto più mantiene entro di sé quel carattere plurale e mobile della stessa vita che esso va a forgiare.

Come si preannunciava al punto 3) del paragrafo precedente, nessuna delle tre forme paidetiche si presenta “pura”, ossia ognuna di esse porta in sé alcuni caratteri delle forme antagoniste, poiché una certa assimilazione dell’altro sappiamo essere esito inevitabile della relazione agonale. Risulta di grande interesse considerare questo risuonare di una forma nell’altra per meglio comprendere la natura metamorfica della *Bildung*, anch’essa di ascendenza goetheana, secondo la quale la pluralità delle forme convive con una loro mobilità che rende impossibile la fissità e la chiusura dei caratteri.

A tale proposito, oltre a *La nascita della tragedia*, dove si fa sentire la comprensibile esigenza di esibire questi nuovi personaggi filosofici³⁵, apollineo, dionisiaco e socratico, del tutto inediti, in modo a volte didascalico, andremo a considerare anche i testi coevi allora non pubblicati oppure i *Frammenti postumi*, che assumono ai nostri occhi l’importante funzione di una sorta di cantiere filosofico, di fabbrica concettuale di un materiale non ancora chiuso nella forma dell’opera compiuta che procede parallelamente alla stesura delle opere pubblicate dal filosofo. In tali scritti la mobilità delle forme pedagogiche greche è questione esplicitata ed insistita, permettendo di considerare la complessa e polimorfa potenza di significazione di cui ognuna di tali forme è ricca.

L’Apollo di Nietzsche è il dio che presiede alla misura e alla bella forma; abbiamo visto come, secondo il filosofo, tale bella forma – che è in fondo la cifra della religione olimpica - sia stata ispirata dall’esperienza fisiologica dell’immagine onirica, mantenga dunque nella sua artificiosità - che è poi quella stessa dell’arte - un contatto con la natura che essa porta con sé. Ma questo dio dell’illusione e dell’armonica simmetria non è esente da elementi orrifici e crudeli di marca tipicamente dionisiaca, testimoniati dai miti di Niobe e di Marsia. Apollo è sì il dio guaritore, che dunque elimina lo scompenso della malattia e riporta all’armonia della salute, ma è insieme colui che scatena furiose epidemie come narra Omero nell’*Iliade*. Inoltre egli intreccia con Dioniso una complessa relazione, non semplicemente di antagonismo, come Nietzsche ben

³⁵ Per il concetto di “personaggio filosofico” cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Qu’est-ce que la philosophie?*, Les éditions de Minuit, Paris, 1991; tr.it. di A. De Lorenzis, *Che cos’è la filosofia?*, Einaudi, Torino, 1996, cap.3.

riconosce³⁶. Infatti Apollo divide con Dioniso il tempio di Delfi: nei mesi invernali, quando il mito racconta che Apollo si recava dagli Iperborei, nel tempio di Apollo si collocava una statua di Dioniso e si adorava tale divinità proprio nel luogo sacro per eccellenza ad Apollo. Plutarco narra che il peana, il canto di Apollo, s'alternava a Delfi con il ditirambo dionisiaco.³⁷ Aggiungiamo un elemento di questa stessa tradizione che Nietzsche, da filologo appassionato, non poteva ignorare: sotto il tripode presso il quale la Pizia vaticinava, ispirata da Apollo, era posta la cosiddetta tomba di Dioniso quasi che i vapori della divinazione apollinea traessero il vigore per sgorgare fuori dalla terra proprio dalle membra lacerate dionisiache.

Senza dimenticare che lo stesso Socrate, l'edificatore dell'imperio dello sguardo raziocinante-definitorio sul mondo, alberga in sé tratti manico-dionisiaci: basti pensare al demone che parla in lui e lo spossa di sé oppure all'elogio della mania divina che egli stesso pronuncia nel *Fedro*. Konrad Gaiser nel suo ultimo testo *L'oro della sapienza* ha inoltre sottolineato come un dialogo così centrale nel delineare la figura di Socrate come è il *Fedro* si concluda con una preghiera a Pan, il dio che l'*Inno orfico* in suo onore definisce "fanatico", dedito dionisiacamente a danze e sfrenatezze.³⁸ Infine occorre riflettere che la critica all'egida della forma socratica e alla decadenza della *Bildung* greca, ad essa imputata, non può essere legittimamente letta come rifiuto della filosofia (che sarebbe ben contraddittorio in quanto proveniente da un filologo che alla filosofia stava in quegli anni "convertendosi"). C'è una forma del pensiero filosofico antico che Nietzsche trova altamente educativa ed è quella rappresentata dai presocratici laddove ne *La filosofia nell'epoca tragica dei greci* costoro sono l'esempio di un uso della forma concettuale "fluida", "metamorfica" per l'appunto, che non si sovrappone alla vita, ma bensì l'accetta e vi si pone al servizio.³⁹

³⁶ "Con quale stupore dovè guardare a lui (il ditirambico seguace di Dioniso) il greco apollineo! Con uno stupore che era tanto più grande, quanto più ad esso si mescolava l'orrore di sentire che tutto quello non gli era poi davvero così estraneo [...] (NT, p. 30, parentesi mia). E ancora: " 'Titanico' e 'barbarico' appariva al Greco apollineo altresì l'effetto provocato dal *dionisiaco*, senza comunque che potesse negare di essere egli stesso intimamente affine a quegli eroi [dionisiaci], e a quei titani precipitati. (NT, p. 37, parentesi mia)

³⁷ Cfr. F. Nietzsche, *La visione dionisiaca del mondo* in FTG, pp.49-77.

³⁸ K. Gaiser, *Das Gold der Weisheit. Zum Gebet des Philosophen am Schluss des "Phaidros"*, in "Rheinisches Museum für PHILOLOGIE", vol.132, fascicolo 2 (1989),pp.105-140, tr.it.di G.Reale, Vita e Pensiero, Milano 1990.

³⁹ FTG, pp.141-223. Qui Talete, Eraclito, Anassagora... sono esempi di un uso della forma concettuale adeguata al divenire della vita, in grado di aiutare l'uomo ad affrontare l'esistenza, ancora scevra da alcuna idolatria per la verità che era semmai posta al servizio della vita (non viceversa) e ben lontana dal rigido pensiero calcolante. Tale forma convive dunque con il dionisiaco e anche con l'apollineo perché

Passando poi al Dioniso di Nietzsche, esso ha in sé il carattere della sfuggente polimorficità. Nietzsche ricorda che il Dioniso fatto a pezzi dai Titani, venerato come Zagreus, [...] ha la doppia natura di un demone crudele e selvaggio, e di un mite dominatore.⁴⁰ Nel primo caso è detto *Ōmēstēs*, ossia il mangiatore di uomini, nel secondo caso è chiamato *Meilichios*, benigno.

Nel mito e nel culto dionisiaci la ferocia è ricorrente e terribile (smembramenti, infanticidi,... sono elementi frequenti), eppure non si può dimenticare che Dioniso è anche il dio portatore della civiltà, attraverso la coltura della vite e la produzione di vino, pratiche che per i greci segnano il passaggio dalla barbarie alla società civile.

Nella natura di Dioniso si presentano insieme la frenesia più distruttiva e l'estasi più soave. Nei tanti epiteti di Dioniso si riflette tale natura contraddittoria del Dio: Dioniso è liberatore, risanatore, delizia dei mortali, dio dalle molte gioie, benefattore, donatore di ricchezze, ma anche sbranatore di uomini, cacciatore, divoratore di carne cruda...

Dioniso è anche *mainomenos*, secondo l'appellativo omerico. E' dio folle (Nonno racconta di come Era, per gelosia di Semele, gli inviasse la follia) che provoca la follia come punizione (a Licurgo, a Agave, ...) ma anche come suo dono (alle Menadi). Le cifre essenziali della follia dionisiaca sono quelle dell'errare nella natura, dell'inseguimento, della metamorfosi. Egli stesso è un dio in perenne nomadismo, come nomade appare la sua stessa identità.⁴¹

Orbene, il vigore della *Bildung* greca scaturiva, per Nietzsche dalla relazione agonica di tali differenti forme che eccitava nell'una, nell'altra e nell'altra ancora produzioni sempre più potenti e lasciava che l'una emulasse l'altra: l'apollineo riconoscendo in sé gli abissi dionisiaci, il dionisiaco emergendo dall'orrido inespriabile e manifestando una propria logica, quella che acutamente lo psicanalista James Hillmann riconosce come una logica altra, sorta di "logica dionisiaca", presente nel mito e nella tragedia⁴²,

assume l'importanza dello stile come "bella forma". Non altrettanto pensa Nietzsche di Parmenide che gli appare come colui che nega nel concetto cristallizzato dell'essere la fluidità e la molteplicità del divenire.

⁴⁰ *FP 1869-1871*, 7[123]. Anche in *NT*, p.72: "In quell'esistenza in quanto dio smembrato Dioniso ha la doppia natura di un demone crudele e selvaggio e di un dominatore mite e dolce."

⁴¹ La natura metamorfica di Dioniso è inevitabilmente connessa al profondo legame di tale divinità con la vita. Kerényi, distinguendo nella lingua greca *zōé* e *bíos*, ossia la vita infinita di tutti gli esseri, senza alcuna caratterizzazione, che si oppone a *thánatos* e la vita del finito che ha nella morte una parte imprescindibile, legge in Dioniso il dio di *zōé*, la vita infinita nelle sue forme molteplici. (K. Kerényi, *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Leben*, Albert Langen – Georg Müller Verlag, München – Wien, 1976; tr.it. di Lia Del Corno, Adelphi, Milano, 1992).

⁴² Cfr J.Hillmann, *Saggio su Pan*, tr.it. di A.Giuliani, Adelphi, Milano, 1977. Per una lettura della figura di Pan in Hillman come del tutto ispirata, anche se l'autore non lo esplicita, al Dioniso di Nietzsche cfr.

infine l'uomo teoretico (prima dell'irrigidimento della propria forma paidetico-logico-discorsiva cui Socrate diviene l'emblema) facendo convivere impulso logico e dionisiaca aderenza alla vita nel pensiero "tragico", come ben testimoniato nelle figure di Talete o di di Eraclito tratteggiate da Nietzsche ne *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*.⁴³

Ora la natura agonica della cultura greca muore con l'affermazione indiscussa dell'*anthropos theoretikos*, con una *reductio ad unum* che annichilisce il dionisiaco e sottomette l'apollineo attraverso l'egida indiscussa del *logos*. E' così che l'arte apollinea, nella *Repubblica*, dovrà essere asservita alla ragione filosofica destinata a guidare lo stato mentre l'arte dionisiaca - la danza ditirambica - che squassando in convulsioni il corpo dei suoi danzatori manifestava Dioniso *mainomenon* - diviene impolitica, senza relazione alcuna con lo stato, dunque da evitare a giudizio dell'Ateniense nelle *Leggi*.⁴⁴

Il dionisiaco, simbolo della vita infinita e delle sue forme plurali, irriducibili all'uno, danza dell'anatomia del molteplice, è ridotto al silenzio dall'affermazione dell'*anthropos theoretikos* e sarà poi destinato fino a Nietzsche ad essere oggetto di una reiterata rimozione. Poiché esso non è che il segno di un eccesso di forza vitale, come Nietzsche insegna, ora si comprende perché lo esprimesse appieno il corpo danzante, impegnato in un movimento afinalistico, espressione di un esubero di forze, a sua volta, capace di incrementare il senso di potenza, di dare ebbrezza: la danza ricorre in Nietzsche costantemente come simbolo della forza che s'esprime in forma, che non si disperde, né semplicemente distrugge, ma si contiene nel gesto formante, anche in quello convulso del ballerino ditirambico.

G. Mura, *Scienza dell'anima come scienza archetipa: il caso James Hillmann*, www.urbaniana.edu/uup/autori/mura/testi_on_line/hillman.htm

⁴³ Si adombra qui un tema di grande interesse per la natura complessa della *Bildung* che Deleuze e Guattari assumono ispirati da Spinoza e che concerne l'espressione dell'umano nelle tre dimensioni del concetto, del percolato e dell'affetto che possono essere riportate alle tre forme della *Bildung* presentate ne *La nascita della tragedia*: il concetto rimanda ovviamente alla forma socratica, è la modalità con cui la filosofia lavora e costruisce il suo tessuto di conoscenze; il percolato, che non è la percezione, bensì è la forma estetica enucleata da un artista, riporta alla forma apollinea, dunque; e infine l'affetto, che non è il sentimento, ma la variazione di forza, riporta a quella potenza vitale, patica, di reagire agli incontri della vita, che è ben allusa nella "forma" dionisiaca. Per la triade di concetto/percolato/affetto cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, op.cit., cap.7.

⁴⁴ "Tutte le danze bacchiche e quelle che le seguono da vicino, quelle che gli uomini chiamano, come dicono, traendo il nome dalle Ninfe, da Pan, dai Sileni e dai Satiri, e ove essi uomini rappresentano mimicamente personaggi ebbri(...) questo genere di danza non ha relazione alcuna con lo stato [...]." (in Platone, *Leggi*, 815 c-d, in Id, *Opere complete*, Laterza, Roma-Bari, 1984.)

Dovrebbe comunque ormai essere chiaro che quando Nietzsche oppone all'*anthropos theoretikos*, la sapienza tragica dionisiaca non pensa ad una *Bildung* "dionisiaca", nel senso che sia informata unicamente a Dioniso. Il dionisiaco, come anche l'apollineo, alla stessa stregua del socratismo, non può essere pensato come forma unica, incontrastata: se il socratismo dominante nella formazione dell'*homo theoreticus* si produce nella riduzione del molteplice ad un'unica forma, il dionisismo dominante potrebbe incorrere nel destino della dispersione informe, a cui allude il mito dello *sparagmos*, il tardo mito orfico dello smembramento di Dioniso fanciullo da parte dei Titani che ha fatto e ancora fa discutere generazioni di studiosi: lo si legge come allusione a riti iniziatici di fanciulli (Jeanmaire), come mito della vegetazione (Otto), Nietzsche lo leggeva come una "promessa di vita" che mirava ad oltrepassare la forma illusoria degli individui (lettura forse ancora sotto l'ombra di Schopenhauer). Lo *sparagmos* può anche essere simbolo adeguato a metter in guardia sul pericolo - opposto rispetto a quello della *reductio ad unum* operato dal trionfo del socratismo - della dispersione distruttiva, che perde ogni contorno di forma perché vien meno il gioco di forze di diverso segno tra vita dionisiaca e forma, vien meno la relazione agonale dei diversi.

Narra una tradizione delfica riportata da Callimaco, che fu Apollo, dio della bella forma, a ricomporre Dioniso dopo la lacerazione dei Titani. La bella forma, si potrebbe dire, deve contenere nel suo orlo la forza vitale, non vi si sovrappone semplicemente come una maschera, bensì la trattiene, vi oppone resistenza e così facendo, nella tensione dei differenti si incrementa la potenza, la si rende creativa, si evita la sua dispersione nella *dépense* o in una mortifera dissoluzione.

Un'ultima riflessione, prima di lasciare *La nascita della tragedia* e l'immagine di *Bildung* che siamo riusciti a trarne, concerne la faticosa relazione tra forma paidetica e natura.

Vi è una figura ricorrente nel testo di Nietzsche ed è quella del Satiro. Il Satiro, o Sileno, è personaggio di rilevanza notevole: nel mito è maestro di Dioniso bambino, spesso legato a tale divinità perché partecipa al *thiasos*, mescola in sé caratteri umani e animali (per lo più caprini) ed è affine ai Centauri, anch'essi metà uomo, nella parte superiore, e metà animale, cavallo nella parte inferiore. Sono creature selvagge, ma tra essi vi sono anche maestri di saggezza. Nel testo di Nietzsche, ad esempio, è un Satiro

che rivela a re Mida la sapienza popolare greca con tutto il suo portato tragico. Sempre il Satiro è per Nietzsche, nel mondo greco, il simbolo di un'arcaica, naturale esistenza che precede l'accesso dell'uomo alla cultura, ben diverso dunque – accenna il filosofo – alla scimmia progenitrice che per noi moderni influenzati dal darwinismo è una forma rozza, abbruttita, dell'umano, mentre il Satiro è, in senso ben più complesso, la soglia del farsi umano laddove natura e cultura stanno ancora insieme senza contrapporsi. Ecco che il coro originario della tragedia, prima espressione della *paideia* arcaica rivolta all'intero popolo greco, prevedeva di essere composto da uomini-Sileni, con la maschera da “capri”, ai quali era lasciato l'alto compito di esprimere una sapienza, quella tragica, di cui essi erano i depositari.⁴⁵ Nietzsche spiega che

La natura in cui non è stata ancora elaborata alcuna conoscenza, in cui i chiavistelli verso la civiltà non sono stati ancora forzati - ciò vide il Greco nel suo Satiro, che quindi per lui non coincideva ancora con la scimmia. Al contrario, esso era l'immagine primigenia dell'uomo, l'espressione delle sue emozioni più alte e forti, come zelatore esaltato, che la vicinanza del dio rapisce, come compagno partecipe, in cui si ripete la sofferenza del dio, come annunciatore di una saggezza tratta dal seno più profondo della natura [...]. (NT,p.56)

Forse, alla luce di questa notazione di Nietzsche, possiamo comprendere come il mito greco presentasse quali “pedagoghi” degli eroi e degli dei proprio tali creature chimeriche: sileni, centauri (primo fra tutti il saggio Chirone maestro di molti eroi al cui insegnamento anche gli dei come Asclepio ricorrevano) che uniscono in sé parti umane e parti animali quasi a testimoniare un carattere extraumano, sacrale dell'educazione e – ad un tempo- ad alludere alla soglia che ogni educazione porta con sé: quella tra natura e cultura. L'educatore è colui che “traghetta” il discente attraverso tale soglia proprio in quanto egli stesso è colui che abita le due sponde, quella della natura e quella della cultura; meglio ancora, egli “incorpora” il dualismo di natura e cultura, lo porta inscritto in sé, in modo che non sia mai del tutto superato e che la natura non sia semplicemente “negata” dalla cultura ma, pur contenuta e modellata dalle sue forme, la continui a vivificare con le sue forze.

⁴⁵ “Il coro dei satiri sta e permane alla soglia di ogni avventura storica degli umani; non si tratta di un fenomeno ‘evoluzionistico’, ma paradigmatico, strutturale e archetipico[...]” in C.Sini, *Le arti dinamiche.Filosofia e pedagogia*, libro VI di C.Sini, *Figure dell'enciclopedia filosofica*, Jaca Book, Milano, 2005 , p.37.

Capitolo 2: Imparare come incorporare

2.1. Critica all' *Einhülung*. La *didaké* tra imitazione e fra-intendimento.

La trasmissione del sapere è una componente fondamentale della *Bildung* così come questa pratica è venuta ad affermarsi in Occidente; non sarebbe corretto affermare che

l'una esaurisce l'altra o, per lo meno, esse possono venire a coincidere se si considera che nella "trasmissione del sapere" vi è molto che eccede il trasferirsi di contenuti dottrinali o sapienziali da un maestro a un discepolo.

Resta comunque che anche questo nucleo portante della formazione, ossia il passaggio di conoscenza da un soggetto all'altro, ha posto fin dall'antichità domande inerenti alla sua natura, alla sua stessa possibilità di attuazione, alle ragioni sulle quali tale passaggio può pretendere di fondarsi.

Platone, che è il primo a testimoniare con la scrittura dei suoi dialoghi, un'esperienza di comunicazione del sapere destinata a essere modello incontrastato per millenni – quella tra il maestro per eccellenza Socrate e i suoi discepoli - è anche il primo a porsi domande intorno al mistero di tale passaggio.

In conclusione del dialogo giovanile *Teage* Socrate spiega all'aspirante allievo *Teage* come non sempre il sapere da lui comunicato passi al discepolo in modo da renderlo un suo sicuro possesso; purtroppo tale passaggio non è sempre scontato ma dipende da un elemento imponderabile che Socrate identifica nel *daimon* interiore. A mo' di esempio racconta come l'assiduo allievo Aristide, separatosi per un certo tempo da lui per partecipare ad una spedizione, una volta tornato aveva perso tutto il sapere acquisito. Aristide ha una sua spiegazione dello strano fatto, anch'essa alquanto discutibile:

Ti dirò - disse – o Socrate una cosa incredibile, per gli dei, ma vera. Io non ho mai imparato niente da te, come tu stesso sai, ma progredivo quando stavo teco anche se ero semplicemente nella stessa casa e non nella stessa stanza. E maggiore era il progresso quando ero nella stessa stanza, e mi sembrava che fosse molto maggiore quando, nella stessa stanza, mentre parlavi, io tenevo gli occhi fissi su di te piuttosto che guardare altrove; ma soprattutto straordinario era il progresso ogni volta che ti sedevo accanto e ti toccavo. Ma ora – concluse – tutta quella capacità è svanita. (*Teage*, XII, d-e)⁴⁶

Aristide trova che l'esperienza di trasmissione del sapere da Socrate a se stesso sia avvenuta per una sorta di "contagio" legato alla vicinanza dei corpi del maestro e del discente, una trasmissione infatti che è destinata a divenir sempre più potente con il potenziarsi del contatto stesso. Essa va a crescere attraverso una serie di avvicinamenti corporei: presenza nella stessa casa, presenza nella stessa stanza, contatto degli occhi,

⁴⁶ Platone, *Teage* in Id, *Opere complete*, Laterza, Roma-Bari, 1984.

contatto tra i corpi. Resta però ad esempio di un insuccesso formativo in quanto, venuto meno il contatto fisico, la conoscenza acquisita svanisce. Socrate, o il narratore Platone attraverso di lui, lascia intendere che anche questo fatto singolare è opera del demone, ma potremmo pensare, in effetti, che il significato del racconto di Aristide stia nella necessità che l'autentica *paideia* si fondi sulla vicinanza delle anime, non sulla contiguità dei corpi, incapace quest'ultima di produrre alcun vero sapere. Eppure come negare che la vicinanza corporea giochi un ruolo entro il processo della *Bildung*? Certo, in questo dialogo non è chiaro né ad Aristide né a Socrate a che condizioni tale contiguità corporale funzioni al fine del buon esito della *didakè*.

Chi torna nel secolo scorso a un'interrogazione profonda sulla possibilità della costituzione di una intersoggettività, questione non da poco per la possibilità di condividere il mondo e di conseguenza anche il sapere, rendendo così possibile una scienza come sapere pubblico e in comune, è Husserl che nelle *Idee* si poneva la questione di una relazione tra soggetti non naturale, bensì spirituale che egli definiva "entropatia" dove la comprensione dell'altro era comunque quella di un "io estraneo" a cui ci si avvicinava interpretando in primo luogo le pratiche del suo "corpo proprio":

Il corpo proprio estraneo è per me un passaggio (nell'"espressione", nell'indicazione, ecc.) per la comprensione dell'io che è là, dell' "egli"; egli muove la mano, afferra questo o quello, urta, pensa a qualche cosa, è motivato da questo o da quello"⁴⁷

Si tratta qui per Husserl, non certo di un entrare nella mente dell'altro, bensì di interpretarne il comportamento, di cogliere attraverso il suo corpo - che resta "estraneo", resta comunque "là" - il significato dei suoi gesti. Ciò è reso possibile in virtù del fatto che l'altro ed io siamo posti insieme in un medesimo orizzonte d'essere che - se non ci autorizza la pretesa di leggere l'uno nella mente dell'altro - ci rende possibile però interpretarne i segni di abiti comportamentali che provengono dal medesimo mondo-ambiente.⁴⁸

Nella *Crisi* Husserl spiegava infatti:

⁴⁷ E.Husserl, *Ideen zu einer reiner Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, vol.II, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1952; tr. it di E. Filippini, Einaudi, Torino, 1976, p. 736.

⁴⁸ Per una lettura dell'intermonadologia husserliana che viene mostrata nelle sue differenze da un solipsismo soggettivistico così come da un rischecchiamento empatico e posta in dialogo con le scienze neuronali e con il comportamentismo si rimanda a V. Costa, *Fenomenologia dell'intesoggettività. Empatia, socialità, cultura*, Carocci, Roma, 2010.

Nella vita che conduciamo insieme noi abbiamo in comune un mondo già dato, il mondo che è e che vale per noi, il mondo di cui noi, anche nel nostro vivere insieme, facciamo parte, il mondo per tutti noi, il mondo già dato in quanto senso d'essere.⁴⁹

Resta comunque in Husserl una cautela e una problematicità aperta nel considerare la questione dell'intermonadicità, tanto che il suo pensiero è incorso nella critica di soggettivismo coscienzialista.⁵⁰

Ritorna sulla questione della relazione e della comunicazione con l'altro la sua allieva Edith Stein che vi dedica la sua dissertazione di laurea con il titolo *Zum problem der Einfühlung*. Ciò che muove Stein in questa appassionata ricerca è il problema filosofico della comunicazione tra gli umani, ma non solo. Testimonia a proposito lo studioso Roman Ingarden, con cui intesserà una profonda amicizia:

Il problema che la tormentava di più era chiarire le possibilità di una comprensione tra gli uomini, la possibilità di creare una comunità umana che non solo teoricamente, ma anche vitalmente, esistenzialmente le era molto necessaria.⁵¹

Vediamo uno di seguito all'altro due esempi di comunicazione empatica considerati da Edith Stein:

Per capire a fondo l'essenza dell'atto empatico facciamo questo esempio: un amico viene da me e mi dice di aver perduto un fratello ed io mi rendo conto del suo dolore. Che cos'è questo rendersi conto? [...]

Un mio amico viene da me tutto contento e mi fa sapere che ha superato un esame. Empaticamente colgo la sua gioia e, mentre mi trasferisco in essa, colgo la gioiosità dell'avvenimento, sicché ora io stesso provo a motivo di ciò gioia originale.⁵²

⁴⁹ E.Husserl, *Die Krisis des europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1959; tr. it di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano, 1985, p.139.

⁵⁰ È la critica che gli viene mossa da Gadamer per il quale il discorso fenomenologico “resta comunque orientato nel senso dell'intimità dell'autocoscienza, mentre manca un orientamento verso l'ambito del fungere della vita, ambito che trascende di molto la coscienza, e al quale il concetto pretenderebbe invece proprio di rialire.” (H.G.Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen, 1960; tr.it.di G.Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano, 1994, p.196)

⁵¹ R.Ingarden, *Il problema della persona umana. Profilo filosofico di E.Stein*, in “Il nuovo aeropago”, anno 6, n°1, 1987, p.33.

L'empatia è, dunque, per Edith Stein il cogliere esperienzialmente ciò che vive una coscienza a noi estranea, è la possibilità che ci è data di conoscere la vita psichica dell'altro che non significa sperimentare una *Eins-fühlung*, ossia una uni-patia, perché empatizzare significa rimanere nella pluralità del noi, ma costituenti una comunità del sentire che, come nel caso dell'amico gioioso, mi fa capire la gioia dell'altro poiché la riporto alla mia esperienza vissuta di gioia (è un'esperienza anche mia quella di un successo scolastico), ma insieme mi fa cogliere la differenza tra la sua gioia, più intensa, più viva, e la mia gioia che scaturisce dalla partecipazione alla sua.

Nella sua disamina dell'empatia assume rilevanza particolare il concetto husserliano di *Leib*, il corpo vivente-vissuto: è perché ognuno di noi si presenta all'altro come *Leib*, ossia non come mero *Körper*, corpo-oggetto, che il sentire dell'altro che attraversa come corrente patica il corpo vivente, si evidenzia nei suoi gesti, nelle sue espressioni, può pervenire a me, può essere da me condiviso.

Edith Stein pensa l'empatia in una separazione dall'imitazione, che prevede una meccanica e estrinseca riconduzione dell'altro a sé e dalla analogia che di contro rende il proprio ego il luogo di una assimilazione fagocitate l'altro, interpretato solo e sempre a partire dal proprio vissuto. Nelle intenzioni della pensatrice l'empatia è esperienza di autentica conoscenza dell'altro entro cui l'errore e il fraintendimento sono possibili nel momento in cui vado ad utilizzare me stesso come unico criterio di vaglio dei vissuti che l'altro mi espone attraverso il suo *Leib*. Infine, grazie al essere in comune che l'empatia permette posso anche assumere ciò che l'altro apprende dalla conoscenza del mio stesso *Leib*, come elemento di accrescimento della mia autoconsapevolezza.

Nietzsche, fin dai primi anni della sua esperienza di insegnante di filologia greca all'Università di Basilea si è posto la domanda intorno alla natura ultima della prassi educativa, riaprendo quella riflessione che già Platone aveva avanzato facendo raccontare ad Aristide la sua strana esperienza di discente di successo solo nella vicinanza corporea del maestro. Anche a proposito della comunicazione formativa la sua riflessione ha indubbi caratteri di originalità e si colloca lontano dall'idea steiniana di empatia, come dimostra questo aforisma di *Aurora*:

⁵² E. Stein, *Zum problem der Einfühlung*, Waisenhaus, Halle an der Saale, 1917; tr.it. di E. Costantini e E. Schulze Costantini, *Il problema dell'empatia*, Studium, Roma, 1985, p.71 e pp.82-83.

Chi è mai il prossimo? Che cosa mai comprendiamo del nostro prossimo, per quanto riguarda le sue delimitazioni, voglio dire ciò con cui esso quasi si delinea e s'imprime su di noi e in noi? Di esso non comprendiamo se non le trasformazioni che ad opera sua si producono *in noi*, - quel che sappiamo di lui assomiglia ad uno spazio cui è stata data una *forma* vuota. Gli attribuiamo le sensazioni che i suoi atti evocano in noi e gli conferiamo così una falsa positività inversa. Lo plasmiamo secondo la conoscenza che abbiamo di noi, facendone un satellite del nostro stesso sistema [...] (A, af.118)

Gli anni di Basilea sono anni in cui Nietzsche confronta costantemente l'educazione tragica, quella della Grecia arcaica con il sistema educativo della Germania moderna traendone opere come *La nascita della tragedia*, *L'avvenire delle nostre scuole*, *Schopenhauer educatore*, tutte pervase da un forte afflato paidetico.

Alcuni frammenti scritti tra il settembre 1870 e il gennaio 1871 partono da quella che *La nascita della tragedia* indicherà come "educazione tragica" la paideia antica che aveva nella costante partecipazione alla messa in scena delle tragedie il luogo elettivo della *Bildung* greca, laddove come buoni conduttori di *ethos* gli attori passavano al popolo spettatore i più alti insegnamenti della saggezza arcaica, attraverso il connubio di un contenuto dionisiaco (le vicende degli eroi tragici) e di una forma apollinea (i bei versi e la musica).

Il giovane professore di filologia espone così le sue riflessioni a proposito della comunicazione dell'educazione tragica:

L'uomo tragico – in quanto *maestro* eletto degli uomini.

La cultura e l'educazione non debbono assumere come norma doti medie di *ethos* e di intelletto, ma appunto quelle nature tragiche – [...] (FP 1870-1871, 5[105])

In che cosa consiste l'educazione? Nel comprendere senz'altro tutto ciò che si è vissuto, riportandolo a determinate rappresentazioni illusorie. Il *valore* di queste rappresentazioni determina il valore delle culture e delle educazioni.

In questo senso, l'*educazione* è di competenza dell'intelletto, e quindi, sino ad un certo grado, è realmente *possibile*.

Queste *rappresentazioni illusorie* sono comunicate soltanto dalla violenza delle personalità. In questo senso, l'educazione dipende dalla grandezza morale e dal carattere degli insegnanti.

Influsso magico tra *persona e persona*: è tutta una manifestazione superiore della volontà (che si è già sottratta al potere dell'affermazione della vita individuale, e in tal modo soggioga le manifestazioni inferiori della volontà).

Questo influsso si manifesta nel *comunicare le rappresentazioni illusorie*. (FP 1870-1871, 5[106])

La *cultura*: in base al carattere delle rappresentazioni illusorie.

Come si può comunicare la cultura? Non mediante la conoscenza pura, bensì mediante la forza della personalità.

La *forza della personalità* consiste nel suo valore per la volontà (ed è tanto maggiore, quanto più vasta e più grande è l'onda che l'individuo domina).

Ogni *creazione di una nuova civiltà* è quindi opera di forti nature, che servono da modello e in cui si producono nuovamente le rappresentazioni illusorie. (FP 1870-1871, 5[107])

Il linguaggio che Nietzsche utilizza in questi frammenti è molto segnato dall'influenza schopenhaueriana, in quegli anni ancora forte sul pensatore (illusione, rappresentazione, volontà) ma ciò che Nietzsche ci dice sull'evento del "passaggio" educativo non smetterà di pensarlo lungo la sua ricerca. Concentriamoci su ciò che ora ci sta a cuore: la natura della trasmissione della cultura e

andiamo al centro della questione così come è posta da Nietzsche: la trasmissione di educazione è questione di *forza*, addirittura è determinata dalla "violenza della personalità", dove – badiamo bene – questa violenza altro non è che la grandezza di *ethos* e di intelligenza del maestro. Il modello ideale che Nietzsche ha in mente a proposito è quello dell'uomo tragico, colui che assume su di sé la sapienza dionisiaca e la rende trasmissibile attraverso opportune rappresentazioni *illusorie* – parola che qui non è affatto sinonimo di "false"- ma che significa "abbellenti" e "trasfiguranti"(apollinee). Sono le forme di cui si è trattato nel capitolo precedente, senza le quali tale sapienza tragica della vita risulterebbe insostenibile.

Il ruolo giocato dall'illusione nell'educazione è fondamentale ed è da intendere nel senso di "artificio": l'educazione è artificio (secondo la natura "artificiale" dell'uomo), artificio che deve dare *valore* al vissuto... Si comprende come tali rappresentazioni illusorie non siano false perché devono in sé comprendere tutto il vissuto, in questo sta il loro valore.

Poiché di rappresentazioni, di forme, di configurazioni si tratta, tale passaggio sarà anche di natura intellettuale, ma non solo. Ricordiamo infatti che il mettersi in moto dell'intelletto del discente non avviene per comunicazione pura tra intelligenze bensì in virtù di una forza, di una violenza del maestro che dunque segna, traccia, solca il discente. Non c'è alcuna empatia naturale, bensì un gioco di forze in cui una resa potente dalla grandezza dell' *ethos* e dell'intelligenza deve vincere una forza di resistenza all'altro nei confronti dell'educazione, del *dressage*, forza insita nel discente come naturale risposta alla forza del maestro. Solo grazie a tale capacità del maestro, attraverso una forza di *ethos* – che è anche l'esempio di vita – e di intelletto che s'imprime al discente, qualcosa può passare dall'uno all'altro.

La comunicazione è qui detta “un influsso magico tra le persone” che le attraversa, che non è appannaggio delle soggettività. Perdoniamo il vocabolario ancora imitativo di Schopenhauer utilizzato dal giovane filosofo in erba, ma quando egli parla del cosiddetto influsso magico come una “manifestazione superiore della volontà, sottratta al potere dell'affermazione della vita individuale” che “soggioga le manifestazioni inferiori della volontà” sta dicendo, già oltre Schopenhauer, che la volontà non è una bensì è plurima, che ha in sé forze diverse e che nel passaggio paidetico vi è una forza affermativa (ricordiamolo ancora, è potenza d'*ethos* e d'intelletto) che s'incontra con una forza di resistenza, quella del discente.

Anche nel caso della comunicazione paidetica il modello è quello agonico, di una tensione tra forze, ben lontano da alcun modello empatico.

Interessante è l'idea che questo passaggio possa esser letto come “un influsso magico”. Viene subito da pensare che Nietzsche, da grande conoscitore della cultura greca quale era, avesse in mente quel passo del dialogo *Ione* dove Platone fa dire al rapsodo Ione - interpellato da Socrate sulla natura della propria arte capace di comunicare agli spettatori emozioni fortissime – che quando egli recita Omero non è in possesso di quel che dice e fa, bensì è attraversato da una forza di cui è strumento. Tale forza passa in una sorta di catena magica, magnetica, dal rapsodo agli spettatori, tutti anelli, insieme ai coreuti, ai maestri, agli istruttori, di tale catena magica che non può avere altra origine che quella divina. È la catena dell'entusiasmo, termine che ha la sua antica origine dal greco *en theos*, ossia “pieno di Dio”, “divinamente ispirato”.

Ione si paragona infatti ai coribanti posseduti da Dioniso, in modo simile a loro lui si trasfigura e assume una forza analoga solo nel momento in cui recita Omero e questo accade, per sorte divina

(*theia moira*).⁵³

Non sarebbe certo strano se Nietzsche in quelle sue riflessioni sul passaggio paidetico della sapienza tragica si fosse ispirato allo *Ione*. È vero che qui si parla di un rapsodo che recita Omero davanti a una platea, ma ben ci ricorda Giovanni Reale che sbagliremmo di grosso intendendo la poesia antica, quella omerica in questo caso, come noi intendiamo oggi la poesia, ossia un prodotto estetico, e considerando il rapsodo come una sorta di antenato di un moderno attore. In realtà il dialogo *Ione* è tutto dedicato proprio alla questione che Nietzsche si poneva nei frammenti citati: qual è la natura dello scambio educativo, del passaggio di cultura? Poiché nell'antichità la poesia - insieme alla tragedia - era oggetto precipuo dell'educazione greca, il rapsodo giocava dunque il ruolo essenziale del suo detentore, del maestro.⁵⁴

Osserva Havelock a tale proposito:

⁵³ Una lettura assai interessante di questo dialogo platonico ci è offerta da Jean Luc Nancy che si serve dello *Ione* per cercare di rivitalizzare il senso dell'interpretare troppo spesso appiattito dalla vulgata ermeneutica alla ricerca di un senso riposto oltre il senso manifesto. Il circolo ermeneutico diviene alla luce dello *Ione* una catena di singolarità spezzate, di anelli ferrei attraversati dal magnete della forza divina, in una relazione sacra, misteriosa, di transitività. Ognuno riceve il significato come un dono secondo la *theia moira*, la divina partizione. La sorte del logocentrismo, qui nelle vesti di un teologocentrismo, si mostra in tutta la sua aporeticità: in verità non c'è a voce del Dio, se non nella partizione delle singole voci, in ogni singolo entusiasta *hermeneus*. L'ermeneutica è l'articolazione e l'annuncio di tale partizione: essa è la *theia moira* del *logos*. "Essa non è né la comprensione, né la pre-comprensione di un senso - e se è "partecipazione al senso", è solo nel senso che il senso non preesiste e non subentra neppure alla fine, ma nel senso che il senso è questa partizione del *logos* (noi siamo il senso, nella partizione delle nostre voci). Vale a dire che il senso 'è' il *dono* di sé nella partizione - un dono che non è un pre-dono, né una pre-posizione, perché è *la partizione a fare il dono*." (J.L.Nancy, *Le partage des voix*, Editions Galilée, Paris, 1982; tr.it. a cura di A.Folin, Il Poligrafo, Padova, 1993, p.90). Ci siamo permessi questa nota sulla natura della catena degli interpretanti, letta alla luce dello *Ione*, perché ha indubbia relazione con il tema dello scambio formativo nella pratica di *Bildung*. Lo stesso Nancy ammette: " Ogni pensiero dell'interpretazione è in definitiva un pensiero della comunicazione." (*Ibidem*, pp.96-97)

⁵⁴ Cfr, G.Reale, *Per una rilettura e una corretta interpretazione del dialogo 'Ione'*, "Saggio introduttivo a Platone, *Ione*, a cura di G.Reale, Bompiani, Milano, 2001, pp.13-76. Reale nello *Ione* vede il confronto/scontro tra due forme di educazione fondate sull'oralità: quella mimetico-poetica impersonificata dall'aedo Ione e quella nuova, portata a grandi altezze da Socrate, di tipo dialettico, ossia fondata sul *logos* e sui concetti e non più su immagini e miti. La lettura che il Reale propone del dialogo platonico è quella del "primo lucidissimo attacco contro la poesia" in quanto "Platone sta, quindi, disegnando in modo preciso il suo programma, che in quel momento storico risultava veramente rivoluzionario: sostituire alla 'poesia' e ai suoi strumenti di diffusione, la 'filosofia' e i suoi nuovi strumenti di diffusione (la discussione dialettica) come base formativa dell'anima dell'uomo (G.Reale, *op.cit.*, p.72.)

Caratteristica essenziale della poesia omerica era il costituire in quell'epoca l'unico veicolo di comunicazioni importanti e significative. Essa venne quindi a fissare e a salvaguardare l'apparato sociale e i meccanismi di governo e di addestramento al comando e all'amministrazione[...]. Questa stessa poesia era essenziale per il sistema educativo da cui l'intera società dipendeva per la sua continuità e coerenza. Ad essa facevano riferimento tutti gli affari pubblici, tutte le transazioni rette da norme generali. Il poeta era in primo luogo lo scrivano, l'erudito e il giurista della società, e soltanto in senso secondario il suo artista e intrattenitore.⁵⁵

Alla luce di queste osservazioni si potrebbe ritenere che le riflessioni del giovane professore di filologia sul transito di *Bildung* nella cultura tragica poco abbiano a che fare con la attualità del problema. Ma occorre soffermarsi a tale proposito su come nella pratica della *didaké* abbia tutt'ora un ruolo fondamentale proprio l'oralità e che la sconfitta dell'educazione mimetico-poetica della tradizione orale da parte dell'educazione logico-dialettica della nuova cultura della scrittura, di cui lo *Ione* testimoniava una tappa importante, non ha esonerato la nuova forma di trasmissione del sapere dalla necessità di salvaguardare e fare propria la catena "magica" dell'entusiasmo come forza al servizio della trasmissione formativa.

La resistenza, l'inerzia al cambiamento e l'atteggiamento di protezione immunitaria nei confronti dell'altro, che sembrano evidenziarsi in queste prime notazioni nietzscheane sulla comunicazione paidetica non sono le uniche forze che il discente mette in campo. Vi è anche un'altra forza potente in gioco nello scambio formativo, che gioca a favore di quest'ultimo, ed è quella dell'imitazione.

Nietzsche ne tratta in vari frammenti di poco successivi a quelli considerati, dove l'imitazione è letta come strumento originario di ogni cultura, attraverso la cui ripetizione si viene a costituire ciò che poi chiameremo istinto; l'imitazione è la forza alla base della costruzione di quella seconda natura che accomuna i singoli entro una specie. Ma per Nietzsche l'imitazione non è il segno di una inerte passività, è una vera e propria pratica, dunque un "mettere in opera": "L'imitare presuppone un accogliere, ed in seguito un trasferire continuamente l'immagine accolta in mille metafore, tutte operanti."(*FP 1872-1873*, 19[226])

⁵⁵ E.A. Havelock, *Preface to Plato*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1963; tr.it. di B.Gentili, *Cultura orale e civiltà della scrittura da Omero a Platone*, Laterza, Roma-Bari, 1983, p.79.

Infatti chi imita supera l'inerzia che porta alla stasi, la resistenza alla forza dell'altro e si appropria di qualcosa di estraneo attraverso metafore, ossia trasposizioni, trasferimenti, trasduzioni, dall'altro a sé.⁵⁶

Nietzsche giunge a contrapporre imitazione e conoscenza rovesciando i parametri usuali che valorizzano la seconda disprezzando la prima, in quanto ritiene che nella prima il movimento di trasposizione dall'altro a sé, il *metapherein*, sia riconosciuto anche nei suoi aspetti di inevitabile "infedeltà", mentre la conoscenza tenta in ogni modo di espellere da sé ogni sospetto di tradimento del dato, alimentando la fede in una sorta di registrazione esatta dell'impressione sensoriale, della datità di cui si alimenta, che in effetti non ha luogo:

L'*imitare* è l'antitesi del *conoscere* nel senso che il conoscere non vuole ammettere alcuna trasposizione, ma tende a trattenere l'impressione, senza metafore e senza conseguenze. A questo scopo, l'impressione viene pietrificata: essa è afferrata e delimitata dai concetti, poi uccisa, scuoiata, mummificata e conservata come concetto. Non esistono, peraltro, "vere e proprie" espressioni, *né vere e proprie conoscenze, che siano prive di metafora*. Sussiste tuttavia in proposito un'illusione, cioè la *fede* nella *verità* dell'impressione sensoriale. Non riconosciamo come tali che le metafore più rare.(...) Il *conoscere* è unicamente un lavorare con le metafore più gradite, e quindi un'imitazione che non è più sentita come tale. (FP 1872-1873, 19[228])

Inoltre l'imitazione implica un mettere in scena ciò che si imita che ha in sé forti valenze conoscitive : poiché è un "fare" che coinvolge non solo l'intellettualmente, ma anche paticamente, esistenzialmente come accade per l'appunto nell'imitazione scenica. Riflette Nietzsche, a proposito dell'insegnamento filologico:

⁵⁶ Giuseppe Bertagna nel suo testo *Dall'educazione alla pedagogia*, dopo essersi confrontato con i risultati della scienza neurologica che ha indicato nei cosiddetti "neuroni a specchio", la base fisiologica dell'imitazione, va a considerare "Il valore dell'imitazione" affermando che "*Imitare è più che copiare*". Infatti, citando Leopardi (peraltro poeta molto amato da Nietzsche), Bertagna riflette su quanto vi sia di creativo nell'imitazione, nel senso di adattivo di ciò che si imita alla propria situazione, ai propri bisogni. "Certo, l'imitare umano non è una ripetizione meccanica: è una 'ri-assunzione' in proprio, quindi in qualche modo creativa e personale, di cose altrui."(p.77). Egli aggiunge anche che il lavoro incessante di una cultura imitativa è però solo riproduttivo, occorre aggiungervi la prospettiva del nuovo, come suggerisce lo stesso Nietzsche in un frammento dell' 1880, e indirizzarsi verso una dinamica dell'intenzionalità. (G.Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, Editrice La Scuola, Brescia, 2010, pp.71 e segg.)

Riguardo a un argomento, anzi, non si *dovrebbe* sapere più di quanto basta per poter creare. Inoltre l'unico mezzo per *conoscere* veramente qualcosa consiste nel tentare di *farlo*. Si cerchi di vivere in modo antico – e si giungerà immediatamente ben più vicino agli antichi che non mediante una grande erudizione. - I nostri filologi non mostrano di emulare in qualche modo l'antichità, e per questo motivo la loro antichità non ha alcun influsso sugli allievi. *Studio* dettato da EMULAZIONE (Rinascimento, Goethe) e *studio dettato da* DISPERAZIONE! (FP 1875-1876, 5 [167])

In questo frammento della primavera-estate del 1875 ritorna un tema caro a Nietzsche, che egli svilupperà pienamente nella *Seconda considerazione inattuale*, ossia *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, laddove l'accumulo di sapere storico finisce per avere come effetto l'inibizione delle forze vitali creative. Dunque, suggerisce questa osservazione, la comunicazione paidetica funziona laddove non ci si limita ad un "travaso" del sapere, poiché per l'appunto non si ha a che fare con un vaso vuoto da riempire (il discente), anzi non si travasa il sapere bensì lo si agisce; solo così si può poi sperare in un ulteriore passaggio imitativo. Ciò che si insegna lo si dovrebbe mettere in opera come i Rinascimentali hanno fatto con l'antichità trasformandola nella *loro nuova paideia* e ottenendo in questo modo potenti effetti formativi.

Ora, ciò che occorre sottolineare dell'esperienza imitativa è che essa agisce attraverso forze, come abbiamo visto, e non è dunque di appannaggio completo della coscienza. Anzi buona parte di tale esperienza sfugge alla consapevolezza del discente e accade in virtù della forza (di esempio vivente, etico e intellettuale) del maestro. Riflettendo su un caso d'enorme rilevanza per la cultura occidentale, quale quello della comunicazione educativa tra Socrate e Platone, Nietzsche osserva in *Al di là del bene e del male*:

V'è qualcosa nella morale platonica, che non appartiene propriamente a Platone, ma che pure si trova nella sua filosofia, si potrebbe dire, malgrado Platone stesso: vale a dire il socratismo, per cui egli era veramente troppo aristocratico. (ABM, af. 190/191)

Ecco dunque un altro aspetto dell'imitazione: agisce a nostra insaputa e persino Platone cui certo non si può non riconoscere "forza paidetica" soccombe, senza una piena consapevolezza, alla maggior forza del plebeo Socrate. Ma a sua volta, come abbiamo avuto modo di mostrare, lo stesso Socrate vedrà agire in lui aspetti della *paideia* arcaica

o dionisiaca che egli tentò con tutte le forze di annichilire con la nuova pedagogia fondata sul concetto.

La stessa forza imitativa non è semplice bensì ha in sé una complessità di elementi. Potremmo per semplificare mostrare quelli più evidenti.

In primo luogo imitare significa fare di sé lo strumento di una messa in scena dell'altro. Dunque occorre trovare nell'altro qualcosa che in se risuoni. L'elemento egoico è allora importante in questa operazione; d'altra parte tale elemento gioca un ruolo tutt'altro che inessenziale anche nella determinazione del vero e del falso. Un pensiero nuovo, osserva Nietzsche, interrompe la catena dell'entusiasmo imitativo laddove non trova nell'esempio da imitare nulla che gli assomigli e allora lo rifiuta come "falso". "Ciò è falso" significa: 'in ciò non sento nulla del mio modo di pensare', 'non ne traggio nulla per me', "non capisco come voi non possiate sentire come me." (FP 1885-1887, 2[35]) Certo quando la forza egoica prende il sopravvento è difficile che possa avvenire uno scambio formativo. Ciò accade quando rendiamo una passione in noi predominante misura di ogni cosa:

Quando viviamo certe fasi della vita immersi in un determinato *pathos* non siamo in grado di coglierlo come tale, a pensiamo che sia l'unico modo che ci è dato di vivere, lo pensiamo *ethos*. (GS, af. 317)

O quando, in nome della salvaguardia della nostra individualità, per paura dell'imitazione dell'altro vista solo nei suoi aspetti spersonalizzanti o omologanti (che pure esistono) noi ci priviamo dell'esperienza davvero unica dell'incontro formativo con l'altro:

Colui che difende strenuamente il dominio di sé da tutte le forze, esterne e interne, che lo possono scalfire, si taglia fuori dalle più belle eventualità dell'anima. E, altresì, da ogni ulteriore *ammaestramento*! Infatti, occorre saper perderci per qualche tempo, se vogliamo imparare qualche cosa da ciò che non siamo noi stessi. (GS, af. 305)

Ma oltre all'assimilazione egoica gioca un ruolo importante nel passaggio formativo anche un costante sforzo di comunicare, pur nel rischio costante di fraintendersi - la storia della nostra cultura ce lo insegna - o meglio, potremmo dire, nel destino costante

di fra-intendersi, perché questo è quello che tocca agli uomini: intendersi superando un “fra”, proprio attraverso il “fra” della relazione, sempre presente ma sempre precaria, sempre da costruire.⁵⁷

Nietzsche non pensa che l’istanza della comunicazione sia fondata sull’esistenza di un mondo in comune o su una empatia, nemmeno su di una simpatia naturale⁵⁸, bensì crede che tale fondamentale istanza sia sorta e costantemente sia nutrita dalla necessità, dal bisogno.

La necessità di farsi capire, di fronte a un grande pericolo, ha potuto avvicinare quegli uomini primitivi che potevano esprimere con segni simili esperienze simili. La comunicabilità delle esperienze (o dei bisogni o delle aspettative) è una forza di selezione, di allevamento: restano gli individui più simili. (*FP 1884-1885*,30[10])

Ma intendersi richiede che non solo si utilizzino le stesse parole, occorre che quelle parole che utilizziamo designino anche le stesse esperienze interiori. Quante volte ci troviamo di fronte alla delusione di comprendere che le parole utilizzate dall’altro erano legate a esperienze differenti rispetto a quelle da noi collegate alle medesime parole?

Ciò che lega gli uomini tra loro in modo più saldo è il bisogno di far conoscere con rapidità e facilità i propri bisogni. Nulla d’altra parte resiste, né amicizia né amore, quando si giunge a capire che con le stesse parole s’intendono cose diverse. (*FP 1885-1887*, 34 [86])

⁵⁷ Trattando della natura essenziale del sapere dell’uomo (antropologia) dice Carlo Sini: “Il suo ‘malinteso’ è quel fra-intendere ermeneutico grazie al quale si collabora a una conoscenza.” (C.Sini, *Prefazione* a C.Pagani, *Genealogia del primitivo. Il musée du quai Branly, Levy_Strauss e la scrittura etnografica*, Negretto Editore, Mantova, 2009, p.9)

⁵⁸ Scrive a proposito: “Il sentimento di simpatia esiste solo nelle formazioni sociali (cui appartiene il corpo umano, fatto di singoli esseri viventi che sentono congiuntamente), come conseguenza del fatto che un tutto più grande vuol conservarsi contro un altro tutto.” (*FP 1884-1885*, 43[1]). Per una storia del concetto di simpatia nella nostra cultura cfr. P. Macherey, *Le partage des sentiments. Éléments pour une histoire naturelle et sociale de la sympathie*, <http://stl.recherche.univlille3.fr/sitespersonnels/macherey/machereycourssympathie.html>. In questa interessante ricerca Macherey parte dalla considerazione della simpatia non come un dato di fatto caratterizzante la società umana, ma piuttosto dal prodotto culturale di una storia complessa e tutt’altro che lineare di cui Macherey delinea i tratti fondamentali, a partire dal mondo antico dove possiamo individuare due concetti, quelli di *philia* e di *sumpatheia*, l’uno legata al *nomos*, l’altro alla *physis*. Egli individua tre grandi linee teoriche che attraversano la nostra storia culturale della simpatia: 1)figure naturali della simpatia, dal mondo antico fino a Goethe, a Rousseau e a Bergson; 2)intersoggettività, riconoscimento e consenso: dalla *philia* antica a Hume, Smith, Hegel; 3) il transindividuale, basato sulla teoria dell’imitazione affettiva proposta da Spinoza nella terza parte dell’*Etica* e seguita da Freud, Mauss e Bataille.

Il bisogno è un potente connettore, un facilitatore di comunicazione, il quale ci costringe ad operare una semplificazione dei contenuti da comunicare che sotto la spinta della necessità vengono “tolti dal caos dell’impressione sensoriale.” (*FP 1887-1888*, 9[106])
I maestri, come gli artisti, come i predicatori, come gli oratori, come gli scrittori, rappresentano coloro che – come gli antichi rapsodi – sono divenuti catalizzatori di una forza comunicativa che secoli e secoli di bisogno e necessità degli umani hanno insegnato ad affinare, a plasmare, a migliorare. A loro – buoni conduttori di forza paidetica - resta il compito di fare un uso prodigo di tale patrimonio accumulato, di dissipare tale energia, una volta tanto senza mirare all’utile, senza dover soddisfare un bisogno immediato, senza rispondere ad una necessità impellente, ma ponendola al servizio della *Bildung*. (*GS*, af.354)

2.2. L’incorporazione del sapere: la lezione della biologia.

È nota la tesi di Heidegger su Nietzsche, presentata nell’ampia ricerca degli anni trenta dedicata a un filosofo del tutto frainteso dalla sua cultura nazionale: la filosofia nietzscheana che si poneva come fine una rottura con la tradizione moderna di filosofia della soggettività in questo senso si è mostrata fallimentare, anzi ha avuto come esito la realizzazione piena dell’*Ego cogito* cartesiano nell’*Ego volo* di cui si fa portavoce la volontà di potenza. Neppure è servito a Nietzsche operare una mossa di cui Heidegger, con acume comprende per primo l’originalità. La mossa è la seguente: togliere l’io psicocentrato come centro del sapere e porvi il corpo. Ma, si chiede Heidegger, di che corpo si tratta? Del corpo assimilativo, digestivo della fisiologia, sapere con cui Nietzsche ha intrattenuto un rapporto profondo (anche la consapevolezza di questo rapporto è merito di Heidegger che sfata lo stereotipo di un Nietzsche filologo umanista refrattario ad alcun confronto con la scienza). Tale corpo fagocitante è costruito sul modello della scienza cartesiana, dunque, e ne mantiene tutti i limiti che sono poi i limiti della coscienza stessa. Per cui asserisce Heidegger: “Il fatto che al posto dell’anima e della coscienza Nietzsche metta il corpo non cambia nulla della posizione metafisica di fondo fissata da Descartes.”⁵⁹

⁵⁹ M.Heidegger, *Nietzsche*, a cura di F.Volpi, Adelphi, Milano, 1994, p.688.

Noi qui utilizzeremo una ricerca dedicata a Nietzsche da Barbara Stiegler⁶⁰ per mostrare che il riferimento costante al corpo ha in Nietzsche un elemento di chiara rottura con la tradizione soggettivistica post-cartesiana.

Tale confronto ci servirà come strumento per rispondere alla domanda che a noi qui interessa: che cosa comporta per la concezione nietzscheana della *Bildung* la centralità del corpo?

Cominciamo con il chiederci come mai un filologo tedesco inizi ad occuparsi di fisiologia, a leggersi testi sulla composizione cellulare, sulla natura della materia corporea.

Questa passione per la biologia, e di vera passione Nietzsche stesso ci autorizza a parlare,⁶¹ scaturisce, a nostro parere, all'incontro con il dionisiaco, un incontro dunque giovanile, risalente agli anni da filologo, che lo conduce all'impellenza di una domanda radicale, fondativa, richiamata insistentemente anche se a volte non esplicitata, dalla scrittura di Nietzsche: che cos'è la vita?

Nietzsche non è affatto così ingenuo da non aver coscienza dell'abissalità della domanda sulla vita, ne coglie in pieno tutta la paradossalità, che nel *Crepuscolo degli idoli* esprime così:

Giudizi, giudizi di valore sulla vita, in favore o a sfavore, in ultima analisi non possono mai essere veri; hanno valore soltanto come sintomi, soltanto come sintomi vengono presi in considerazione – in sé tali giudizi sono delle sciocchezze. Si deve tendere al massimo le dita e fare il tentativo di cogliere questa sorprendente *finesse, che il valore della vita non può essere fatto oggetto di apprezzamento*. Non da un essere vivente, perché costui è parte in causa, anzi addirittura oggetto della lite e non giudice; da un morto nemmeno, per un altro motivo. (CI, p.33)

E poco più avanti, Nietzsche ribadisce:

Si dovrebbe avere una posizione *al di fuori* della vita e d'altro canto conoscerla tanto bene come l'ha conosciuta quel tale o quei molti o tutti coloro che l'hanno vissuta, per poter toccare in

⁶⁰ B.Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, PUF, Paris 2001, tr.it. di F.Leoni, a cura di R.Fabbrichesi, Negretto Editore, Mantova 2010.

⁶¹ Egli scrive in *Ecce Homo. Come si diventa ciò che si è*: “Mi prese una sete addirittura ardente: da quel momento in poi, di fatto, non ho praticato altro che fisiologia, medicina, scienze naturali - persino ai veri e propri studi storici sono tornato soltanto quando il mio *compito* mi ci costrinse imperiosamente.” (EH, p.79)

generale il problema del *valore* della vita: motivi sufficienti, questi, per comprendere che il problema è un problema per noi inaccessibile. (CI, pp.52-3)

Occorre allora considerare come più che essere noi a poter parlare della vita, valutarla, giudicarla, è piuttosto la vita che parla e che valuta attraverso noi, il che significa che ogni nostro giudizio si esprime a partire da una particolare prospettiva di vita incarnata in ognuno di noi. Anche nella morale ascetica, ad esempio - Nietzsche riconosce - parla la vita, la vita laddove essa è debole, esausta, in declino e che, nell'ascetismo, può trovare protezione e difesa.⁶²

Accompagnato da tale consapevolezza Nietzsche comunque non esita ad arrischiarsi a leggere la vita nei termini del dionisiaco, del gioco di molteplici forze, della volontà di potenza... fino ad azzardarne una definizione, consegnata a uno dei frammenti postumi che avrebbero dovuto comporre l'opera *La volontà di potenza*:

Una molteplicità di forze, unite da un medesimo processo di nutrizione, la chiamiamo "vita". A questo processo di nutrizione, come mezzo che la rende possibile, appartiene ogni cosiddetto sentire, rappresentare, pensare ecc.; e cioè: 1) opporsi a tutte le altre forze; 2) mettere in ordine queste forze secondo forme e ritmi; 3) valutare in rapporto allo scopo di incorporare o di espellere. (VP, p. 641)

Queste poche righe si rivelano di grande interesse a partire da alcuni concetti evocati che merita sottolineare: "processo", "nutrizione", "ordine", "ritmi". Dunque la vita è una molteplicità di forze posta in un procedere. L'idea di processo è quella di una successione di stati, delineata secondo un prima e un poi. È significativo, a mio parere, che Nietzsche non evochi la parola "tempo", e parli piuttosto, per definire tale processo, di "ordine, forme e ritmi", termini che evocano piuttosto che il tempo, il divenire.

Questo processo di nutrizione poiché è composto di forze vede in atto ciò che ogni forza è preposta a fare: la resistenza a forze di segno opposto. E, fin qui, si descrive quello che potremmo chiamare anche lo sforzo di sopravvivere. Ma tale molteplicità di forze fa

⁶² Scrive Rossella Fabbrichesi : " 'La vita non è un argomento', scrive Nietzsche nella *Gaia scienza*, tanto meno un argomento che possa condurre a stabilire una verità qualsivoglia. [...] Perché nel divenire, nella metamorfosi incessante che è la vita, la conoscenza è possibil solo come errore, illusione, apparenza, come ciò che non può 'star fermo' (*epi-stemai*). Ecco di nuovo il prospettivismo: ogni interpretazione, cioè ogni espressione biologica, è destinata a evolvere, il che significa a estinguersi come tale e dar vita ad altro. Di stabile, universale, rigido e reiterabile, in biologia non si dà nulla. Dunque la vita non è un *argomento*, ma un *esperimento*." (R.Fabbrichesi, *Nietzsche e la biologia: i temi in gioco*, "Presentazione" di B.Stiegler, *Nietzsche e la biologia*, op.cit., pp. 7-22, p.17)

di più, cerca di implementarsi attraverso due altre attività: *mette in ordine queste forze* (le forze incontrate) *per forme e ritmi* e, sulla base di quest'ordine, operare una valutazione che partirà essa stessa da un ritmo originario della nutrizione: incorporare ed espellere.

“Il porre in ordine secondo forme e ritmi” ha un fondamento fisiologico⁶³ su cui s'innestano via via connessioni, legami, successioni, concatenamenti da cui trarre indicazioni in vista dell'agire futuro. Tutte queste forme, questi ritmi che comporranno un ordine, che daranno un'immagine al processo stesso, verranno a costituirsi sulla base dell'istanza singolare di nutrizione del particolare individuo vivente e degli incontri che esso farà con altre forze organizzate, ossia altri esseri che potranno implementarne o indebolirne le forze.

In questa definizione della vita come processo di nutrizione Nietzsche mette già in gioco sia il corpo che la memoria, attribuendo all'uno come all'altro un ruolo fondamentale. Il corpo è quella stessa molteplicità di forze, di istanze, unite in vista di uno scopo comune, dunque esso è l'agente del processo di nutrizione. Sta ad esso incorporare, incamerare ciò che incontra e che trova compatibile con il proprio implementarsi e, di contro, espellere ciò che invece compatibile non è. La nutrizione non serve solo alla pura e semplice riproduzione di quelle molteplici forze della vita che albergano nel corpo perché la vita mira a potenziarsi – così pensa Nietzsche - e ciò può accadere laddove le forze, proprie ma anche esterne, vengono strappate al caos per essere educate, disciplinate e potenziate attraverso forme e ritmi. Dar forma e ritmo alle forze per l'uomo è possibile attraverso il sentire, il rappresentare e il pensare perché proprio in queste pratiche complesse, umane solo umane per quel che ne sappiamo, frutto di una storia profondissima, l'uomo “assimila” ciò che gli è estraneo, nel duplice senso: a) di “farlo proprio”- incorporandolo-, b) di renderlo simile a sé - ossia di incorporarlo rendendolo simile a sé e di renderlo simile a sé incorporandolo. La forma e il ritmo sono elementi fondamentali nella costruzione della somiglianza, sono gli elementi al servizio della costruzione del *kosmos*, di un mondo ordinato che l'uomo può edificare solo strappando le forze molteplici della vita al caos primigenio. Qui entra in gioco la memoria, facoltà che presiede alla composizione delle forze in forme e ritmi e dunque alla valutazione assimilante.

⁶³ Un esempio molto semplice di tale ritmo è dato dall'inspirazione (che incorpora ossigeno) e dall'espiazione (che espelle anidride).

Abbiamo già detto che il corpo nella filosofia di Nietzsche è un centro nevralgico: è il fondamento di quell'interpretazione valutante del mondo che ogni essere è. Proprio perché si fa pensiero corporante, la filosofia di Nietzsche non ha la propria centralità nel tempo⁶⁴ – come è in buona parte della nostra tradizione filosofica da Agostino ad Heidegger – perché, come vedremo, il procedere dell'esperienza vissuta del corpo ha a che fare con una molteplicità di percorsi (il corpo è esso stesso abitato da una molteplicità irriducibile), è segnato da incontri (eventi) che continuamente spezzano la continuità e che modificano costantemente il corpo stesso, e infine ha il suo centro nevralgico nelle relazioni spaziali con il fuori, con l'ambiente che lo ospita, lo modifica ed è da esso a sua volta modificato.

Nei frammenti nietzscheani dell'estate del 1885 si fa strada con forza il tema del corpo come filo conduttore del pensiero.⁶⁵

Scegliamo un frammento, tra i tanti, che ragiona su cosa apporta al pensiero seguire il filo conduttore del corpo,

[...] Il magnifico collegamento della vita più molteplice, l'ordine e il coordinamento delle attività superiori e inferiori, le mille forme di obbedienza, che non è un'obbedienza cieca, e ancor meno meccanica, ma un'obbedienza selettiva, intelligente, piena di riguardo e finanche riluttante – tutto questo fenomeno “corpo” è, misurato dal punto di vista intellettuale, tanto superiore alla nostra coscienza, al nostro “spirito”, al nostro consapevole pensare, quanto l'algebra alla tavola pitagorica. [...] Seguendo il filo conduttore del corpo, come si è detto, apprendiamo che la nostra vita è possibile grazie al concerto di molte intelligenze di valore assai disuguale, e quindi solo grazie a un costante e svariaticissimo comandare e obbedire – o per parlare in termini morali: grazie all'ininterrotto esercizio di molte virtù.[...] (FP 1884-1885, I37 [4])⁶⁶

⁶⁴ La dottrina dell'eterno ritorno appare in effetti vanificare la temporalità come è intesa tradizionalmente ponendo l'accento sull'attimo (*Augenblick*). A tale proposito cfr. M. Cacciari, *Introduzione* a M. Bertaglia, M. Cacciari, G. Franck G. Pasqualotto, *Crucialità del tempo. Saggi sulla concezione del tempo*, a cura di M. Cacciari, Liguori Editore, Napoli 1980.

⁶⁵ Sono vari i frammenti che usano esattamente queste parole. Il 36 [35] reca il titolo *Seguendo il filo conduttore del corpo*, Il 39 [18] parla della “credibilità del corpo” come “sola base secondo la quale si può apprezzare il *valore del pensiero*. Il 40 [10] dice “E' essenziale muovere dal corpo, e utilizzarlo come filo conduttore”. Il 40 [21] inizia con le parole “Muovere dal corpo e dalla fisiologia: perché?” (FP 1884-1885)

⁶⁶ Alla fine del lungo frammento si scopre che in realtà si tratta di un discorso rivolto ad Arianna da colui che approda a Nasso, dunque da Dioniso stesso. Nietzsche ci sta dicendo che il discorso del corpo ha per soggetto la vita .

Si tratta di un tema che in realtà ha lavorato nel pensiero di Nietzsche sin dagli primissimi esordi filosofici quando, nell'aprile del 1868, interrogandosi sulla teleologia di Kant, usava Goethe per contrastare l'idea unitaria e finalistica del corpo come organismo sostituendovi il modello (che Goethe a sua volta aveva mediato da Spinoza) di una complessa pluralità di esseri viventi autonomi, a volte in contrasto tra di loro. (AF, Quaderno P 18, 27)

O quando egli scriveva: “ il filosofo non cerca la verità bensì la metamorfosi del mondo nell'uomo” (FP 1870-72, 9[237]) evocando senza nominarlo il corpo come il luogo, l'unico, in cui può effettuarsi tale metamorfosi.

Abbiamo detto che Heidegger, pur comprendendo la novità di questo ingresso prepotente del corpo nel pensiero, ne riduce drasticamente la portata eversiva perché sottolinea la natura “appropriatrice” del corpo assimilante pensato da Nietzsche, marca la violenza che contrassegna ogni espressione della vita biologica del corpo.

Che le cose non stiano proprio così lo ha mostrato con molta efficacia la studiosa Barbara Stiegler nel suo *Nietzsche e la biologia* in cui considera la modalità originale con cui Nietzsche recepisce, attraverso letture per lo più indirette, il darwinismo.

Nietzsche, pur non accettando sostanzialmente il paradigma esclusivamente passivo dell'evoluzionismo che legge la vita come processo di adattamento all'esterno, all'ambiente, assume la metafora digestiva dell'assimilazione come onniesplicativa di tutti i processi del vivente (compresi quelli dell'intelligenza). Dirà a proposito ne *La gaia scienza*:

Origine della logica da inclinazioni non logiche come quella di trovare l'uguale (che non esiste) relativamente alla nutrizione e sopravviveva chi azzecava subito l'uguaglianza. Trovare l'uguale, “assimilare” è il gesto originariamente vitale, pre-logico. (GS, af. 111)

E nei Frammenti postumi del 1885-87 leggiamo:

Percezione dei sensi come “incorporazione” del mondo esterno; le percezioni dei nostri sensi sono già il risultato di questa assimilazione e uguagliamento in relazione ad ogni passato in noi; esse non seguono subito all' ”impressione”. (FP 1885-1887, 2[92])

Tutto il pensare, il giudicare, il percepire, in quanto confrontare, ha come presupposto un “porre come uguale” e anzi un “fare uguale”. Il fare uguale è la stessa cosa dell’incorporazione della materia assimilata nell’ameba. (*Fp 1885-1887*, 5[65])

Detto questo, a Barbara Stiegler però preme sottolineare la distanza tra il soggetto biologizzato di Nietzsche e quello dell’evoluzionismo.

In primo luogo, come si è detto, per il filosofo la sopravvivenza non è può essere il fine ultimo del vivente perché “qualcosa di vivo vuole soprattutto sfogare la sua forza. La conservazione è solo una conseguenza di ciò. Non è il principio.”(*FP 1885-1887*, 2[63]-)

E poi il corpo nietzscheano non è puramente recettivo, è un corpo che metabolizza ciò che va a incorporare, dunque un corpo attivo, nella vita del quale svolge un ruolo centrale non tanto la percezione bensì la memoria.

Vediamo perché.

La lettura di *Storia del materialismo* di Friedrich Albert Lange⁶⁷ serve a Nietzsche per una biologizzazione del soggetto kantiano che sarà proprio il filosofo a condurre fino all’esito radicale di pensare tutte le facoltà umane come il risultato di un adattamento attivo, in continuo divenire, e non come istanze preesistenti, innate o virtuali nella coscienza dell’uomo.

Il confronto con la biologia cellulare di Rudolf Virchow - autore di una famosa *Patologia cellulare* del 1858⁶⁸ - specie attraverso gli studi di un suo allievo, l’embriologo Wilhelm Roux, lo portano a considerare il corpo come uno Stato cellulare, come una molteplicità di elementi, una vera e propria società di elementi comunicanti, ognuno dotato di una propria attività, a volte in conflitto gli uni con gli altri (la lotta che Darwin pone tra le specie, Nietzsche la pone all’interno dell’organismo, modificandone così radicalmente lo statuto armonicistico, come aveva già appreso studiando la *Morfologia* di Goethe).

Da Roux Nietzsche assume la centralità del processo d’assimilazione come attività fondamentale del vivente e sempre da lui assume (ma era stata idea di Virchow prima,

⁶⁷ F.A.Lange, *Storia del materialismo*, tr.it. di A.Treves, Monanni, Milano, 1932. Su Nietzsche e Lange, cfr. J.Salaquarda, *Nietzsche und Lange*, in “Nietzsche -Studien”, n°7, 1978; tr.it. *Nietzsche e Lange* in G.Campioni, A.Venturelli (a cura di), *La” biblioteca ideale” di Nietzsche*, Guida, Napoli, 1992.

⁶⁸ R.Virchow, *Pathologie cellulaire*, 1858;tr.fr. di P.Picard, Baillère, Paris, 1874; tr.it. di G.B.Mugna, *La patologia cellulare fondata sulla dottrina fisiologica e patologica dei tessuti*, Vallardi, Milano, 1863.

poi condivisa anche dal biologo Claude Bernard) che non vi possa essere assimilazione senza eccitazione o irritazione. L'eccitazione/irritazione altro non è se non un'alterazione passiva della cellula prodotta da un agente esterno il cui intervento turba l'equilibrio della cellula. L'eccitazione/irritazione è il modo originario dell'incontro con ogni alterità, incontro che sconvolge, che obbliga all'azione, in primo luogo a quella di assimilare, ossia di rendere l'altro simile a sé.

Le conseguenze di tale assunzione sono tante e importanti: in primo luogo ogni attività del vivente è la risposta a una "modificazione passiva" inferta dall'esterno (prima di ogni interpretazione, di ogni sensazione c'è questa ferità, questo esercizio di forza subito dal soggetto, già da sempre esposto al mondo e dunque ben diverso dall'*Ego* cartesiano, puro soggetto separato dalla *res extensa*).

Il soggetto vivente in quanto corporeo è dunque, in primo luogo, un soggetto eccitabile, irritabile, sottoposto alle mille piccole e grandi ferite dell'alterità da cui dipende ogni sua espressione.

Dato che la carne si costituisce inglobando l'altro, introiettandolo, non potrà mai essere qualcosa di semplice e di unitario. Al contrario la complessità e la pluralità la contrassegneranno così come le molteplici pieghettature che essa involve, fatte dalle alterità incorporate.

Il corpo vivente per Nietzsche è una *memoria incorporante*: vibratile soglia, continuamente sollecitata, stimolata e ferita dal "fuori", esso è costantemente tenuto ad assimilare e metabolizzare ciò che riesce ad ingerisce, subendo e agendo nel contempo le modificazioni conseguenti.

Da questa convinzione deriva l'attenzione che lo stesso Nietzsche ebbe costantemente per l'ambiente esterno (il cielo, l'aria, il cibo...) perché la vita, per mantenersi e per prosperare, richiede un'arte costante degli incontri. Dunque la prima cura sarà quella di salvaguardare questa complessa e delicata identità attraverso un processo d'assimilazione costante dell'altro, di cui l'imitazione non è che un'espressione elevata. L'identità che così si salvaguarda non è quella del medesimo, un'identità stabile (*Gleichheit*), bensì è l'identità del se-stesso (*Selbst*), soggetta al divenire dovuto ai continui incontri con l'alterità e alle successive assimilazioni o espulsioni.

Una serie di aforismi de *La gaia scienza* testimoniano come su questa base fisiologica Nietzsche ebbe a fondare anche le forme più elevate dell'espressione umana, la

conoscenza, la ricerca della verità, l'emendazione dall'errore. L'origine della conoscenza si basa su asserti utili al rafforzamento della vita umana: l'esistenza di cose durevoli, di cose uguali, la libertà del volere, che non avevano valore in quanto "veri" (Nietzsche ci diffida dal credere che esistano cose durevoli, cose uguali..) bensì in quanto la loro "incorporazione" rendeva ciò che ci circondava simile (assimilabile) al nostro essere.

Laddove vennero messi in dubbio questi errori utili (molti dei presocratici lo fecero) si giungeva ad effettuare un esperimento di grande importanza per la vita: quanto la vita organica può sopportare l'incorporazione della "verità" (qui intesa come caos, disordine, diseguale)? Anche attraverso tali esperimenti si potenzia la vita. (GS, af.110)

La logica stessa per Nietzsche "genalogista fisiologo" ha origine da inclinazioni affatto logiche come quella di trovare l'uguale (ossia l'assimilabile) in relazione alla nutrizione, ricerca fondamentale per garantire la sopravvivenza. È questo il gesto originariamente vitale, pre-logico, che sta alla base della costruzione stessa di concetti come quelli di uguaglianza o di identità. Così il concetto di sostanza, che implica una permanenza che non c'è in natura, è sorto da scarsità di vedere e sentire, da debolezza di sensi, che sono però risultate utili sfumando la pericolosa percezione di un fluire ininterrotto che avrebbe ostacolato l'assimilazione e la vita. (GS,af.111)

Ecco la scienza diviene un ambito d'immenso fascino non tanto perché – come lei pretenderebbe- la sua storia spiega la storia della verità, dell'avvicinarsi dell'uomo ad un'immagine "vera" del mondo, quanto piuttosto perché la sua affermazione ci rivela qualcosa di noi e della genealogia del nostro intelletto.(GS, af.112) Il pensiero scientifico nasce dall'agone di molti istinti differenti, quello del dubbio, della negazione, dell'attesa, del raccogliere, del disgregare...Prima che si alleassero, seppur precariamente, in vista di una massima utilità del saper per la vita vi è stata una lunga storia di precarietà e di pericolo per gli uomini. (GS, af.113)

Occorre riconoscere che comunque, se la fisiologia del corpo introdotta contro la filosofia soggettivista si limitasse a esplicitarsi nell'istanza dell'assimilazione, pur in tutte le sue importanti e assai diramate declinazioni e derivazioni, la critica di Heidegger a Nietzsche avrebbe una sua legittimazione.

Ma, giustamente, Barbara Stiegler sottolinea un altro aspetto fondamentale nella lettura nietzscheana della fisiologia del corpo che non rende compatibile la trattazione nietzscheana del corpo con la lettura heideggeriana.

Infatti, se ogni vivente è tenuto ad assimilare l'altro per neutralizzare l'eccesso della sua forza eccitante, irritante, più la vita è complessa ed elevata più il controllo di ciò che proviene dal mondo deve servire a rafforzare il vivente per far sì che accolga più eccitazioni possibili, ancor più irritazioni, più ferite inoculategli, per renderlo più osmotico e capace di assimilazione.

Così il segno della vita più elevata non va ricercato in una presunta capacità della vita di richiudersi su se stessa, ma nella sua capacità di aprirsi il più possibile a ciò che precede il comprendere, ossia nella sua capacità di sopportare l'altro, il nuovo, lo straniero: nella sua capacità di mostrare "al posto degli aculei mani *aperte*", come la Stiegler ama citare da Nietzsche: "Ma avere aculei è una dissipazione, un doppio lusso, quando siamo padroni di avere non aculei, ma mani *aperte*." (EH, p.46)

Dice il filosofo:

Difendersi da ciò che è estraneo, non lasciare che l'eccitazione agisca come una forza formatrice – contrapporgli invece una pelle dura, un sentimento ostile: per i più, è una necessità vitale per la loro conservazione. (FP 1882-1884, 7 [195])

Commenta Stiegler:

In altri termini, "ogni rifiuto è cosa da indigenti", perché la libera ampiezza di vedute ha la sua misura nella capacità di *accogliere* l'eccitazione, di avvertirla (anche quando è causa di sofferenza) come un'*occasione* anziché come un pregiudizio.⁶⁹

Ben lontano dal soggetto cartesiano che dispone del mondo, il soggetto corporeo di Nietzsche è in primo luogo caratterizzato dalla sua passività, dalla sua recettività, che è anche accettazione delle ferite inoculategli dall'esterno, in quanto occasioni – pur sempre rischiose – di produzione di nuove reazioni salutari, di risposte creative, è un soggetto affetto da tutte le affezioni che gli provengono dall'esterno, disposto al mondo e non disponente il mondo. In questo senso Heidegger non ha saputo cogliere la novità

⁶⁹ B.Stiegler, *Nietzsche e la biologia*, op.cit., p.63.

che nella filosofia di Nietzsche veniva introdotta attraverso la scelta del corpo come filo conduttore del pensiero.

La passività segna fortemente tale soggetto nietzscheano e inevitabilmente anche il suo modello, l'*Ueberschensch*, che non avrebbe senso pensare nei termini della sola pura attività. Non è un caso che l'immagine scelta da Nietzsche per suggellare il percorso che dall'uomo porta all'*Oltreuomo* sia quella del fanciullo, ossia di colui che nel nostro immaginario rappresenta da sempre la vulnerabilità e insieme l'apertura non ancora affetta da pregiudizi, all'alterità. Così anche la volontà di potenza occorre intenderla alla luce di un gioco di forze (non è un ritorno alla unicità della volontà schopenhaueriana a cui Nietzsche – come si è visto – non aderiva neppure nel momento di massima influenza su di lui del filosofo di Danzica) entro cui la passività riveste un ruolo essenziale: è potenza anche di essere affetto, di accogliere e metabolizzare ciò che viene inferto dall'altro.

D'altronde per Nietzsche la passività non è affatto inerzia:

Che cos'è passivo? Resistere e reagire. Essere impediti nel movimento in avanti: dunque un agire della resistenza e della reazione. (*FP 1885- 1887*, 5[64])

Il ruolo essenziale giocato dalla passività nel soggetto corporeizzato nietzscheano permette una rilettura dell'intera sua opera in una chiave, che noi abbiamo già utilizzato nel primo capitolo, di dinamica agonale.⁷⁰

È questo il senso della complementarità che lega l'apollineo (l'identità stabile del medesimo) e il dionisiaco (l'irruzione debordante dell'alterità) nella *Nascita della tragedia*, ma anche della gerarchia tra la rigida assimilazione operata dallo scienziato e l'apertura agli sconvolgimenti dell'eccitazione di cui dà prova l'artista, in *Verità e menzogna in senso extramorale*, nonché nella nozione di "forza plastica", chiusa e allo stesso tempo aperta all'alterità del passato (e dell'avvenire) elaborata nella *Seconda inattuale*.⁷¹

Possiamo incominciare a intravedere che ruolo giocano la centralità del corpo e l'innesto della fisiologia nella filosofia di Nietzsche entro il suo progetto di *Bildung*.

⁷⁰ Per una lettura del ruolo giocato dall'agone nella filosofia di Nietzsche si rimanda a R.Fabbrichesi, "Agone nietzscheano" in *Ermeneutica e gremità*, a cura di R.Fabbrichesi, ETS, Pisa, 2009, pp.49-90.

⁷¹ B.Stiegler, *Nietzsche e la biologia*, op.cit, p.63, nota 129.

Nietzsche nel suo confronto con la scienza della vita a lui contemporanea riservò critiche ripetute a Darwin (che peraltro non lesse direttamente, ma piuttosto nelle interpretazioni che di lui diedero Spencer e altri). Nietzsche dissente dalla “sopravvivenza dei più adatti” e non accetta il gradualismo insito nell’evoluzione darwiniana.⁷² Inoltre la centralità dell’adattamento a suo parere misconosce l’essenziale ruolo nella creazione del nuovo dell’”inadattamento”, ossia della sofferenza, della ferita inoculata dall’esterno che provoca reazione, della passività che risponde.

Quando Nietzsche parla di selezione artificiale intende proprio contrapporsi alla selezione naturale darwiniana con una “grande politica”, ossia un’opera di educazione che utilizzi risorse di varia provenienza, tecnica, economica, politica, per finanziare istituti di ricerca e di sperimentazione formativa atti a salvaguardare proprio quelle eccezioni deboli, più recettive nei confronti dell’alterità e dunque più vulnerabili. Da costoro, non dai più “forti” può emergere la creazione, ma solitamente sono individui isolati che la società abbandona a se stessi per la difficoltà ad assimilarli, ad omologarli, diremmo noi.

Sul darwinismo

Il principio importante non è la lotta per l’esistenza! Accrescimento della forza stabile mediante il senso della comunità nell’individuo, possibilità di raggiungere scopi superiori, mediante le nature degeneranti e parziali indebolimenti della forza stabile.

Lo stesso vale per il singolo: il *problema dell’educazione* è conferire stabilità all’individuo per poi infliggergli delle ferite e inoculargli qualcosa di nuovo. (FP 1875-1876,12 [22])

Questa riflessione sul darwinismo, difficilmente comprensibile senza il percorso da noi compiuto nella riflessione fisiologica di Nietzsche porta con sé conclusioni interessanti

⁷² Nietzsche non accetta tale gradualismo né a livello filogenetico né a livello ontogenetico: non esistono fasi della storia dell’uomo o dell’individuo il cui senso non sia in esse bensì in supposte fasi superiori perché successive: “L’infanzia e la fanciullezza hanno il loro fine in se stesse, non sono una fase. (FP 1872-1874, 5 [186]) e poi

“Il Superuomo

Il mio problema non è di stabilire che cosa possa prendere il posto dell’uomo, bensì quale specie di uomo debba essere scelta, voluta, allevata come specie di valore superiore...

L’umanità non presenta uno sviluppo verso il meglio...L’europeo del secolo XIX è nel suo valore assai al di sotto dell’europeo del Rinascimento. In ogni modo non c’è nessuna necessità che sviluppo significhi elevazione, potenziamento, rafforzamento...

In un altro senso si verifica una continua riuscita di singoli casi nei più diversi luoghi della terra.“ (FP1887-1888,11[413])

a proposito della *Bildung*. La questione del miglioramento dell'uomo si gioca non nella mera lotta per esistere, che ci lascia ad un piano di mera naturalità che non è il nostro e neppure deve esserlo (nel senso del dovere morale), visto che grazie all'artificio siamo in grado di correggere gli sperperi e la crudeltà della natura. Tale questione, che è quella centrale per ogni *Bildung*, richiede due pratiche e non può esplicitarsi solo con una senza l'altra. La prima pratica è “accrescimento della forza stabile mediante il senso della comunità dell'individuo”. Significa che l'identità precaria, non sedentaria e fissa, dell'uomo, legata alla sua costituzione fisiologica così complessa e molteplice, deve essere resa stabile attraverso quello che Nietzsche chiamerà anche “istinto del gregge” che lavora a favore del legame tra individuo e comunità attraverso le pratiche di cui abbiamo già trattato, quelle dell'imitazione e dell'assimilazione, fondamentali pratiche paidetiche per il rafforzamento dell'identità.

L'altra pratica è quella di preservare all'interno della comunità “le nature degenerate”, ossia quegli individui più fragili perché poco capaci nell'attività mimetica, poco sviluppati nello “spirito gregario” che rappresentano dei punti di rottura entro la stabilità del collettivo. Essi sono indifesi nei confronti del *vulnus*, ma proprio per questo rappresentano gli agenti di inoculazione del nuovo all'interno della società: sono i poeti, gli artisti, i pensatori..., essenziali per la pratica della *Selbstgestaltung*, “autoformazione” – secondo un vocabolo che Nietzsche assume dal biologo Roux – ossia della creazione di forme per potenza interna, non per imposizione di forme dall'ambiente.⁷³

Lo stesso vale per la *Bildung* dell'individuo. Anche in questo caso il percorso paidetico deve consistere in due gesti del formatore che, apparentemente discordanti, vanno portati a compimento insieme: bisogna rafforzare l'identità, legando l'individuo alla comunità attraverso pratiche imitative, ma – nello stesso tempo – occorre “infliggere ferite” ossia non risparmiargli i traumi che, portando il dolore dell'irritazione, dell'eccitazione, che ognuno di noi prova di fronte al nuovo, permettono di stimolare, attraverso la passività, l'essere-affetto, una sua originale risposta al mondo, una *Selbstgestaltung*. Questa è la finalità più essenziale che ogni *Bildung* secondo Nietzsche, al di là degli scopi utilitaristici ed economici, che pur hanno legittimità d'essere, deve porsi per dirsi tale.

⁷³ W.Roux, *Der Kampf der Teile im Organismus*, Engelmann, Leipzig, 1881, p.34.

Barbara Stiegler non si nasconde, al termine della sua ricerca, l'ambiguità che rimane insoluta nel progetto di "Grande politica" di Nietzsche mirante a quella che il filosofo chiama "Grande salute". Da una parte Nietzsche riconosce un valore alla debolezza, alla "malattia", proprio in virtù della sua "eugenetica" anti-darwiniana, più vicina alle posizioni di Francis Galton per cui occorre contrastare la tendenza naturale a schiacciare ogni originalità, ogni eccezione perché non è nel mero biologicismo che si può trovare il valore, in quanto il valore l'uomo deve cercarselo da sé, nella costruzione morale. Mi limito, a questo proposito, a citare due aforismi:

Una salute in sé non esiste e tutti i tentativi per definire una cosa siffatta sono miseramente falliti. Dipende dalla tua meta, dal tuo orizzonte, dalle tue energie, dai tuoi impulsi, dai tuoi errori e, in particolare, dagli ideali e dai fantasmi della tua anima, determinare *che cosa* debba significare la salute anche per il tuo *corpo*. [...] resterebbe in ultimo ancora aperto il grande problema, se è possibile fare a meno della malattia, anche per lo sviluppo delle nostre virtù, e se specialmente la nostra sete di conoscenza e di autoconoscenza abbia tanto bisogno dell'anima malata quanto ne ha di quella sana: insomma, se l'esclusiva volontà di salute non sia pregiudizio, una viltà e forse un residuo della più squisita barbarie e arretratezza. (*GS*, af.120)

Sanità e morbosità: si usi prudenza! Il criterio rimane il rigoglio del corpo, l'elasticità, il coraggio, l'allegria, ma anche quanta morbosità esso sappia prendere su di sé e superare – sappia trasformare in sanità. (*FP 1885-1887,2[97]*).

D'altra parte vi è in Nietzsche, specie nell'ultimo, una tendenza all'esaltazione di ciò che è forte e sano, alla critica di ogni atteggiamento pietistico, specie di marca cristiana, contro i deboli che pare contraddire la sua lettura così profonda del ruolo della passività e della ferita nella produzione creativa umana e dunque la loro importanza nel processo di *Bildung*.⁷⁴

Anche a questo proposito limitiamoci a una citazione dall'*Anticristo*:

⁷⁴ Riflette Barbara Stiegler su come la polemica contro la selezione dei preti e contro la loro morale contro natura gioca a Nietzsche il brutto tiro di "esaltare" la natura, che egli non aveva mai considerato modello di perfezione, e di dimenticare il ruolo importante giocato dal dolore e dalle ferite: "La selezione nietzscheana, conforme alla sana 'morale' della natura e del corpo vivente, diventa appello alla distruzione di tutto ciò che è malato, sofferente, degenerato – cancellando completamente le prime intuizioni di Nietzsche sul vivente, cancellando radicalmente l'idea che la vita più alta sia inseparabile dalle patologie e dalle degenerazioni che la potenza porta con sé." [...] Dunque: prendere partito per la vita significa voler porre fine a ogni ferita, o al contrario vedere nelle ferite, anche e soprattutto nelle ferite più gravi, una promessa di avvenire? Il pensiero di Nietzsche naufraga davanti a questa domanda. Cioè davanti alla formulazione più tagliente del problema che da sempre il vivente gli pone: quello dell'articolazione tra il soffrire e l'agire. " (B.Stiegler, *Nietzsche e la biologia*, op.cit., pp. 127-129)

Che cosa è buono? – Tutto ciò che accresce nell'uomo il sentimento della potenza, la volontà di potenza, la potenza stessa.

Che cosa è cattivo? – Tutto ciò che proviene dalla debolezza.

Che cosa è la felicità? – Il sentimento che la potenza *cresce*, che la resistenza viene superata.

Non la contentezza, ma più potenza; - soprattutto *non* la pace, bensì la guerra; *non* la virtù, bensì la bravura (la fortezza nello stile rinascimentale, virtù, virtù senza moralina).

I deboli e i malriusciti devono perire: prima norma del *nostro* amore degli uomini. E in ciò bisogna ancora aiutarli.

Che cosa è più dannoso di qualunque vizio? – La compassione dell'azione per tutti i malriusciti e i deboli – il cristianesimo... (*AC*, p.5)

2.3. Memoria e esercizio: tra ripetizione e creazione

L'uomo è una creatura plasmatrice di forme e ritmi; in niente è meglio esercitato e sembra che a niente prenda *più* piacere che nell'*inventare* forme... Senza la trasformazione del mondo in figure e ritmi non ci sarebbe per noi niente di uguale, dunque neppure niente che ritorni, dunque neppure una possibilità di esperienza e appropriazione, di *nutrizione*. In ogni percepire, ossia nell'appropriazione originaria, l'avvenimento essenziale è un agire, o, più rigorosamente, un imporre forma: di 'impressioni' parlano solo i superficiali. L'uomo impara in questo a conoscere la propria forza come una forza di opposizione, e ancor più, come una forza di determinazione che rifiuta, trascoglie, costruisce, che ordina nei propri schemi. C'è qualcosa di attivo nel fatto che noi accogliamo uno stimolo in genere e che lo accogliamo come *tale* stimolo. E' proprio di questa attività non solo produrre forme, ritmi e successione di forme, ma anche valutare l'opera creata con riferimento all'assimilazione e al rifiuto. (*FP 1884-1885*, 38 [10])

Sono parole che, pur senza nominarla, evocano la memoria e la sua centralità per la vita. Essa è l'attività primordiale che forgia forme e ritmi, esercizio supremo dell'uomo, da cui egli trae il piacere dell'assimilazione perché senza forme e ritmi non potremmo riconoscere l'evento, riportandolo ad una forma secondo un criterio di somiglianza che non nasce dalla ripetizione della percezione, poiché prima di ogni percezione c'è già la memoria in quanto ciò che chiamiamo "esperienza è possibile solo con l'aiuto della memoria" (*FP 1884-1885*, 34 [249]), ossia inserendo, per l'appunto, quello che resterebbe altrimenti un caos di impressioni in un ordine di forme e di ritmi. E anche in

questa espressione della forza dell'uomo, come di ogni forza, sta assieme un agire e un patire, dato che "ogni patire suscita un agire, ogni agire un patire."(FP 1872-1873,19[210]) nella memoria è in gioco l'agire in quanto costruzione di forme, in quanto atto di valutazione interpretante per trascogliere l'uguale, riportandolo alle forme e ai ritmi, ma vi è anche il patire, il farsi imprimere impressioni dal mondo.

Non è possibile considerare la memoria così come Nietzsche la rappresenta alla stregua di una facoltà dello intelletto, e nemmeno come una capacità d'appannaggio esclusivo della coscienza poiché la memoria viene prima di ogni costrutto concettuale, precede la costruzione dell'universale che, infatti, può essere solo il risultato di quella costruzione dell'uguale che è opera della memoria.

Il giudizio significa la fede: "questo e questo è così". Quindi nel giudizio si confessa implicitamente che si è incontrato un caso identico: esso presuppone dunque un confronto, con l'aiuto della memoria. [...] Opera con il presupposto che si diano in genere casi identici. Ma come si chiama quella funzione, che dev'essere molto *più antica*, che deve essere attiva da molto più tempo, che in sé uguaglia e assimila i casi disuguali? [...] Non ci potrebbero affatto essere i giudizi se non si provvedesse prima a rendere in qualche modo uguali le sensazioni: la memoria è possibile solo se si sottolinea costantemente il già abituale, vissuto. *Prima* che si giudichi, *occorre che il processo di assimilazione sia già compiuto*. Dunque anche qui è presente un'attività intellettuale che non cade nella coscienza, come il dolore in seguito a una ferita. Probabilmente a tutte le funzioni organiche corrisponde un accadere interno, cioè un assimilare, espellere, crescere, eccetera.

E' essenziale muovere dal corpo, e utilizzarlo come filo conduttore. (FP 1884-1885, 40[11])

In questo frammento - che è una sorta di piccolo compendio di una genealogia della conoscenza - Nietzsche risale dal giudizio alla memoria, la quale consiste in primo luogo nella costruzione di forme a cui può riferirsi l'attività della predicazione; quest'ultima prevede il "ricondere il nuovo all'uguale" che solo le forme e i ritmi mnestici permettono. Quindi, a sua volta, la memoria ha a che fare con una serie di funzioni organiche che rimandano al corpo come al loro fondamento ultimo, all'intero corpo, tutto coinvolto nella memoria in quanto essa - come Nietzsche avrà modo di affermare - non è questione di cervello e nervi solamente.

La memoria gioca in questo contesto un ruolo essenziale: è in prima istanza una forza al servizio dell'assimilazione. Nietzsche fa propria la tesi di un grande biologo dell'ottocento, Ernst Haeckel (sul cui darwinismo volgarizzato Nietzsche peraltro ebbe molto da recriminare) secondo cui una sola differenza distingue la vita organica dall'inorganica ed è proprio la memoria. Solo gli esseri organici crescono per intussuscezione, ossia per inglobamento dell'altro. La forma più elementare di intussuscezione è l'endosmosi. La memoria più antica è quella dell'ereditarietà, esito del processo stesso di intussuscezione in virtù del quale la cellula s'ingrossa fino a doversi scindere e dunque riprodursi e le due parti ottenute condivideranno la medesima memoria.

Osserva Nietzsche:

La cellula seminale porta in se abbreviato tutto il passato. Divenire dell'organismo come compimento e continuazione del pensiero, come rimembranza a ritroso di tutta la vita passata, come una rievocazione, una trasformazione in corpo. (*FP 1885-87,2[146].*)

Se sul ruolo giocato dalla memoria come demarcazione di organico e inorganico Nietzsche segue Haeckel, sulla lettura della natura della memoria offerta da Haeckel non si trova invece d'accordo perché il biologo legge la memoria individuale come passiva accoglienza della memoria filogenetica o, laddove si mostra capace di produrre del nuovo, lo fa comunque in quanto passiva modificazione ad opera dell'ambiente. Nietzsche non concorda affatto sulla totale passività della memoria e ritiene che essa non sia la sola forza al servizio della vita (coerentemente al suo rifiuto del monismo della forza).

Già nella *Seconda Inattuale. Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, scritto del 1873, Nietzsche aveva avuto modo d'interrogarsi sulla natura della memoria individuale e l'aveva letta come forza reattiva il cui valore si poteva cogliere solo nella relazione con la forza ad essa opposta: l'oblio. La tesi di Nietzsche in questo pamphlet è che alla salute dell'individuo (ma anche di un intero popolo) occorranza sia memoria sia oblio in dosi opportune.

Nietzsche osserva che l'oblio è forza vitale, attiva, non è una mancanza di...(venir meno del ricordo, della memoria, del passato) come erroneamente è stato considerato.

Ne *La genealogia della morale* su cui torneremo successivamente Nietzsche legge l'oblio come il contrassegno di nature vigorose, complete, in cui esiste una sovrabbondanza di forza plastica, imitatrice, risanatrice (egli porta ad esempio Mirabeau che non aveva memoria di insulti e infamie contro di lui, che non coltivava dunque passioni d'astio e di rancore e che non poteva perdonare solo per il semplice fatto che dimenticava).

D'altra parte, se la memoria a pieno regime comporta una sorta di bulimica ingestione di tutte le eccitazioni/irritazioni riservate all'individuo dalla pressione del mondo, senza la forza dell'oblio, che vaglia, seleziona, respinge, l'uomo si troverebbe paralizzato da una iperamnesia che produrrebbe malattia (dopo più di un secolo di psicanalisi ciò che possiamo dire della nevrosi non è forse che è dovuta a un'incapacità, anche inconscia, di dimenticare?) e che avrebbe come primo effetto quello di paralizzare ogni azione.

Nietzsche, in effetti, fa propria la famosa formula di Goethe secondo cui non si dà azione senza oblio. Nella *Seconda inattuale* Nietzsche insiste su una sorta di priorità dell'oblio sulla memoria, che ha come criterio quello del danno o dell'utilità nei confronti della vita. Perché? Perché in primo luogo la felicità (sia minima sia massima) si nutre dell'oblio.

Un esempio particolarmente efficace a tale riguardo lo offre Gilles Deleuze in *Marcel Proust e i segni* facendo notare che ne *La recherche* se la memoria lavora con scrupolo forsennato durante le vicissitudini che scandiscono un amore, di contro tra un amore e l'altro, meglio, all'origine del fatto che ci possa essere per Marcel un altro amore, deve intervenire l'oblio. Marcel si può innamorare di Albertine perché ha dimenticato Gilberte e tutto ora gli appare nuovo, eccitante, non un misero *deja vu*.⁷⁵

Se la memoria è forza che assorbe ciò che incontra, l'oblio s'opponesse all'eccesso di stimoli, funziona come l'oscurità che sana gli occhi accecati da troppa luce.

Dunque, è possibile vivere quasi senza ricordo, anzi vivere felicemente nell'oblio, come vuol significare Nietzsche raccontando dell'animale interpellato all'inizio di *Su utilità e danno della storia per la vita* sul segreto della sua felicità che sta per rispondere ma ne è

⁷⁵ “Ora, per quanto sia grande la funzione della memoria e dell'immaginazione, tali facoltà non intervengono che a livello di ogni amore particolare, e più che per interpretare i segni, per sorprenderli e raccogliarli, per secondare una sensibilità capace di afferrarli. Il passaggio da un amore all'altro trova la propria legge nell'Oblio, e non nella memoria, nella sensibilità e non nell'immaginazione.” (G.Deleuze, *Marcel Proust et les signes*, PUF, Paris, 1964; tr.it. di C.Lusignoli e D.De Agostini, Einaudi, Torino, 2001, p.68)

impedito perché si dimentica immediatamente la risposta; ma è assolutamente impossibile *vivere* in generale senza oblio. Ovvero, spiega meglio Nietzsche, a tale riguardo: “c’è un grado di insonnia, di ruminazione, di senso storico, in cui l’essere vivente riceve danno e alla fine perisce, si tratti poi di un uomo, di un popolo o di una civiltà.” (UD, p.8)

Nietzsche riflette sul fatto che la memoria non deve solo conservare, deve anche generare vita e questo può accadere solo in un rapporto con la memoria che egli definisce “naturale” (termine assai problematico, ambiguo), volendo dire un rapporto da *animal* e non solo da *cogital*, come ormai l’uomo è: un rapporto scaturito dal bisogno, dalla fame, dalla necessità e regolato, trattenuto dalla deriva ipermnestica-nevrotica attraverso una forza plastica interna, una memoria che serva il presente e il futuro, che non indebolisca il primo o sradichi il secondo.

La memoria – lo insegna quel saggio popolo anti-storico che furono i Greci - è una grande forza d’organizzazione del caos, permette di vedere somiglianze, di scorgere ordine e regolarità, di costruire leggi, di orientarci nel mondo, ma deve sempre essere in tenzone agonale con l’oblio. Una memoria in eccesso, non scaturita dalla fame, dal bisogno, non funge da spinta verso l’esterno ma si ingolfa nell’interiorità e blocca l’azione come accade a quel serpente che ingolla conigli interi e si impedisce in questo modo qualsiasi movimento.

La storia dell’uomo è dunque storia della memoria, una storia profondissima perché deve dar conto di una forza che si radica nel nostro passato primordiale. Ma come si potenzia, attraverso l’attitudine corporea all’assimilazione, la forza mnestica in un essere qual’ è l’uomo dove ben poco è naturale, un essere la cui natura stessa è artificio e che dunque costituisce le cosiddette sue forze attraverso tecniche di potenziamento, esercizi di *dressage* e di affinamento?

Gilles Deleuze e Felix Guattari s’interrogano nietzscheanamente sull’origine della memoria sociale laddove ne *L’anti Edipo* vanno a ricercare l’origine dell’organismo politico della società e lo individuano non in un contratto o alla necessità dello scambio (come vorrebbe il contrattualismo e il liberalismo moderni), bensì sulla base di una pratica di “iscrizione”, di marcatura, che fa degli uomini altrettanti organi della società.

La marcatura originaria degli uomini di cui Deleuze e Guattari parlano è la marcatura dei loro stessi corpi; dunque allo sguardo genealogico si staglia di fronte, come prima pratica di costituzione del politico, quella di un'iscrizione che è iscrizione dei corpi:

La macchina territoriale primitiva codifica i flussi, investe gli organi, contrassegna i corpi. Si vedrà a che punto circolare, scambiare, sia un'attività secondaria rispetto a questo compito che riassume tutti gli altri: contrassegnare i corpi, che appartengono alla terra. L'essenza del socius registratore, iscrittore, in quanto si attribuisce le forze produttive e distribuisce gli agenti di produzione, risiede in questo: tatuare, praticare escissioni, incisioni, intagliare, scarificare, mutilare, scalfire, iniziare.⁷⁶

Ora, dietro questa tesi di Deleuze e Guattari sta uno dei lavori più radicali e sconcertanti di Nietzsche, *La genealogia della morale*, in cui infatti si avvalora l'ipotesi che alla base delle forme primitive di comunità vi sia la necessità del consolidamento di alcune pratiche, per esempio quella dell'accettazione di divieti e dell'obbedienza a prescrizioni di natura collettiva, che per esplicitarsi hanno necessitato la costruzione di una memoria sociale capace di impegnare il singolo in promesse, di fargli assumere le responsabilità necessarie alla convivenza sociale, di istaurare in lui la colpa per le imposizioni disattese, insomma di lavorare ai fianchi l'animale uomo in modo da modellarlo e fare di lui uno *zoon politikon*. *La genealogia della morale* mostra che per sedimentare nell'uomo responsabilità, promessa, senso di colpa ci sono voluti secoli di esercizio sulla memoria che si è esplicitato attraverso esercizi corporali atti a irrobustire la forza della memoria, centro focale della coscienza, e opporsi alla forza di resistenza dell'oblio.

La memoria non è dunque solo attività a fondamento della conoscenza ma è anche ciò che rende possibile la socialità dell'uomo, la sua vita comunitaria, il suo con-vivere.

Nietzsche ne *La genealogia della morale* sostiene infatti che i fondamenti imprescindibili di ogni comunità politica sono tutte esperienze che abbisognano della capacità di ricordare e di mantenere nel futuro tale ricordo. Tali esperienze hanno potuto affermarsi solo attraverso pratiche di dolore, pratiche di crudeltà, perché sono queste le sole capaci di opporsi alla forza attiva dell'oblio e di costituire di contro un'altra forza,

⁷⁶ G.Deleuze, F.Guattari, *L'Anti-Edipe*, Les Editions de Minuit, Paris 1972; tr.it. a cura di A.Fontana, Einaudi, Torino 1975, pp.159-160.

questa volta reattiva (poiché scaturita dal dolore, dunque da un eccesso di eccitazione/irritazione, come sappiamo) che è la memoria.

L'animale che dimentica non potrà mai essere un soggetto politico, una parte integrata in una collettività; infatti, al soggetto politico è richiesta necessariamente l'attitudine al rispetto delle promesse, la fedeltà ad un impegno, la capacità, dunque, di mantenersi entro una volontà che deve essere reiterata nel tempo, non dispersa nella dimenticanza ma trattenuta dalla memoria.

Di conseguenza l'oblio istintivo dovrà lasciar posto ad una memoria sociale, facoltà non spontanea bensì reattiva che potrà costituirsi solo attraverso costi molto alti per la specie umana. Affinché avvenga una così radicale trasformazione dell'animale "attaccato al piuolo dell'istante", "schiavo animale delle passioni e dei desideri" (*UD*, p.6) in un essere in ripetuta e ininterrotta ruminazione del passato e capace di proiettarsi nel futuro dispiegato dalla promessa o dalla minaccia, occorre, a parere di Nietzsche, che tali esercizi fossero all'insegna di una spietata arte della crudeltà sul corpo: "[...] forse nell'intera preistoria dell'uomo addirittura nulla è più spaventoso e sinistro della sua *mnemotecnica*. 'Si incide a fuoco qualcosa affinché resti nella memoria: soltanto quel che non cessa di dolorare resta nella memoria'[...].'" (*GM*, pp.48-49)

Ecco che il primo nucleo di coscienza, costituitasi come memoria, emerge dal corpo come l'esito reattivo al dolore sotto l'effetto della crudeltà, e per "crudeltà" non s'intende qui un semplice esercizio di violenza bensì un "movimento della cultura che s'opera nei corpi e si iscrive su di essi solcandoli."⁷⁷

Questo "iscrivere e solcare" indica come ad alimentare la memoria sin dall'origine vi è una scrittura, seppur così lontana da quella alfabetica poiché si esprime come "somatografia": la crudeltà è dunque una scrittura, "terribile alfabeto", che si esprime nei segni di una grafia incisa nei corpi. Dunque, il corpo è stato il primo supporto di un insieme di segni scritturali che marchiandolo con il fuoco, scalfendolo con pietre, incidendolo e suppliziandolo nei modi più cruenti andava a fare dell'uomo un essere politico.

Si evince qui una connessione fondamentale per la costituzione della *Bildung* occidentale: quella di memoria e scrittura. Nietzsche mostra di averla compresa laddove

⁷⁷ G.Deleuze, F.Guattari, *L'Anti-Edipe*, p.160.

scrive: “ l’esperienza è possibile solo con l’aiuto della memoria: la memoria è possibile solo se si abbrevia in un segno un fatto mentale.” (*FP 1884-1885*, 34 [249])

La memoria ha bisogno di un supporto segnico che sintetizzi un pensiero; insomma quelle forme, quei ritmi originari di cui Nietzsche parla perché sono le strutture mnestiche che accolgono l’esperienza, o meglio, che la rendono possibile, non sono a loro volta pensieri, forme concettuali interiorizzate, ma vivono e si esprimono in supporti segnici.

André Leroi-Gourhan legge nelle prime iscrizioni umane sulle selci, una forma di arcaica scrittura, di ritmografia dove le incisioni segnavano i giorni, i periodi, istituendo un’arcaica memoria del tempo. È sua ipotesi che la nascita del linguaggio, resa possibile dalla stazione eretta e dalla liberazione dell’apparato di fonazione, prima impegnato con tutto il viso alla ricerca del cibo, vada di pari passo con la nascita della scrittura arcaica, resa possibile dalla liberazione della mano alle origini impegnata nella locomozione.⁷⁸

E’ così che è iniziata la storia della cultura occidentale, attraverso un artificioso potenziamento della memoria, sollecitata al massimo attraverso l’eccitazione/irritazione infertagli del dolore corporeo in modo che si estendesse artificialmente da memoria delle tracce a memoria delle promesse, rivolta al futuro, come osserva Deleuze.⁷⁹ Ma il dolore, grande potenziatore della memoria, per davvero conseguire il suo effetto, ha avuto bisogno da sempre di un supporto segnico, di una scrittura.

Il processo d’iscrizione del corpo emerge all’interno di quella che Nietzsche per primo, attraverso un’intuizione potente nutrita da materiale storico non molto ampio (diritto romano, greco, alcuni elementi di diritto indiano), riconosce come primo legame sociale: quello tra creditore e debitore, seguito tempo dopo da Mauss e altri antropologi, che concorderanno sull’originarietà di tale relazione sulla scorta di un’ampia documentazione raccolta presso le società primitive.

Tutto l’arsenale concettuale della morale: colpa, intenzione, giusta pena, castigo... scaturisce dalla relazione primordiale tra creditore e debitore. Molto prima di poter riporre la causa della colpa in una scelta interiore che non aveva fino ad allora alcun contenitore pronto ad accoglierla essendo la coscienza ancora da costituirsi, il creditore

⁷⁸ A. Leroi - Gourhan, *Le geste et la parole. La mémoire et les rythmes*, Éditions Albin Michel, Paris 1965; tr.it. di F. Zannino, Einaudi, Milano 1977.

⁷⁹ G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1962; tr.it. di S.Tassinari, Colportage, Firenze 1978, p.189.

impara a segnare il debito nel corpo del debitore ottemperando così a due istanze: quella di mantenere viva la memoria del debito nel debitore sia per ottenere un risarcimento attraverso il dolore inflitto al suo corpo inciso, espressione del potere su di esso esercitato.

I segni della somatografia primitiva venivano utilizzati in primo luogo per segnare il debito. Ecco che Nietzsche elegge a fondamento originario della società proprio la relazione creditore/debitore - contro ogni lettura liberista, idilliaca eedulcorata dell'origine della comunità dal libero scambio tra soggetti uguali e liberi.

In tale pratica crudele sta l'origine della comunità politica perché attraverso di essa si libera la forza reattiva della memoria, la memoria del debito, primo nucleo di coscienza e, dunque, embrione dello *zoon politikon*.

L'istituzione della pena scaturì dall'istanza di risarcimento del debito molto prima che vi fosse alcuna questione di volontà del reato, di intenzione...e sarà agita sul corpo stesso del debitore.

Vi è un nesso profondo tra memoria e formazione: l'intero percorso di costruzione dell'uomo ha infatti come centro nevralgico il potenziamento infinito della memoria sociale e individuale. Quest'osservazione getta una luce particolare sull'ossessione per la mnemotecnica che ha accompagnato tutta la storia moderna della nostra civiltà e che ha annoverato tra gli entusiasti fautori Raimondo Lullo, Giordano Bruno, Pico della Mirandola, Leibniz... La mnemotecnica è arte che ha bisogno di segni esterni, di protesi, il primo sarà il corpo, per poi via via ricorrere ad altri supporti: le tavolette incise, la scrittura alfabetica, il computer... La storia della nostra civiltà si può leggere come la storia del potenziamento continuo della memoria e di una sua costante e progressiva esternalizzazione su quelle differenti protesi del corpo che la tecnica via via ha prodotto.

Occorre a questo punto considerare come le estasi dell'anima in cui si distende il tempo "soggettivo": la protensione nel futuro quanto la ritenzione del passato - e di conseguenza il riconoscimento del presente, reso evidente dal sedimentarsi delle altre due estasi nell'esperienza dell'uomo - ben lungi dall'essere naturali, eterne, immutabili espressioni dell'anima si rivelino il frutto di un esercizio millenario che ha nel corpo un supporto privilegiato. Un esercizio che non è riducibile alla scrittura della crudeltà ma che ha avuto nella storia dell'uomo molteplici forme d'espressione.

Osserva a proposito Enrico Redaelli:

Si pensi alle *madrasse*, le scuole coraniche dove gli allievi imparano il testo sacro dell'Islam: alcune immagini televisive, circolate al tempo della guerra in Afghanistan, mostravano dei bambini intenti a ripetere i versetti del *Corano* come una cantilena dondolando la schiena avanti e indietro. Come ha notato Ivan Illich, questi allievi applicano tutte le loro membra a incorporare i versetti: i movimenti del corpo rievocano infatti quelli degli organi della parola a cui si sono accompagnati e il ricordo dei versetti spesso corrisponde all'attivazione di una precisa sequenza di comportamenti muscolari. La cantilena e la memoria «corporea», con cui vengono appresi i versetti, torneranno utili quando, di fronte al testo scritto, si dovranno decifrare i segni sillabici e comprenderne il significato.⁸⁰

Questa immagine di una memoria che si esercita e si rafforza attraverso una gestualità corporea, una mimica, un particolare esercizio della voce ci rimanda alle origini greche della nostra tradizione quando gli aedi alimentavano la memoria collettiva dei miti fondativi della civiltà attraverso un intervento di tutto il corpo, non solo della parola, nel canto, nella mimica, nella danza.

La memoria è facoltà la cui potenza per restare al servizio della vita – ci ricorda Nietzsche - deve sempre essere contenuta in una tenzone agonale con l'oblio in quanto una memoria in eccesso, *praeter necessitatem*, non opera come dovrebbe, ossia al fine di metabolizzare gli incontri con l'esterno, ma si ingolfa nell'interiorità e blocca l'azione impedendo movimento e creatività.

Ma cosa significa per la prassi formativa mantenere in un rapporto vitale la memoria e l'oblio?

⁸⁰ E. Redaelli, *L'incanto del dispositivo. Foucault dalla microfisica alla semiotica del potere*, ETS, Pisa 2011, p.246. La tesi di Enrico Redaelli nel suo testo dedicato a Foucault - è che l'affermazione della scrittura alfabetica abbia "cancellato" la corporeità, ossia abbia svincolato vieppiù la memoria dalla sua origine corporea.

Dice Redaelli a proposito di tale sua tesi: "Per leggere un testo alfabetico non c'è bisogno di richiamare alla memoria il significato delle parole dondolandosi, aiutandosi con altri gesti corporei o attraverso una particolare intonazione musicale. Propriamente, non c'è più neppure bisogno di usare la lingua e le corde vocali, cioè di leggere ad alta voce: la riduzione interamente visiva delle parole rende inutile il «parlato» (ma sarebbe meglio dire il «cantato»). E se oggi noi rimaniamo perplessi nel vedere le immagini delle *madrasse*, dove la lettura è una «danza» corporea, stupore e ilarità suscitava nei Greci del V secolo, come ci testimonia una commedia di Aristofane, la vista di un uomo intento a leggere in modo muto e asettico dei testi alfabetici. La nostra attuale modalità di lettura, caratterizzata dal silenzio e dall'immobilità del corpo, era cioè, quando l'alfabeto ha iniziato a diffondersi nell'antica Grecia, qualcosa di assolutamente inusuale e vagamente buffo."(p.248)

Vi è un intenso aforisma de *La gaia scienza* dal titolo significativo “Brevi abitudini” che può essere d’aiuto alla nostra domanda. Qui Nietzsche parla in realtà di sé, delle sue pratiche di vita ed esordisce così: “Amo le brevi abitudini e le considero l’instimabile mezzo per imparare a conoscere *molte* cose e situazioni [...]” (GS, af.295)

Nietzsche spiega poi come la breve abitudine consista in un entrare in domestichezza con una determinata cosa tanto da “inglobarla” in un abito costante che ha tutta la forza della durevolezza e la passione che lo anima. Ma tanto è importante l’appagamento che tale buon incontro effonde intorno a sé altrettanto è essenziale il commiato dall’abitudine affinché il nuovo che aspetta alla porta sia accolto con la disposizione ad intrattenere con esso un’altra breve abitudine, animati verso di esso da passioni positive, fiduciosi che incrementerà il nostro sé di benessere e conoscenza. Nietzsche ritiene che due pericoli siano da sfuggire, quali Scilla e Cariddi: le abitudini durature che assumono la natura tirannica della necessità e che chiudono al nuovo, ma anche “cosa più insopportabile”, una vita assolutamente priva di abitudini, consegnata totalmente all’improvvisazione: “questa sarebbe il mio esilio, la mia Siberia”.

Nietzsche ci ha in tale modo raccontato un ritmo, un ritmo esistenziale che sappiamo egli fece proprio.

Ora, anche nella formazione è importante affidarsi a un ritmo. Essenziale è costituire la memoria, attraverso abitudini, esercizio, nella consapevolezza che sarà attraverso tale memoria, sia nella sua componente collettiva (alla base dello spirito del tempo), sia nella sua componente strettamente personale, che ogni individuo vaglierà il mondo.

Noi conosciamo *una sola* realtà – quella dei pensieri. E se ciò fosse l’essenza delle cose! Se memoria e sensazione fossero il *materiale* delle cose! (FP 1872-1873, 19[165])

Il pensiero ci dà il concetto di una forma del tutto nuova di *realtà*: esso è composto di sensazione e memoria. (FP 1872-1873, 19[166])

In questi due frammenti Nietzsche si pone una domanda cui poi risponde risolutamente: ciò che noi chiamiamo “cose” hanno nella loro stoffa intessute inevitabilmente la sensazione e la memoria di chi le accoglie. È così che la *Bildung* forgiando in buona parte la memoria collettiva e anche quella individuale, diviene trama del mondo stesso.

D'altro canto ogni formazione deve anche contemplare delle interruzioni nell'esercizio della memoria, delle pause d'oblio, pena l'impossibilità d'accogliere il nuovo e soprattutto di riconoscerlo come tale.

Un grande pensatore, acuto studioso di scienza e di poesia, Gaston Bachelard sembra poter rispondere alla domanda nietzscheana concernente una formazione che pur implementando la memoria metta al proprio servizio anche la forza dell'oblio.

Bachelard ha dedicato riflessioni tuttora attuali alla necessità vitale per l'uomo di una ritmoanalisi, ossia di un pensiero che consideri essenziale il ritmo di pieno e di vuoto in ogni aspetto della vita umana. Solo abbandonando la continuità senza lacune di una memoria-durata (ai suoi tempi incarnata nella filosofia di Bergson) e dunque assumendo quella che Bachelard indica come la tristezza del cambiamento, laddove cambiare implica affrontare la "scomparsa", in tutte le sue forme, ci si può aprire all'imperativo bachelardiano che dice: "*Il faut repartir*", che permetta all'uomo di ri-cominciare, di rinnovare, di riorganizzare.⁸¹

Egli crede che la stessa pratica formativa trarrebbe grande giovamento da una saggia alternanza di pieno e vuoto, di memoria e oblio, da un sapiente utilizzo del ritmo come potente pratica antropopoeitica, ma non da svilire nel banale dualismo di lavoro e vacanza bensì da intersecare più strettamente nello stesso lavoro paidetico:

Al pari di un trattamento elioterapeutico che, guidato dalla Ritmoanalisi, consiglierà dei periodi alternati di pigmentazione e di depigmentazione, una pedagogia ritmoanalitica instaurerà la dialettica sistematica del ricordo e dell'oblio. Non si sa bene se non ciò che si è dimenticato e riappreso sette volte. Occorre approntare dei metodi di oblio, metodi di "depigmentazione". Le vacanze non sono affatto sufficienti. Sono troppo a lunga scadenza. Non sono incorporate nella cultura, nel tessuto temporale scolastico. Il ritmo scolastico è quindi tutto squilibrato; esso contraddice i principi elementare di una filosofia del riposo. E' nella stessa ora del lavoro che bisogna mettere l'oscillazione.⁸²

⁸¹ Per le motivazioni profonde e centrali nel percorso di Bachelard della "filosofia del ri-" cfr. F. BONICALZI, *Ri-cominciare da Bachelard. Le motivazioni di un convegno*, in F. BONICALZI e C. VINTI (a cura di), *Ri-cominciare. Percorsi e attualità dell'opera di Bachelard*, Jaca Book, Milano, 2004, p. 10.

⁸² G. BACHELARD, *La dialettica della durata*, trad. it. di D. Mollica, Milano, Bompiani, 2010, p. 341. Tutto il capitolo II del testo, dal titolo "La psicologia dei fenomeni temporali", è dedicato alla memoria. Per una considerazione del tema del ritmo nell'opera di Bachelard cfr. J.Lamy, *Ritmo e materia in Gaston Bachelard* in F.Bonicalzi, P.Mottana, C.Vinti, J.J.Wunemburger, *Bachelard e le "provocazioni" della materia*, op.cit., 2012, pp.225-240 e C.Zaltieri, *Dal ritmo al ritornello: Deleuze lettore di Bachelard* in *Ibidem*, pp.241-250.

Bachelard dunque suggerisce di fare della “stessa ora del lavoro” il luogo di un ritmo di memoria e di oblio, perché solo così le forze al servizio del potenziamento dell’individuo, del suo rinnovamento e miglioramento (ma per Bachelard fin della sua stessa felicità) potranno essere implementate nel divenire, anch’esso ritmico, della *Bildung*.

2.4. *Bildung* come liberazione

Scrive Nietzsche nel 1868, ancora ignaro dell’imminente futuro di docente universitario di filosofia che lo attendeva:

La meta che ho davanti agli occhi è quella di diventare un vero maestro militante, e soprattutto di far nascere nei giovani quel giudizio e quella riflessione critica che sono indispensabili per non perdere mai di vista le cause, gli oggetti e i modi della scienza» (SA 1856-1879, p.162)

Queste righe ci paiono particolarmente importanti. In primo luogo confermano la nostra tesi di partenza: Nietzsche fin da giovanissimo sentì profondamente l’istanza antropopaidetica come sua vocazione. In secondo luogo si parla qui non tanto di contenuti e di disciplina da insegnare, non è neppure evocata la filologia, ad esempio, ma si parla piuttosto di quelle finalità imprescindibili per un “maestro militante”: instillare giudizio e riflessione critica, ossia portare il discente a quella che può essere definita una autonomia dell’interpretazione.

Nietzsche parla di due livelli entro cui si articola un processo educativo:

L’educazione è anzitutto una dottrina del *necessario*, e in seguito una dottrina di ciò che è *mutevole e modificabile*. Si pone il giovane di fronte alla natura, e ovunque gli si mostra il dominio delle leggi; in un secondo tempo gli si presentano le leggi della società civile. A questo punto si agita già la questione: *doveva* essere così? A poco a poco il giovane sente il bisogno della storia per apprendere in che modo le cose hanno preso questo corso. Con ciò tuttavia egli impara che le cose possono andare anche diversamente. In che misura l’uomo esercita un potere sulle cose? Questa è la domanda in ogni educazione. (FP 1875-1876, 5 [64])

Come leggere in questo frammento la successione di incontri: prima con la “dottrina del necessario”, la natura, e poi con la “dottrina del modificabile”, la storia, all’interno del percorso educativo? È difficile pensare semplicemente ad una successione di discipline o di contenuti, Nietzsche non pare legittimare questa lettura dato che la sua riflessione sulla natura artificiale dell’uomo ha condotto Nietzsche a non far coincidere necessario e natura e d’altronde l’adesione alla concezione tragica del mondo gli ha offerto una visione dell’agire umano all’insegna di una ben limitata libertà.

Piuttosto questi due passaggi della formazione ci pare stiano a indicare due diversi “insegnamenti”: il primo concerne l’implementazione di ciò che appare come necessario, la riconduzione del discente, attraverso l’esercizio, alla legge e alla norma; il secondo concerne l’apertura alla domanda paidetica per eccellenza: cosa è modificabile dall’uomo? Questo è l’ambito più proprio di ogni formazione e apre alla questione della liberazione.

Nietzsche chiarisce l’idea che già in età giovanile si era venuto costruendo a proposito di ciò che era essenziale alla formazione, a partire dalla sua stessa esperienza di studente all’università di Lipsia. Nelle pagine che precedono le righe succitate scritte nel 1868 Nietzsche racconta di non aver mai posseduto alcun quaderno completo di un corso, “bensì soltanto miseri frammenti” (*SA 1856-1879*, p.162). Questa sua irregolarità all’inizio lo preoccupava molto, ma poi riuscì a darsene una ragione soddisfacente: ciò che lo interessava, che lo coinvolgeva pienamente nelle lezioni non era tanto il contenuto, quanto il metodo. Era lì, nel metodo, che egli vedeva in atto l’azione formativa (a volte di successo, a volte meno) del docente, nel suo interloquire con gli studenti, nel suo modo di considerare il testo, di porgere il suo sapere a chi ascoltava. Questo era ciò che appassionava Nietzsche perché vera essenza della formazione, era nel metodo che si esercitava la funzione paidetica ed egli, pur studente, a questo prestava attenzione perché il suo destino, egli credeva, lo avrebbe condotto a quel ruolo di formatore.

Quello stesso fine della formazione indicato nel 1868: portare il discente al giudizio e alla capacità critica risuona con parole che dimostrano una riflessione maturata sulla formazione in un frammento di due anni successivo dove egli afferma: “Essere educati - significa soltanto - dispiegarsi” (*SA 1856-1879*, p.162), asserto molto profondo secondo il quale quello che un formatore deve fare è accompagnare, favorire, agevolare il discente in tale pieno dispiegamento di sé.

Forse l'opera in cui Nietzsche riflette con più ampiezza su cosa significa essere formatore - a partire dalla sua stessa esperienza di *Bildung* - è *Schopenhauer come educatore*, terza "Considerazione inattuale", scritta e pubblicata nel 1874. Il testo esordisce con una riflessione attribuita ad un viaggiatore che tanti e tanti popoli ha conosciuto. A chi gli domanda quale sia il carattere che accumuna maggiormente gli uomini più diversi egli risponde: "essi hanno un'inclinazione per la pigrizia". Per Nietzsche questa forza inerziale presente in buona parte dell'umanità è l'inclinazione che porta i più a consegnarsi allo spirito gregario uniformandosi ai costumi e alle opinioni correnti. Eppure, riflette Nietzsche, se soltanto ognuno si dicesse quello che in fondo già sa, ossia che il suo passaggio sulla terra è qualcosa di assolutamente unico e irripetibile, comprenderebbe che contro l'inerzia del conformismo occorre solo seguire quella voce interiore che dice: "Sii te stesso! Tu non sei tutto ciò che adesso fai, pensi, desideri." (*SE*, p.4) Questo imperativo si può così tradurre " Sii tutto ciò che tu puoi!", dunque dispiega la tua potenza e, come potremo vedere, questa finalità della formazione è consona al miglioramento dell'uomo come lo pensa Spinoza.

È pur vero che questo imperativo non è certo tra i più facili. Il primo ostacolo è rappresentato dal fatto che una trasparenza del sé – richiesta dall'imperativo - non è dote comune tra gli uomini.⁸³ A tale proposito Nietzsche indica una via che è possibile percorrere per scoprire qualcosa in più sulla propria natura: prendere in esame coloro che sono stati i nostri formatori, da noi riconosciuti come tali, cercati e amati come tali.

I tuoi veri educatori e plasmatori ti rivelano quale è il vero senso originario e la materia fondamentale del tuo essere, qualche cosa di assolutamente ineducabile e implasmabile, ma in ogni caso difficilmente accessibile, impacciato, paralizzato: i tuoi educatori non possono essere niente altro che i tuoi liberatori. (*SE*, p.7)

Nietzsche ha sostenuto che alla *Bildung* si deve chiedere di "dispiegare" chi viene formato. Formare è giungere all'implasmabile per metterlo a nudo, ciò significa che si deve evitare di sovrapporre abiti uniformi alla singolarità che si ha di fronte, ma che

⁸³ Scrive Nietzsche in *Su verità e menzogna in senso extramurale*: "In senso proprio, che cosa sa l'uomo su se stesso? Forse che una volta tanto egli sarebbe capace di percepire compiutamente se stesso, quasi si trovasse posto in una vetrina illuminata? Forse che la natura non gli nasconde quasi tutto, persino riguardo al suo corpo, per confinarlo e racchiuderlo in una orgogliosa e fantasmagorica coscienza, lontano dall'intreccio delle sue viscere, dal rapido flusso del suo sangue, dai complicati brividi delle sue fibre?" (*VM*, p.357)

anzi occorre cercare in tutti i modi di liberarla da ciò che è costruito soffocante, abitudine mal assimilata affinché ne emerga “l’ineducabile”, da intendere non come una nascosta natura inemendabile a cui attribuire una sorta di perfezione, ma come quel nucleo del sé che è stato protetto, accresciuto e migliorato nelle più proprie peculiarità proprio attraverso la cura della formazione.

Ci sono due istanze della formazione che è ben difficile portare avanti insieme e che solo un buon maestro può conciliare. La prima è la seguente: riconoscere la forza caratteristica dei discendenti e portarla all’espressione più alta, in modo che sia riconosciuta come la virtù che pertiene ad ogni singolo, il suo centro irradiante. L’altra istanza formativa si potrebbe definire “armonica” e pensa che la formazione debba preservare tutte le diverse forze presenti nell’individuo facendo in modo che si sviluppino in concerto senza intristirne alcuna. L’ideale formativo nietzscheano persegue una terza via: quella “ di trasformare l’intero uomo in un sistema di sole e pianeti in moto vivente e di conoscere la legge del suo superiore meccanismo.” (SE, p. 9) Si tratta, ossia, di scoprire il centro di forza del singolo e di “dispiegarlo” senza mettere a tacere le altre forze, senza creare disarmonie infelici.⁸⁴

Quando poi Nietzsche racconta di quali peculiarità abbiano reso ai suoi occhi Schopenhauer un vero maestro ci fa specie che proprio lui, che lo conobbe solo attraverso la scrittura e non in carne ed ossa (e di questo molto si rammarica) non ci parli affatto dei contenuti della sua filosofia – che noi sappiamo sarà ben presto portato a criticare - quanto del suo esempio di uomo vivente.

Schopenhauer insegna che il valore fondamentale per il filosofo come per ogni altro uomo è la salvaguardia ad ogni costo di quel centro di forza che è il nucleo fondamentale di sé, l’ineducabile.

A questo proposito Nietzsche sottolinea come proprio la fedeltà a se stesso, a quel nucleo inemendabile, costò a Schopenhauer l’allontanamento dall’accademia, l’ostilità

⁸⁴ Nei *Frammenti Postumi* contemporanei al testo su Schopenhauer si legge: “ Ovunque vedo degli storpi dello spirito: la loro formazione parziale ha procurato loro una gobba. – Che cosa significa armonica e parziale! Dovremmo forse temere l’educazione parziale in genere? Piuttosto la *pars* deve diventare il *centrum* per tutte le altre forze, il sole nel sistema. Ma sempre, dove esiste una grande forza, è necessario bilanciare con dei contrappesi. ” (FP 1873-1874, 29 [204])

Questa posizione di Nietzsche getta una luce particolare alla sua ricorrente idea dell’educazione del Genio, che non deve essere accrescimento abnorme di un unico talento ma sviluppo di tutte le differenti e presenti in misura diversa, attitudini.

dell'istituzione, l'isolamento sociale e umano. Questo destino di solitudine è spesso il destino a cui va incontro il grande educatore del nostro tempo, afferma Nietzsche, perché a dominare i destini dell'educazione sono purtroppo una serie di egoismi che non si sposano per definizione con l'educazione, la quale esige un porre se stesso al servizio del dispiegamento dell'altro.

Vi è in primo luogo l'*egoismo degli affaristi* che aiutano la cultura solo se questa si fa dettare da costoro i fini che consistono nel fare dell'istruzione un mezzo per il guadagno.

Qui si odia ogni educazione che renda isolati, che ponga dei fini al di là del denaro e del guadagno: che consumi molto tempo; infatti ogni tipo più severo di cultura è vituperato come "egoismo raffinato", come "immorale epicureismo culturale". (SE, p.59)

Vi è poi l'*egoismo dello Stato*, il quale sostiene l'educazione dei suoi cittadini per fregiarsene nella gara di potenza con gli altri Stati e solo nella misura in cui questa può servire a sostenerne le istituzioni, se stesso. Vi è il sostegno all'educazione di coloro che nella cultura vedono solo l'esaltazione della bella forma con cui rivestire contenuti senza alcun valore e che rivendicano a sé il monopolio dell'arte (altra forma di egoismo, *estetico*, lo potremmo definire) e infine l'*egoismo della scienza* in cui si intrecciano molteplici motivi, dalla smania per la novità, all'eccitazione per la scoperta, al piacere per l'acume del proprio intelletto, tutti elementi che spingono la corporazione degli scienziati a perseguire un sapere che ha perso carne e sangue e si è inaridito. Il problema di fondo è che questi diversi egoismi, proprio perché tali, promuovono la formazione senza più porsi la domanda sul fine ultimo della *Bildung*.

Nietzsche, di contro, non ha dubbi su tale fine:

Il compito di una *cultura* consiste nel far sì che in un popolo la grandezza non compaia in figura di un solitario o di un esiliato. (FP 1872-1873, 19[37])

Educare grandi uomini è il compito più alto dell'umanità.(...) Goethe osserva che grandi uomini, senza un'ampia e adeguata sfera di attività, si scaricano in stravaganze. (FP 1872-1873, G[1])

Tutti gli egoismi istituzionali che Nietzsche ha elencato mirano ad un unico fine: rendere l'uomo il più possibile adeguato alla logica della massima produzione, attraverso un *dressage* che nelle istituzioni di educazione di massa porta al sopravvento dell'individuo-gregario, "corrente" e all'isolamento degli individui "particolari", non assimilabili alla massa.

Questo non significa che Nietzsche auspichi una separazione dei destini della formazione e delle istituzioni, non è questo il fine da auspicare poiché il filosofo comprende l'importanza di una comunità la quale sorregga e protegga le sue emergenze creative che, come abbiamo compreso, sono anche le punte di massima fragilità del gruppo sociale; inoltre, egli ci dice – citando Goethe – che queste emergenze vanno salvaguardate dalla loro stessa solitudine proprio impegnandone le grandi risorse in un operare ampio e variegato, che solo nella relazione con l'istituzione può essere garantito.

Gli individui innovativi necessitano dunque del riparo dell'istituzione di cultura che li protegga dalla loro stessa vulnerabilità.

Ora, la posizione di Nietzsche riguardo al rapporto tra personalità geniali e massa, a proposito della formazione, è comunque oscillante. Nelle conferenze del 1872, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, egli sembra pensare che tali eccellenze necessitino di istituti di cultura a venire, distinti dalle scuole tecniche come dai licei "imbarbariti" del suo tempo. In tale contesto la massa viene chiamata a nutrire e aver cura del genio come una madre (questa è una immagine ripetuta). Si presenta qui una sorta di lettura del popolo come riserva d'energia passiva al servizio dell'affermazione della forza innovatrice attiva del genio.

Due anni dopo troviamo una diversa valutazione della massa non più come passiva nutrice del genio, bensì come anch'essa portatrice di una forza che diviene complementare a quella creativa del Genio; è una forza di conservazione che resiste e incorpora i "germi di novità" che le emergenze creative, più deboli e dunque più osmotiche inoculano nella società:

Le nature più forti conservano il tipo, quelle più deboli aiutano a perfezionarlo. [...]Un popolo che in qualche punto presenta una crepa e un indebolimento, ma che è in complesso ancora forte e sano, può accogliere in sé l'infezione del nuovo e incorporarla a suo vantaggio (*UTU*, I, p.224)

Questi due modelli di *paideia* si alterneranno nelle riflessioni di Nietzsche che non si risolverà mai definitivamente per uno o per l'altro.

Resta il fatto che il suo modello di *Bildung* è centrato sulla salvaguardia dell'unicità, è questo in primo luogo ciò che dovrebbe porsi come compito una prassi formativa che non annichilisca le forze migliori della propria società, anche se ciò che accade, nella valutazione di Nietzsche, è che

l'educazione diviene di fatto il modo migliore per rovinare l'eccezione a favore della regola.

Nella prassi formativa "normalizzante" vengono implementate attività originarie inconse

dell'uomo quali quelle dell'imitazione e dell'assimilazione; inoltre "l'opera di ogni educazione consiste nel trasformare attività coscienti in altre più o meno inconse: in questo senso, la storia dell'umanità è la sua educazione."(*F 1875-1876*, 5[87]) In effetti si richiede alla nostra educazione di dotarci di automatismi che solo con esercizio costante, ripetuto e sofferto diventano tali, come quello fondamentale della scrittura. E tutte queste attività plasmano, modellano l'individuo portandolo a competenze uniformate, comuni.

Nietzsche ha sempre ricordato con riconoscenza il lavoro di vera e propria *askesis* impostogli dal liceo di Pforta, ma non a questo ammaestramento di abilità "di tutti e di nessuno" può limitarsi una vera formazione.⁸⁵

Come Nietzsche ci ha già mostrato, l'educazione ci imprime una sorta di seconda natura. Ci dicono maturi quando siamo, in virtù di questo possesso, utilizzabili, ma il passo decisivo è diventare "abbastanza serpenti" per staccarsi di dosso tale pelle quando sotto questa è ormai pronta la nostra prima natura che nella maggior parte dei casi avvizzisce e non emerge. (*A*, af.455)

⁸⁵ "Ciò che è rovinato per l'abuso fatto dalla Chiesa:

l'ascesi: non si ha più coraggio di portarne alla luce la naturale utilità, l'indispensabilità ai fini dell'educazione della volontà. Il nostro assurdo mondo di educatori (dominato dallo schema regolativo di un utile servitore dello stato) crede di cavarsela con l'"istruzione", con l'ammaestramento del cervello; non gli viene in mente che prima occorra un'educazione della forza di volontà; si fanno esami su tutto ma non sull'essenziale: se si sappia volere, se si possa promettere." (*FP 1885-1887*, 10[165])

"Soprattutto, e prima di tutto, le opere! Cioè esercizio, esercizio ed esercizio!" (*A*, af.21)

Questa nostra prima natura che giunge a maturazione protetta dall'artificio dell'imitazione, dello sviluppo della memoria, dall'assimilazione (seconda natura acquisita) è il nostro nucleo inemendabile che richiede spazio per emergere, quello stesso aperto da alcune domande poco frequentate negli istituti d'istruzione:

“Che cos'è propriamente quel che io *faccio*? E che cosa, precisamente, io voglio con tutto ciò?” – è questo il problema della verità, che nel nostro attuale genere d'educazione non viene insegnato e conseguentemente non viene posto: non c'è tempo per questo problema. [...] (A, af. 196)

Ora, il buon educatore è colui che apre lo spazio a queste domande, come Schopenhauer, attraverso la lettura del suo testo, ha permesso a Nietzsche dispiegandogli, da filologo quale era destinato ad essere, il suo centro portante, ossia la sua vocazione filosofica. Una volta dispiegato con l'aiuto di buoni e rari maestri, quel nucleo inemendabile richiede, per vigoreggiare ed esprimersi, un ulteriore passo: la liberazione dai maestri stessi.

La necessità di separarsi dai maestri, esperienza vissuta in prima persona dallo stesso Nietzsche con i suoi maestri Riltsch, Schopenhauer, Wagner, è un motivo che ricorre nelle opere di Nietzsche dovuto alla consapevolezza che “tutte le grandi potenze spirituali esercitano, oltre la loro azione liberatrice, anche un'azione oppressiva [...]” (UTU, I, p.262)

Umanità tra amici e fra maestri e discepoli: “Tu va' verso oriente: io andrò verso occidente”, sentire così è segno di alta umanità nei rapporti più stretti: senza di questo sentimento di amicizia, ogni rapporto fra maestro e allievo, tra maestro e discepolo, diventa un giorno, quando che sia, ipocrisia. (UTU, II, p.231)

Maestri e scolari. Conviene all'umanità di un maestro, mettere i propri discepoli in guardia contro se stesso. (A, af.447)

Zarathustra è la figura per eccellenza del maestro: va egli stesso in cerca di discepoli ai quali ha da assegnare non tanto una dottrina quanto una pratica di *askesis*; infatti quella dell'*Uebermensch*, è improprio chiamarla dottrina visto l'*Uebermensch* è colui che deve

darsi una disciplina composta da differenti esercizi: la fedeltà alla terra, la fine del disprezzo per il corpo, una nuova pratica della temporalità...⁸⁶

Ebbene Zarathustra il maestro è colui che congeda i suoi discepoli perché questo è il compimento del suo insegnamento:

Ora vado da solo, discepoli miei! Anche voi andatevene da soli! Così io voglio.

In verità, io vi indovino: andate via da me, e guardatevi da Zarathustra! Ancor meglio: vergognatevi di lui! Forse vi ha ingannato.

[...]Si paga male un maestro, se si rimane sempre scolari. [...] E ora vi ordino di perdermi e trovarmi; e solo quando mi avrete tutti rinnegato, io tornerò tra voi» (CPZ, 92)

⁸⁶ In quest'ottica mi pare convincente la lettura che Ananda K.Coomaraswamy offre in un senso autopaidetico della volontà di potenza : “ La “volontà di governare” non va confusa con la “volontà di potenza”: la prima è la volontà di governare gli altri; la seconda la volontà di governare se stessi. Chi vuole essere libero dovrebbe avere la volontà di potenza senza la volontà di governare.” (A.K.Coomaraswamy, *La visione cosmopolita di Nietzsche* in *La danza di Shiva*, tr.it. di G. Marano, Adelphi, Milano, 2011,p. 256)

PARTE SECONDA: SPINOZA E LA *BILDUNG* COME DIVENIRE-ATTIVO TRANSINDIVIDUALE

Sono veramente sbalordito ed incantato! Ho un precursore e quale precursore! Non conoscevo quasi Spinoza: che adesso abbia desiderato di leggerlo è stato un «atto istintivo». Non solo la tendenza generale della sua filosofia è uguale alla mia – fare della conoscenza l'affetto più potente – io mi ritrovo ancora in cinque punti capitali della sua dottrina; questo pensatore, il più abnorme e solitario che sia esistito, è appunto il più vicino a me in queste cinque cose: egli nega il libero arbitrio; gli scopi; l'ordine morale del mondo; il disinteresse; il male. Se, certo, anche le differenze sono enormi, queste sono da attribuire soprattutto alla differenza dei tempi, della cultura, della scienza. In summa: la mia solitudine [*Einsamkeit*] – che, come accade in alta montagna, spesso mi toglieva il fiato e mi faceva trasudare sangue dai pori – è ora, per lo meno, una solitudine a due [*Zweisamkeit*]. Meraviglioso! (*E.1880-1884*, p.106)

Sono le entusiastiche parole con cui in una famosa lettera all'amico Franz Overbeck del 30 luglio del 1881 Nietzsche comunicava il suo incontro con Spinoza. Che questo incontro sia poi stato alimentato veramente da una lettura diretta dell'opera di Spinoza da parte di Nietzsche è ormai negato dalla più recente critica.⁸⁷ Che si sia trattato di una *Zweisamkeit* questo lo possiamo per un certo verso sottoscrivere nel senso che la solitudine a due fu garantita anche dal fatto che Nietzsche si precluse una compiuta conoscenza del pensiero di Spinoza, altrimenti ben altri punti di convergenza avrebbe potuto elencare oltre ai cinque che egli elenca all'amico Overbeck nella lettera e inoltre si sarebbe evitato certi velenosi attacchi a Spinoza letto come il filosofo dell'autoconservazione o come il testimone di un pensiero che nasce da un corpo malato, tifico, indebolito che produce filosofia anch'essa esangue, votata solo all'ascetismo.⁸⁸

⁸⁷ Nel recente lavoro: M.Scandella, *Did Nietzsche read Spinoza? Some preliminary Notes on the Nietzsche-Spinoza Problem, Kuno Ficher and other Sources*, in "Nietzsche-Studien", n°41, 2012, pp.308-332, l'autore con molta precisione ricostruisce come la ricezione di Spinoza giungesse a Nietzsche non per lettura diretta dei testi ma attraverso la *Geschichte der neuern Philosophie* di Kuno Ficher e vi assumesse, di conseguenza, molte (non tutte) le sfumature che Ficher dava alla filosofia di Spinoza, specie in chiave sistematico-razionalista. Un'altra fonte molto probabile di conoscenza di Spinoza è stato, per l'autore, Paul Bourget, *Essais de Psychologie contemporaine*, Paris ,1883, specie per l'immagine un po' stereotipata del filosofo malato che Nietzsche sembra ricalcare da Bourget.

⁸⁸ "Contro Spinoza: guardarsi dall'autoconservazione come principio teleologico inutile." (*ABM*, af.13), motivo che ritorna come segno di vita debole. Leggiamo: voler conservare se stessi è l'espressione di uno stato estremamente penoso, di una limitazione del caratteristico istinto basilare della vita che tende a un'

Dunque un'incontro, quello di Nietzsche con la filosofia di Spinoza, che non manca di fraintendimento, carattere che spesso accompagna le nostre relazioni comunicative, come Nietzsche stesso ci ha fatto considerare.

Ciò non toglie che, nella nostra ricerca, il confronto con il pensiero di Nietzsche così come il confronto con il pensiero di Spinoza – che andiamo ora ad affrontare - apra a due originali modalità d'intendere la filosofia come essenzialmente percorso antropopaidetico di liberazione, modalità originali – dunque uniche, irripetibili - che mostrano però alcune profonde affinità e che hanno molto da dire a chi oggi s'interroga sulla formazione .

Osserva Richard Schacht in *The Spinoza-Nietzsche Problem* che, pur essendoci ovvie differenze tra i due per evidente distanza storico-formativo-culturale, per alcuni aspetti essi sono considerabili i più vicini tra i filosofi moderni.

Egli spiega come entrambi siano pensatori profondamente “affermativi”; entrambi siano costantemente interpellati dalla domanda “cosa possiamo divenire”⁸⁹, ossia – aggiungiamo noi - dalla domanda paidetica per eccellenza. Vero è che sia Nietzsche sia – come vedremo - Spinoza rifiutano di considerare degni di valore concetti quali quelli di “perfezione” o “imperfessione”, “ordine” o “disordine” attribuiti agli enti, poiché entrambi vi leggono il segno di una riduzione delle cose alla misura dell'uomo, del proprio utile. Inoltre entrambi partono da un ancoraggio dell'uomo alla natura che lo affratella agli altri enti, ma resta indubbio che per entrambi si presenta, attraverso differenti vie, la possibilità di un cammino di perfezionamento. Per Nietzsche l'uomo è

espansione di potenza, e abbastanza spesso pone in questione e sacrifica, in questo volere, l'autoconservazione. Si prenda come sintomatico il fatto che alcuni filosofi, quali ad esempio il tisisco Spinoza, videro, dovettero vedere, proprio nel cosiddetto istinto di conservazione, l'elemento decisivo: erano appunto uomini posti in condizioni estremamente penose.” (GS, af.349). Oppure Spinoza letto come come di un filosofo “enigmatico e sinistro”, un vampiro che toglie sangue e carne al pensiero, desensualizzandolo. Cos'è, dice, “*amor dei intellectualis* se ad *amor*, a *deus* manca ogni goccia di sangue.” “La filosofia che disprezza i sensi, che si fa anemica, si de-corporalizza “ nell '*amor dei intellectualis* .” (GS, af.372) Ricade così nello stereotipo di uno Spinoza asceta, non avvalorabile. A tale proposito ci limitiamo a ricordare che tra quelle che Spinoza chiama “alcune buone regole di vita” nel *TEI* vi sono il godimento dei piaceri “ quanto basta a conservare la salute” e la ricerca del denaro o di qualunque altro bene in modo da sostenere vita e salute e da renderci consoni ai costumi della nostra società. (*TEI*, [17]), (G, II, 9)

Ne *La volontà di potenza*, , Spinoza è colui che non accetta il divenire.” E così pure fu temuto il cambiamento, la *transitorietà*: in ciò si manifesta un'anima oppressa, piena di diffidenze e di tristi esperienze (Il caso Spinoza: un opposto genere di uomo considererebbe tale cambiamento come una *seduzione*).” (*VP*, p. 576)

⁸⁹ R. Schacht, *The Spinoza-Nietzsche Problem*, in Y. Yovel (a cura di), *Desire and affect. Spinoza as Psychologist* , Little Room Press, New York, 1999, pp.213. Peraltro questo articolo, che ha il merito di essere uno tra i pochi studi che s'interpellano sul rapporto tra Spinoza e Nietzsche, ha il limite di abbracciare il punto di vista nietzscheano di Spinoza pensatore ascetico.

natura ma nell' "inquietante duplice carattere" (*unheimlichen Doppelcharakter*) di natura che s'esprime nell'artificio di cui la cultura è alta espressione, capace di emendare e correggere- se posta al servizio della vita - laddove la natura è manchevole, ma capace anche di snaturare, di sfisionomare l'uomo se diventa fine a se stessa.

Per Spinoza l'essenza dell'uomo – come si dirà - è *conatus*, ossia potenza, un'essenza condivisa con gli altri enti della natura, ma che solo nell'uomo può divenire virtù laddove può incrementarsi e affinarsi in un processo di modellamento sia conoscitivo sia affettivo. Entrambi dunque condividono un progetto di *Bildung* complesso, non squisitamente affidato all'implemento della conoscenza razionale; entrambi avvertono il pericolo della cattiva educazione che vedono perlopiù agire nella società a cui appartengono. Nietzsche disprezza un'educazione, già diffusa nella Germania del suo tempo, che mira solo a “ formare il maggior numero possibile di uomini correnti – a quel modo per cui si dice corrente di una moneta.” (*SE*, 58)

Spinoza contesta agli educatori del suo tempo di non saper essere esempio di virtù, di limitarsi a disprezzare i vizi dei discenti e soprattutto di *non firmare sed frangere* (*E*, IV, app., cap. XIII) finendo per danneggiare se stessi e gli altri.

Per quanto riguarda la relazione tra i due pensatori, la nostra tesi è che Spinoza agisca nel pensiero di Nietzsche prima ancora di quando egli lo riconosca come suo precursore in quanto Spinoza gli giunge - colto nella sua peculiarità con una profondità non da poco- attraverso la mediazione di un grande ispiratore di Nietzsche: Goethe.⁹⁰

Goethe non aveva una conoscenza filologica robusta di Spinoza, a differenza di altri suoi contemporanei, ma lo aveva compreso teoreticamente e fatto proprio in modo da

⁹⁰ Ricordiamo qui il già citato nel testo C.Sini, *Della progressione dell'infinito attraverso il finito* in G.Giorello, A.Grieco (a cura di), *Goethe scienziato*, Einaudi, Torino,1998, pp.51-70. Qui Sini spiega che l'incontro di Goethe con la filosofia di Spinoza non fu certo all'insegna del rigore storiografico o dell'acribia filologica, anzi fu “contaminato” dagli elementi tipici dello spirito del tempo: la filosofia di Schelling, il romanticismo, che Goethe inevitabilmente respirava, ma data la grandezza del pensatore-scienziato-poeta, egli riuscì a cogliere la questione fondamentale dello spinozismo, quella del rapporto tra finito e infinito.

Ricordiamo, d'altra parte, come Francesco Moiso, studioso di Goethe come di Nietzsche, asserisse che: “Ho sempre sostenuto che Goethe sia un antenato di Nietzsche, Nietzsche è un goethiano nato in tempi diversissimi da quelli del goethianesimo classico[...]. (F. Moiso, *Nietzsche e le scienze*, CUEM, 1999, p.16)

Aggiungiamo qui un confronto originale tra Goethe e Spinoza, inerente al pensiero politico con articolare riguardo al *Prometeo* di Goethe in cui l'autore legge chiare ascendenze spinoziste: Gerald Stieg, « Goethe et Spinoza », *Revue germanique internationale* [En ligne], 12 | 1999, mis en ligne le 05 septembre 2011, consulté le 15 octobre 2012. URL : <http://rgi.revues.org/737>

Di grande interesse a proposito del profondo legame che lega Goethe alla filosofia di Spinoza abbiamo trovato E.Guidorizzi, *L'orizzonte. Da Spinoza a Goethe. La poesia dell'infinito*, ESI, Napoli, 1991.

intesserlo nel suo stesso pensiero. È dunque attraverso Goethe che Spinoza filtra nel pensiero di Nietzsche a proposito di temi da Nietzsche peraltro non riconosciuti nella famosa lettera su Spinoza “precursore”, come una modalità non organicista di considerare il corpo, come l’idea della forza alla base di ogni forma vivente...

Certo la questione della formazione è più esplicita in Nietzsche mentre lo è meno in Spinoza, ma questo è anche l’esito di uno spirito del tempo ovviamente ben differente tra i due. Nietzsche riceveva dai grandi tedeschi che l’avevano preceduto, a partire da Goethe e da Schiller, l’idea che cultura significasse eminentemente svolgere un progetto antropagogico.

Resta comunque che Spinoza pensa l’intera filosofia allo scopo di migliorare l’uomo dunque coincide essa stessa con un’impresa di *Bildung*.

Capitolo 3: Forma e trasformazione

3.1. Un tema trascurato: la *Bildung* in Spinoza

Può stupire chiunque si confronti con gli studi su Spinoza, sempre più numerosi negli ultimi decenni, la scarsissima attenzione dedicata da tale letteratura al tema della formazione.⁹¹

⁹¹ Sono davvero sparuti i lavori che si occupano della formazione in Spinoza. Rarissimi quelli che lo fanno partendo da un'interrogazione filosofica. Adolfo Ravà nel 1933 ha avuto il merito di indicare nella pedagogia un elemento di grande rilevanza del pensiero di Spinoza. L'articolo di Rava si risolve però nella disamina del paragrafo 49 del cap.VIII del *TP* ("Le accademie fondate a spese dello Stato non sono istituite per coltivare gli ingegni, bensì per reprimerli. Ma in uno Stato libero le scienze e le arti saranno coltivate in modo ottimo se si darà il permesso, a chi ne faccia domanda, di insegnare pubblicamente a sue spese e con pericolo del suo nome.") e dei capitoli IX ("in nessuna cosa ciascuno può mostrare maggiormente quanto valga in abilità e ingegno che nell'educare gli uomini a vivere sotto il sicuro comando della ragione.") e XX (il matrimonio "si accorda con la ragione se l'impulso a congiungere i corpi non è generato dalla sola bellezza, ma anche dall'amore di procreare figli e di educarli saggiamente [...] dell'*Appendice* al libro IV dell'*Etica*. (A.Ravà, "La pedagogia in Spinoza", in *Settimana spinozana*, Hague Comitit: M.Nijhoff, 1933, pp.195-207 (Volume commemorativo dei 300 anni dalla nascita di Spinoza). Nel 1957 Giuliana Limiti legge in tutte le opere di Spinoza un forte afflato educativo insistendo sulla necessità in un'ottica spinoziana di uno sviluppo armonico del corpo, dell'intelletto, della volontà e della memoria. L'autrice passa poi a esaminare le istituzioni preposte all'educazione (famiglia, Stato...) considerando il ruolo che giocano entro una prospettiva spinoziana. Ciò che è più interessante nell'intera ricerca è l'idea che l'afflato pedagogico in Spinoza è argomento atto a indebolire la lettura deterministica della sua filosofia in quanto l'idea di formazione richiama inevitabilmente quella di uno spazio di libertà del divenire dei modi. (G.Limiti, *Le vedute pedagogiche nella filosofia di Benedetto Spinoza*, Università degli Studi, Roma, 1957). Sulla ricerca della felicità come motore dell'educazione nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* è incentrato il seguente lavoro: D.Reale, M.Adonella, *L'eudemonismo etico-gnoseologico e sociale della pedagogia del "De Intellectus Emendatione" di Spinoza* in "Rassegna di pedagogia", 47, n°1, genn.-marzo 1989, pp.51-65.

D'impianto schiettamente filosofico è la ricerca di François Zourabichvili che dedica due monografie al tema della forma (*La fisica del pensiero*, op.cit.) e della formazione (*Le conservatisme paradoxale de spinoza. Enfance et royauté*, op.cit.) nella filosofia di Spinoza. Il primo lavoro è in buona parte incentrato sulla natura della forma in Spinoza e sulla presenza, nella sua filosofia spesso accusata di staticità – come nella lettura di Hegel – del concetto di trasformazione. Il secondo testo, di cui parleremo in questo capitolo, fa agire il concetto di trasformazione, presente nell'*Etica* nel contesto della formazione e lo legge come "oblio" di una forma anteriore trovando corrispondenze, nel testo spinoziano, tra l'uscita dall'infanzia dell'individuo e l'uscita dalla servitù dell'immaginario monarchico da parte del popolo: Entrambe le ricerche saranno utili al nostro lavoro.

Gli ultimi lavori sul tema provengono dalla ricerca sudamericana. F.B.de Oliveira in *Espinosa e a libertade de ensinar*, in "Pro-Posições", vol.21,n°1, genn.-apr.2010 (<http://dx.doi.org/10.1590/s0103-730720100000100013>) si limita a ritornare sul paragrafo 49 del cap.VIII del *Trattato politico* leggendo in Spinoza il difensore della libertà d'insegnamento contro alcuna egida dello Stato.

Più filosofico il testo seguente: J.Merçon, *Aprendizado Ético-afetivo.Uma Leitura Spinozana da Educação*, Alínea, Campinas SP, 2009, in cui l'autrice legge l'educazione come uno degli "sforzi

Eppure l'afflato paidetico è un tratto che accompagna l'intera riflessione di Spinoza il quale pone la propria filosofia al servizio di un progetto di perfezionamento dell'uomo, dunque di *Bildung*. Tale progetto compare a partire dal *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* dove la questione del metodo è posta da Spinoza non al fine squisitamente gnoseologico di meglio operare nella conoscenza delle cose, bensì si giustifica a partire da un progetto di cambiamento di *institutum vitae*.⁹²

Se poi passiamo al *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, anche in questo testo Spinoza esprime un'istanza di perfezionamento che, praticata dall'uomo, può solo condurre a maggiore felicità. Qui la formazione diviene ciò che è meglio per la collettività e per il singolo, intendendo "educare" nel senso di perfezionare l'uomo, con il significato di "trasformarlo in meglio" perché tale "trasformazione in meglio" è quell'agire nei confronti di ogni ente di natura che - eliminando in noi ragioni di odio verso di esso, perché ne elimina ciò che ci appare come difetto - ci avvantaggia.

Da quanto si è detto possiamo intendere facilmente che, usando bene la nostra ragione, non possiamo provare odio o avversione verso alcuna cosa perché, così agendo, ci priviamo della perfezione che è in ogni cosa. E così pure vediamo, mediante la ragione, che non possiamo mai provare odio contro nessuno, poiché tutto ciò che è nella natura, se vogliamo da essa qualcosa, dobbiamo sempre trasformarlo in meglio, o per noi o per la cosa stessa.

E poiché un uomo perfetto è la cosa migliore che noi -avendola presente o sotto i nostri occhi - conosciamo, la cosa di gran lunga migliore per noi e per ciascun uomo singolo è cercare sempre di educare gli uomini a quello stato perfetto. Infatti solo allora possiamo trarre il maggior frutto da loro ed essi da noi. (KV, VI, [6]-[7])⁹³

L'unico testo di Spinoza pubblicato in vita, *Principi della filosofia di Cartesio*, è l'esito della sua stessa attività d'insegnamento, che in modo del tutto privato Spinoza praticò nella cerchia dei suoi interlocutori⁹⁴: nasce dall'esposizione che Spinoza fece della

conativi" ai quali è tenuta la collettività, la *multitudo*, per perseverare nella sua esistenza. Gli strumenti concettuali spinoziani vengono qui utilizzati in un lavoro di decostruzione di quelli che vengono definiti "i miti educativi": quelli della mancanza, del metodo, della finalità.

⁹² G., II, 5: "Volvebat igitur animo, an fortè esset possibile ad novum institutum, aut saltem ad ipsius certitudine pervenire[...]"

⁹³ G, I, 67.

⁹⁴ Proprio nella sua *Introduzione ai Principi della filosofia di Cartesio*, Filippo Mignini fa notare: "Non si dimentichi, infatti, che Spinoza ha già composto la KV su richiesta degli amici e ha già consegnato a

filosofia di Cartesio ad uno studente dell'Università di Leida, poi data alle stampe per la richiesta degli amici con cui Spinoza intratteneva un costante rapporto di scambio filosofico. Le intenzioni paidetiche della pubblicazione sono rese manifeste nella lettera a Meijer, che lo aiutò nella stesura latina del lavoro e nella pubblicazione:

Vorrei che tutti potessero persuadersi facilmente che queste cose sono divulgate a beneficio di tutti; che tu, nel pubblicare questo libretto, sei preso dal solo desiderio di propagare la verità; che hai posto la massima cura affinché questo opuscolo riesca gradito a tutti e che inviti gli uomini con benevolenza e benignità allo studio della vera filosofia promuovendo l'utile di tutti. (*Ep.*34,1330)⁹⁵

Emerge in queste righe il tema importante in Spinoza dell'”utilità “ della filosofia, dove con tale termine, data la chiara esposizione offerta nel *Trattato dell'emendazione dell'intelletto* della “inutilità” dei beni finiti – piacere, ricchezza e fama – ai fini della felicità umana, s'intende la capacità della filosofia di condurre l'uomo verso un *institutum vitae* all'insegna del perfezionamento di sé e degli altri.

L'idea della pratica filosofica al servizio del “perfezionamento” dell'uomo sottende poi all'intera *Etica* entro cui le parti concernenti la natura di Dio, la natura della mente, quella degli affetti e del loro dominio sull'uomo si pongono al servizio di un progetto di conseguimento della libertà o beatitudine della mente.

Così anche le due opere politiche, quella pubblicata sotto altro nome in vita, il *Trattato teologico-politico*, e quello rimasto incompiuto per il sopraggiungere di una morte precoce, il *Trattato politico*, hanno di mira un progetto paidetico: il primo, volendo liberare gli uomini da quella condizione di paralisi della ragione che è la superstizione, in loro assai frequente quando sono dominati da passioni incontrollate, come la speranza o la paura, che li porta ad essere facile preda di governi senza rispetto alcuno per la libertà ; il secondo dedicandosi ad illustrare come si possa, nelle diverse classiche

questi almeno la Prima parte dell'*Etica*, che essi hanno letto, discusso e sulla quale hanno inviato domande e obiezioni, testimoniate dalla corrispondenza tra Spinoza e De Vries. La pratica della filosofia come confronto dialettico è quindi già da anni esercitata nell'impresa che Spinoza e i suoi amici stanno realizzando.” (*Introduzione a PPC*, p.210.)

⁹⁵ G, IV, 72: “et hominesque ad verae philosophiae studium benevole, atque, benigne invitare, omniumque utilitati studere”.

tipologie di Stato, coniugare la virtù pubblica della sicurezza e la virtù privata della fermezza d'animo.

Questo afflato paidetico che anima il percorso spinoziano non riveste il semplice ruolo di una peculiarità da aggiungere a quelle ormai riconosciute ampiamente e tradizionalmente dalla critica, bensì – una volta ammesso - ha importanti ripercussioni sulla lettura complessiva di Spinoza. Infatti è argomento cogente contro l'assoluto predominio di un elemento da sempre attribuito alla filosofia di Spinoza, il cosiddetto determinismo; in secondo luogo serve a chiarire la concezione spinoziana della natura della prassi filosofica, ossia di come si va a costruire la filosofia.

Nel primo caso la presenza in Spinoza di un progetto di *Bildung* non può che porsi in contrasto con l'immagine dello Spinoza determinista in cui si può in effetti incorrere a partire dalla prima parte dell'*Etica*, dove si legge:

In natura non si dà nulla di contingente, ma tutto è determinato dalla necessità della natura divina a esistere e a operare in un certo modo. (*E*, I, XXIX)⁹⁶

Applicata all'uomo questa dottrina porta Spinoza alla famosa immagine che egli affida ad una lettera all'amico Oldenburg:

Gli uomini sono in potere di Dio come la creta nelle mani del vasaio – significa questo: nessuno può rimproverare Dio perché gli ha dato una natura debole o un animo impotente. Come il cerchio, infatti, esprimerebbe assurde querele perché Dio non gli ha assegnato le proprietà della sfera, e il bambino che soffre di una malattia renale perché non gli ha dato un corpo sano [...]. (*Ep*.27, p.1309)⁹⁷

Si comprende perché egli può asserire che “la perfezione delle cose deve essere giudicata solo in relazione alla loro natura e potenza[...]” (*E*,I, app.)⁹⁸, per cui i giudizi di perfezione o imperfezione intorno alle cose sono da riportare esclusivamente alla natura umana, a ciò che la diletta e a ciò che di contro la ripugna.

⁹⁶ G, II, 70: “ In rerum naturâ nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinæ naturæ determinata sunt ad certo modo existendum, et operandum.”

⁹⁷ G, IV, 326.

⁹⁸ G,II, 83: “ Nam rerum perfectio ex solâ earum naturâ”, & potentiâ est æstimanda.”

Eppure, come abbiamo visto, Spinoza non rinuncia a pensare una “perfettibilità” della natura umana che si evince dal sollecito costante, che abbiamo sopra richiamato, ad una “trasformazione in meglio”, ad un “perfezionamento”, ad una “promozione dell’utile di tutti” che mostra chiaramente come la natura che Dio assegna ad ognuno di noi è sì determinata ma permette, nei limiti di ciò che tale natura comporta, un cammino di potenziamento delle capacità assegnateci. È quella che possiamo definire la nostra “perfettibile perfezione” che lascia alla *Bildung* un margine di azione, di libertà, pur nell’assunzione della natura determinata di ciascun individuo, di ogni singolo modo.

In secondo luogo l’istanza di costante comunicazione e confronto delle acquisizioni del proprio sapere così ben testimoniata dalle lettere di Spinoza sfata l’idea di una filosofia come prassi estremamente solitaria se non relegata al segreto che una certa tradizione ha attribuito al filosofo olandese.⁹⁹ De Vries in una lettera a Spinoza offre un’idea di come il circolo degli amici di Spinoza lavorasse dialogicamente e in quale rapporto dialettico con i suoi attenti e appassionati interlocutori venissero a costituirsi le opere del filosofo:

Per quanto concerne il circolo, il lavoro è organizzato in questo modo: uno (ma a turno) legge, dà una spiegazione secondo la sua comprensione e dimostra tutto secondo la serie e l’ordine delle tue proposizioni. Quando accade che l’uno non possa soddisfare l’altro, abbiamo ritenuto importante annotare la questione e scriverti, affinché, se è possibile, ci sia resa più chiara, e sotto la tua guida, possiamo difendere la verità [...]. (*Ep.*29, p.1314)¹⁰⁰

Questo esempio di libera *schola* spinoziana risulta molto significativo a proposito del clima di discussione aperta, di scambio circolare e antigerarchico, dove ognuno si cimenta in un ragionamento in proprio sulle questioni poste dalle pagine che Spinoza inviava loro per poi rimandare al filosofo dubbi, nodi non sciolti e perplessità.

Dunque la stessa *praxis* né solipsistica né autoreferenziale che Spinoza adottò nella sua produzione filosofica riflette in sé un’immagine del percorso del pensiero come *Bildung*

⁹⁹ Anche Nietzsche nella famosa lettera del 30 luglio 1881 ad Overbeck parla di Spinoza come del pensatore “il più abnorme e solitario che sia esistito”, seguendo lo stereotipo di uno Spinoza avulso, dopo la maledizione inflittagli dalla comunità ebraica, dalle relazioni sociali. (*Ep.*1880-1884, vol.IV, p.106)

¹⁰⁰ G, IV,39.

transindividuale che andremo a riconoscere anche nei contenuti propriamente paidetici del suo lavoro.

3.2. Cosa diviene la forma in Spinoza?

Abbiamo considerato nel primo capitolo come in Nietzsche il lavoro sulla forma, attraverso la mediazione del concetto goethiano di *Bild*, conduca ad una concezione antiorganica, plurale e mobile della forma, o meglio delle forme che si riflette nella sua concezione agonale di *Bildung*.

Dove si prospetta un progetto di formazione (e la nostra tesi è che tale progetto in Spinoza sia sempre presente) interviene inevitabilmente una concezione della forma dell'uomo, da intendere in un duplice senso: sia come insieme dei differenti tratti comuni a tutti gli uomini (non per forza ciò deve esprimersi in una definizione, come per lo più è accaduto nella nostra tradizione di pensiero, non è questo infatti il caso di Spinoza) sia come quel modello a cui l'uomo dovrebbe pervenire o cercare di pervenire al fine della propria realizzazione, ossia per l'appunto del pieno soddisfacimento delle istanze richieste dalla sua propria natura che nella forma dovrebbe avere esplicita la propria specificità. Questo pensiero della forma - ovviamente non privo di presupposti, di ordine differente: storici, culturali, ideologici, esistenziali, temperamentali... - può essere sotteso, non esplicito, ma è sempre e comunque evocato laddove è in gioco una pratica di *Bildung*.

Dice bene a proposito Heidegger, in un testo ove si confronta con la *paideia* di Platone:

Bildung vuol dire due cose: in primo luogo è un formare (*bilden*) nel senso di una forma caratteristica (*Prägung*) in sviluppo. Nello stesso tempo, però, questo *Bilden* "forma" (imprime una forma) la cosa in quanto insieme la conforma a qualcosa che ha già di mira, e che perciò si chiama modello (*Vor-bild*). La "formazione" (*Bildung*) è insieme costituirsi di una forma caratteristica e conformazione a un modello.¹⁰¹

Vero è che il concetto di forma ha dietro di sé una storia complessa che in età moderna ha incontrato una radicale revisione. Come ha giustamente sottolineato Pierre-François

¹⁰¹ M.Heidegger, *Platons Lehre*, Verlag A.Francke A.G., Bern, 1947; tr.it. di A.Bixio e G.Vattimo, SEI, Torino, 1978, p.47.

Moreau già i predecessori, nonché ispiratori, di Spinoza - Bacon e Descartes – avevano rifiutato come non rigoroso né scientifico il concetto aristotelico e scolastico di “forma sostanziale”. Anche Spinoza concorda in tale rifiuto e quando il suo corrispondente Hugo Boxel, che lo interpella a proposito dei fantasmi, si appella all’ autorità di Platone e di Aristotele, Spinoza risponde:

Non multum apud me uthoritas Platonis, Aristotelis, ac Socratis valet . [...] non enim mirandum est eos, qui Qualitates occultas, Species intentionales, Formas substantiales, ac mille alias nugas commenti sunt, Spectra,& Lemures excogitasse & vetulis credidisse [...].¹⁰²

Moreau ci ricorda che anche nella lettera ad Oldenburg di undici anni prima Spinoza parla di “ doctrina puerilem et nugatoriam de Formis Substantialibus”¹⁰³ mostrando dunque una coerente avversione per il ricorso in filosofia a tali concetti a suo avviso fumosi e oscuri.

Dunque non è certo nel senso della “forma sostanziale” che dobbiamo intendere l’impiego spinoziano del termine “forma” che pure è utilizzato sia nel *Trattato teologico politico* sia nel *Trattato politico*, dove per *forma imperii* (o *facies* o *fabrica*) Spinoza intende la struttura dello stato, sia nell’*Etica* dove le occorrenze del termine *forma* non sono certo numerosissime, ma nemmeno rare.¹⁰⁴

L’esito dello studio di Pierre-François Moreau a proposito dell’uso del termine “forma” in Spinoza è il seguente:

In conclusione, si evidenzia che Spinoza impiega il termine “forma” in diversi modi: per rifiutare le “forme sostanziali”, come termine tecnico che denota ciò che è essenziale e, soprattutto, come elemento di una visione generale del mondo in cui gli enti sono ordinati

¹⁰² G, IV,261.

¹⁰³ G, IV,64.

¹⁰⁴ In M.Gueret, A.Robinet, P.Tombeur, *Spinoza. Ethica. Concordances, Index, Listes de fréquences, Table comparatives*, CETEDOC-Université Catholique de Louvain, Louvain-la- Neuve, 1977, p.144, sono riportate 28 occorrenze del termine “forma” nell’ *Etica*. In E.Giancotti, Boscherini, *Lexicon Spinozanum*, La Haye, Martinus Nijoff, 1970, il termine “forma” compare nella varia gamma delle sue utilizzazioni: ad esempio “forma veri” nel *TEI*; “forma erroris” , “cogitationis forma” in *PPC*; nell’*E* compare anche riferita all’uomo - come poi vedremo- : “forma hominis”, “individui forma”, e riferita al corpo umano “forma corporis humani”, mentre nei testi politici compare per lo più come “imperii forma”. (In E.Giancotti, Boscherini, *Lexicon Spinozanum*, op.cit., 1970, pp. 433-434)

secondo leggi fisse ed eterne attraverso le quali vengono regolate le loro trasformazioni e attraverso le quali conoscere tali enti è in primo luogo conoscere come questi sono prodotti.¹⁰⁵

Esiste quindi in Spinoza una questione della “forma”, che si cela anche dietro termini quali *fabrica* o *facies*, come ciò che è essenziale all’ente perché l’ente esprima compiutamente ciò che è, entro le leggi della natura che ne determinano la potenza.

Occorre tenere presente che la scaturigine di ogni ente, pensiero o corpo che sia, dalla Sostanza divina garantisce la presenza di un ordine che rende assai distante la cosmologia di Spinoza da quella di Nietzsche, nella quale questo ordine è impensabile; tale distanza inevitabilmente si riflette sulla diversa concezione di “forma”, in Nietzsche frutto esclusivo dell’umana natura che è artificio, in Spinoza configurazione che ha una rispondenza nella regolarità legiforme della natura.

Noi qui interrogheremo a proposito della forma dell’uomo le tre opere nelle quali il filosofo va a costruire la propria antropologia: il *Trattato sull’emendazione dell’intelletto*, il *Breve trattato su Dio, sull’uomo e la sua felicità* e, infine, l’*Etica*.

La forma dell’uomo nel “Trattato sull’emendazione dell’intelletto”

L’attività di pensatore di Spinoza inizia con un testo, mai pubblicato in vita, scritto probabilmente a partire dagli anni 1656-1657, il cui titolo è già per il tema che ci proponiamo particolarmente significativo: *Trattato sull’emendazione dell’intelletto*, considerato una sorta di trattato sul metodo.

Il termine *emendatio*, anche se il titolo non fosse – come pare - di mano spinoziana, ben esprime lo spirito che permea questo primo breve e incompiuto testo di Spinoza. Spiega Filippo Mignini, curatore della traduzione del testo che qui seguiamo: “ Il termine *emendatio* è composto dal prefisso *e* e dal termine *mendacium* (*mendum*) con il significato di ‘azione con cui si trae fuori dall’errore e dall’inganno’.”¹⁰⁶

¹⁰⁵ P-F.Moreau, *The Metaphysics of Substance and the Metaphysics of Forms*, in Y.Yovel (a cura di), *Spinoza on Knowledge and the Human Mind (“Ethica” II)*, Papers Presented at The Second Jerusalem Conference, E.J.Brill, Leiden-New York – Köln, 1994, pp.27-35, p.35, trad. mia.

¹⁰⁶ F.Mignini, *Note a Il trattato sull’emendazione dell’intelletto* in B.Spinoza, *Opere*, a cura di F.Mignini e O. Proietti, Mondadori, Milano, 2007, p.1525.

Dunque questo lavoro che apre la ricerca di Spinoza si pone come proposito quello di purificare la mente ¹⁰⁷, correggerla, rimediare ai suoi errori e alle sue patologie. Si tratta di una *praxis* fondamentale in ogni percorso di *Bildung*.

Nel testo si ricorre più volte alla metafora medica: Spinoza racconta se stesso come un malato cui occorre cercare in fretta un farmaco che sconfigga il male che lo affligge. È la narrazione di un'esperienza che potremmo definire più che esistenziale, più che psicologica, autoantropagogica, di educazione di sé; mancano i caratteri propri della conversione, di un'illuminazione che provenga dall'esterno ¹⁰⁸, bensì ci parla di meditazione - assidua come la definisce lo stesso autore - che scaturisce dal turbamento dell'animo e dalla ricerca della gioia, proposta qui come fine della ricerca filosofica.

Sfuggire le paure e giungere alla gioia richiede un cambiamento di *institutum vitae*, che comporti un perfezionamento, anch'esso termine ricorrente nel testo, atto a confermare l'afflato paidetico che lo permea, ma la ricerca di perfezionamento presuppone una conoscenza della natura dell'ente che si vuol perfezionare (senza tale conoscenza come poter parlare di migliorarne la natura?) e con essa anche la visione di un modello, ossia di una forma ideale che tale natura può acquisire e a cui tendere nel processo di perfezionamento. Stiamo dunque parlando dell'inevitabile evocazione nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* di una forma dell'umano e di un modello dell'umano, due concetti che Spinoza ci impone di considerare e che non mancheranno di mostrare già in questo testo i segni della originalità con cui il pensatore li fa propri.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Mignini nella sua *Introduzione al TEI* riconosce una “insanabile ambiguità” tra la concezione dell'intelletto come modalità di conoscenza (terzo genere nel *KV* e nell'*E*, dopo l'immaginazione e la ragione, quarto genere di “percezione”, nel linguaggio del *TEI*, secondo l'essenza stessa dell'ente o mediante conoscenza della sua causa più prossima) e la concezione dell'intelletto coincidente con la mente *tout court* come sta a indicare nel titolo e in molte altre occorrenze del testo. (F.Mignini, *Introduzione al TEI*, p.15)

¹⁰⁸ Lo osserva P-F. Moreau in “L'amour dans le *Traité de la réforme de l'entendement*” in C.Jaquet, P.Sévérac, A.Suhamy, *Spinoza, philosophe de l'amour*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, Saint Étienne, 2005, pp.13-22, p.19

¹⁰⁹ Per quanto concerne la discussione filosofica nell'area francese sulla questione di un eventuale forma dell'umano in Spinoza cfr. A.Suhamy, *Comment définir l'homme? La communauté du souverain bien dans l'Éthique*, IV, 36 et scolie in C.Jaquet, Pascal Sévérac, Ariel Suhamy, *Fortitudo et servitudo. Lectures de L'Éthique IV de Spinoza*, Editions Kimé, Paris, 2003, dove l'autore considera le principali interpretazioni che la questione ha suscitato.

In primo luogo l'autore conviene sul fatto che i maggiori commentatori concordano che non vi è definizione dell'uomo in Spinoza.

Se si considera Martial Guerolt, egli individua quattro “forme” molto generali dell'umano: l'essenza dell'uomo è costituita da certe modificazioni degli attributi di dio; l'uomo è corpo e mente; e poi l'uomo è

Occorre riconoscere che il disegno della forma dell'umano che si delinea nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* è contrassegnato da alcuni tratti, non vi è traccia di un vero e proprio gesto definitorio. Gesto, peraltro, che in Spinoza non troveremo mai nella modalità- per genere e specie, per riconduzione ad un universale - a cui la tradizione ci ha abituati. Sono tratti forse non ancora ben decisi come saranno invece nell'*Etica*, dove l'introduzione di nuovi concetti, quali quelli di *conatus* e di *virtus* verrà posta al servizio della comprensione della forma dell'uomo, ma sono comunque degni della nostra attenzione.

In un certo senso quello che qui emerge è uno Spinoza sulla via della ricerca, che presenta al lettore uno stato ancora abbozzato della forma dell'umano che non andrà superato o perduto nel lavoro successivo, ma piuttosto integrato con nuovi elementi.

In primo luogo l'uomo viene presentato come colui che è impegnato costantemente nella ricerca di beni, con conseguente attaccamento "amoroso" ad essi; dunque è una creatura attraversata perennemente dal desiderio, che sia quello che caratterizza il *commune vitae institutum*, esprimendosi nell'amore per il piacere, per le ricchezze o per l'onore, oppure quello del *novum vitae institutum* a cui aspira Spinoza, che è desiderio di "gioia continua e suprema", offerto solo dall'amore per ciò che non deperisce né muta. Vale la pena di riflettere sul fatto che la differenza tra i due regimi di vita - e dunque anche tra le due tipologie di uomo che li praticano- stia proprio nella scelta dell'oggetto del desiderio amoroso. Gli esempi di esistenze rovinate dalla ricerca dei beni effimeri lo esplicano chiaramente: "tutta la felicità o infelicità risiede soltanto nella qualità dell'oggetto al quale l'amore ci lega" (*TIE*,§9).¹¹⁰ Dunque, si comincia a disegnare una natura dell'uomo, una forma dell'umano, che ha come caratteristica principale la relazione e la cui "essenza" si presenta fortemente accentata sull'altro, nel senso che è l'oggetto d'amore ad essere capace di determinare la forma dell'individuo

conatus e infine l'uomo è la virtù. (M.Guerolt, *Spinoza II*, Aubier-Montaigne, 1974, pp.373-374 3e pp.459-460) Charles Ramond aggiunge a queste anche l'uomo come animale sociale (C. Ramond, *Quantité et qualité dans la philosophie de Spinoza*, PUF, Paris, 1995, p.249).

È opinione di Alexander Matheron che la definizione dell'uomo in Spinoza sia molto ampia tanto che in realtà essa concerne anche gli animali. (A. Matheron, *L'anthropologie spinoziste?*, "Revue de Synthèse", n°89-91 (janvier-septembre 1978),p.179; poi in *Anthropolie et politique au XVIIe siècle (études sur Spinoza)*, Vrin, collection "Vrin-Reprise", 1986, p.21).

Ritorniamo sull'articolo di Ariel Suhamy che giunge a conclusioni diverse rispetto a quelle dei commentatori citati, conclusioni che saranno utili al nostro cammino.

¹¹⁰ G,II, 7: "Videbantur porrò ex eo hæc orta esse mala, quòd tota felicitas, aut infelicitas in hoc solo sita est; videlicet, in qualitate objecti, cui adhæremus amore."

in un senso pragmatico – si potrebbe dire- del termine. Infatti la scelta dell’oggetto d’amore determina una serie di effetti (di passioni, di azioni, di scelte e pratiche esistenziali) in grado di decidere l’esito della vita dell’uomo- esito doloroso dove la relazione lega a ciò che può perire e scomparire recando dunque dolore - o gioioso laddove la relazione d’amore si rivolge “verso una cosa eterna e infinita”.

Un altro elemento che si evince dal *Trattato sull’emendazione dell’intelletto* è la “possibilità del mutamento”, sottesa laddove Spinoza parla di un progetto di perfezionamento: l’uomo cambia, muta, può passare da un regime di vita ad un altro completamente differente. Ciò rallegra Spinoza che trova “grande consolazione” nel comprendere che i mali umani possono “cedere a dei rimedi”.

Si annuncia già il tema di quella che abbiamo chiamato “perfezione perfettibile”, tema che solo nell’*Etica* si renderà del tutto comprensibile, riferito all’impossibilità – per Spinoza - di parlare di un ente come perfetto o imperfetto in quanto ogni ente proviene dall’ordine eterno di Dio e in tal senso esso è proprio come deve essere, dunque non manca di nulla. Ma poiché – e qui si presenta un altro elemento che avrà una storia importante nell’antropologia di Spinoza - l’*humana imbecillitas*, sintagma che Spinoza assume da Seneca, ossia la debolezza connaturata alla nostra mente – che impedisce all’uomo di concepire l’ordine di tutte le cose, nello stesso tempo si accompagna alla “forza” (non c’è l’una senza l’altra) di poter concepire una maggiore perfezione di sé (dunque inevitabilmente un modello), ad ogni uomo si apre la via per un miglioramento di sé, un avvicinamento al modello della perfezione. Questa perfezione, dice Spinoza, “consiste nel pervenire, se è possibile insieme ad altri individui, al godimento di tale natura” (*TIE*,§13), ossia “consiste nella conoscenza dell’unione che la mente ha con l’intera natura” (*TIE*,§13).¹¹¹

Prima di riflettere sulla questione del modello dell’umano avanzato da Spinoza, consideriamo un elemento molto importante che Spinoza ci consegna proprio in queste frasi citate a proposito della forma dell’uomo. La via per la perfezione per Spinoza non può essere solipsistica; tanto che egli aggiunge:

¹¹¹ G, II, 8: “Summum autem bonum est eò pervenire, ut ille cum aliis individuis, si fieri potest, tali naturâ fruatur. Quænam autem illa sit natura, ostedemus suo loco, nimirum esse cognitionem unionis, quam mens cum totâ Naturâ habet.”

Questo è dunque il fine al quale tendo: acquisire tale natura e sforzarmi affinché molti l'acquisiscano con me. Ciò significa che è costitutivo della mia felicità anche adoperarmi a che molti intendano la stessa cosa che intendo io, affinché il loro intelletto e la loro cupidità convengano pienamente con il mio intelletto e la mia cupidità. (*TIE*,§14)¹¹²

Quest'asserto merita la nostra attenzione: Spinoza dichiara quanto sia importante per il proprio cammino di perfezionamento compiere uno sforzo paidetico, rilevando che la scaturigine di tale sforzo è nella natura stessa della propria felicità: si vuole condividere la propria conoscenza con gli altri perché la felicità di ognuno è garantita solo laddove il maggior numero possibile di individui convenga nella conoscenza dell'ordine della natura e nel desiderio di rivolgersi a un bene eterno e infinito. La ragione è semplice: l'odio per colui che ci sottrae l'oggetto d'amore finito, l'invidia per le ricchezze dell'altro, l'istanza di vendetta, insomma tutta quella serie di passioni che minano profondamente la nostra felicità verrebbero meno se tutti gli uomini convenissero nell'amore per il bene eterno e infinito. Occorre sottolineare ciò che le parole di Spinoza ci suggeriscono: l'origine della pratica stessa della *Bildung* è di natura eudaimonica in quanto la formazione degli altri e la convergenza di molti – attraverso tale formazione – verso una forma comune dell'umano perfezionata perché potenziata da una conversione del desiderio, sono pratiche fondamentali per il nostro stesso perfezionamento che significa allontanamento dal dolore e accrescimento della felicità.

Spinoza elenca poi i saperi fondamentali per tale percorso: la politica, la filosofia morale, la pedagogia - “dottrina relativa all'educazione dei fanciulli” (*TIE*,§15), la medicina e la meccanica o studio della tecnica.

Tutte queste scienze valgono solo laddove possano aiutarci nel percorso di *Bildung*, “ossia al conseguimento della suprema perfezione umana” (*TIE*,§16), il resto può essere tranquillamente gettato.¹¹³

¹¹² G,II.8 : “ Hic est itaque finis, ad quem tendo. Talem scilicet naturam acquirere,&, ut multi mecum eam acquirant, conari, hoc est, de meâ

¹¹³ G, Come nota G.Semerari in “Prefazione” a I.Filippi, *Materia e scienza in B.Spinoza*, Flaccovio, Palermo, 1985, le scienze sono funzionali in Spinoza alla felicità o libertà: “ Spinoza era così chiaro a se stesso su questo punto che non esitava ad affermare che del sapere doveva essere rigettato tutto ciò che non contribuiva a tale scopo e annunciava, in apertura del secondo libro dell'*Etica*, che delle infinite cose derivanti dall'essenza infinita di Dio egli avrebbe spiegato soltanto quelle che servivano a far conoscere la mente umana e a condurla, quasi per mano, alla felicità.”(G.Semerari,*op.cit.*, p.5)

Emerge nel testo un'altra caratteristica della forma dell'uomo quando Spinoza va a considerare le quattro tipologie principali del conoscere umano. Tali diverse modalità di conoscenza nell'*Etica* si ridurranno a tre (immaginazione, ragione e intelletto)¹¹⁴, ma nel *TEI* sono articolate in quattro differenti percezioni- termine che qui ha il valore più generale di "conoscenza": 1) percezione per sentito dire o per segno; 2) percezione per esperienza vaga, per incontro casuale con un ente; 3) percezione per inferenza, da un effetto alla causa o da un'universale accompagnato da qualche proprietà; 4) infine percezione della cosa mediante la sua sola essenza o la sua causa più prossima.¹¹⁵

Come esempio della terza forma di conoscenza, ossia quella della percezione immediata dell'essenza di una cosa, egli afferma:

Dopo aver chiaramente percepito che sentiamo questo corpo e nessun altro, da ciò, dico, concludiamo chiaramente che l'anima è unita al corpo e che tale unione è causa di quella sensazione. (*TEI*,§21)¹¹⁶

Ma alla stessa conclusione si può giungere, attraverso la conoscenza dell'essenza dell'anima, secondo il quarto tipo di *perceptio*, laddove: " per il fatto di conoscere l'essenza dell'anima, so che essa è unita al corpo." (*TIE*,§22)¹¹⁷

¹¹⁴ Spinoza nella seconda parte dell'*Etica* distingue tre generi di conoscenza: 1) la conoscenza di primo genere detta anche opinione o immaginazione che costruisce nozioni universali (di genere e specie, ma anche i cosiddetti trascendentali, ente, bene, ecc.) da singole cose percepite "per conoscenza vaga" o per segni; 2) la conoscenza di secondo genere, che approda a " nozioni comuni e idee adeguate delle proprietà delle cose", detta anche ragione; 3) e infine il terzo genere di conoscenza, detto anche "scienza intuitiva". Quest'ultimo "procede dall'idea adeguata dell'essenza formale di certi attributi di Dio alla conoscenza adeguata dell'essenza delle cose." (*E*, II, XL, I sc.) , (*G*, II, 122) Si tratta di tre modalità di conoscere gli stessi enti che non devono essere viste come in una sorta di scala ascendente, quasi tre fasi di cui la successiva elimina la precedente. Non ci si libera dall'immaginazione bensì la si accompagna con la ragione comprendendone i limiti e così l'intuizione non toglie di mezzo le prime due ma le integra con uno sguardo più "adeguato" alla realtà delle cose.

¹¹⁵ *G*, II, 10: " I. Est Perceptio, quam ex auditu, aut ex aliquo signo, quod vocantes ad placitum, habemus.

II. Est Perceptio, quam habemus ab experientiâ vagâ, hoc est, ab experientiâ, quae non determinatur ab intellectu; sed tantum ita dicitur, quia casu sic occurrit, & nullum aliud habemus experimentum, quod hoc oppugnat, & ideò tanquam inconcussum apud nos manet.

III. Est Perceptio, ubi essentia rei ex aliâ re concluditur, sed non adæquatè; quod sit, cum vel ab aliquo effectu causam colligimus, vel cum concluditur ab aliquo universalì, quod semper aliqua proprietates concomitatur.

IV. Denique Perceptio est, ubi res percipitur per solam suam essentiam, vel per cognitionem suae proximae causae. "

¹¹⁶ *G*, II, 11 : "Postquam clarè percipimus, nos tale corpus sentire, et nullum aliud, inde, inquam, clarè concludimus animam unitam esse corpori, quae unio est causa talis sensationis; [...]. "

¹¹⁷ *G*, II, 11: " ex eo, quòd novi essentiam animae, scio eam corpori esse unitam. "

Qui a scopo esemplificativo sia della conoscenza deduttiva sia di quella intellettuale – entrambe forme di conoscenza non opinabili - Spinoza avanza l'unione tra anima e corpo ponendo non pochi problemi. Innanzitutto ci troviamo di fronte all'utilizzo del termine *anima* che nel *TIE* si alterna ancora al termine *mens* quasi fossero del tutto equivalenti, anche se le occorrenze - più numerose del termine *mens* - si riferiscono per lo più alla pratica del pensiero, della produzione di idee in quanto i termini più frequentemente associati a *mens* sono *cogitare*, *cognitio*, *idea*, *verum*, tutti vocaboli riferiti alla conoscenza.¹¹⁸

Questa oscillazione tra *anima* e *mens* è tipica del *TIE* e si risolverà solo nell'*Etica* a favore di un uso quasi esclusivo di *mens* nel preciso significato di “idea del corpo”. Nell'“Introduzione” al suo *Lexicon Spinozanum*, Emilia Giancotti Boscherini trova nel passaggio che si evidenzia lungo il percorso di Spinoza da un termine all'altro un elemento di rilevanza teorica per comprendere la ricerca speculativa e terminologica intrapresa dall'autore tra un'opera e l'altra.¹¹⁹

Filippo Mignini, a tale proposito rileva che

Nel trattato sul metodo manca una dottrina del corpo e dei rapporti tra anima e corpo; è assente la definizione della mente come *idea corporis*, presente nel *Breve Trattato* e nell'*Etica*, e la mente stessa viene indifferentemente chiamata anima, in netto contrasto con l'uso dell'*Etica*, che ignora quasi completamente il termine *anima* [...].¹²⁰

¹¹⁸ Cfr. E.Giancotti, Boscherini, *Lexicon Spinozanum*, op.cit., pp 676-677.

¹¹⁹ “La lettura consecutiva dei testi citati (*TEI*, *KV*, *PPC*, *C* e *E*) e il rinvio da *Anima* ad *Animus* e a *Mens* consentono di notare la sporadica assunzione di *Anima* per *Animus*, l'oscillazione tra *Anima* e *Mens*, e infine la quasi totale sostituzione nell'*Ethica* di *Anima* con *Mens*.” (in E.Giancotti, Boscherini, “Introduzione” a *Lexicon Spinozanum*, op.cit., p.XXXV, la parentesi nella citazione è mia)
Sull'uso nel *TIE* del termine *anima* con significato identico a quello di *mens* cfr, anche E.Giancotti Boscherini, *Sul concetto di mens*, in G.Crapulli, E.Giancotti Boscherini, *Ricerche lessicali su opere di Descartes e di Spinoza*, Roma, 1969, p.135.

¹²⁰ F.Mignini, *Ars imaginandi*, ESI, Napoli, 1981, p.98. A proposito della medesima accezione di “anima” e “mente”, qui nel contesto dell'*Etica*, dove il termine “anima” è ben poco usato a favore di “mente”, si esprime anche Martial Guerolt: “Per Spinoza (come per Cartesio) ogni anima è fondamentalmente intelligenza poiché essa è parte del pensiero divino. È per questo che ogni anima, ossia, ‘l'idea di una qualsiasi cosa’, e non solo ‘l'Anima umana, idea di un Corpo umano’ esprime l'idea adeguata dell'essenza eterna e infinita di Dio (*E*,II, XIV e XLVI). Dato che non c'è anima senza intelligenza, l'*anima*, anch'essa la comporta. È dunque indifferente impiegare i termini di *animus*, di *mens* o di *anima* : ‘*Idea seu anima*’ (*E*, III, LVII, sc.); ‘*anima seu mens*’ (*E*, V, pref.)” (M.Guerolt, *Spinoza. L'âme Ethique*,2), op.cit., vol.II, p.10, nota n°11, trad.mia)

Rimane da rilevare nel *TIE*, ai fini della nostra domanda sulla “forma dell’uomo”, che:

1) Spinoza parte dal corpo “sentito” come nessun’altro ente può essere sentito dall’individuo, oggetto dunque di chiara percezione (nel *TIE* percezione è sinonimo di conoscenza) e di tale corpo avvertito fa il fondamento su cui poggiare la deduzione dell’unità dell’anima/mente e del corpo stesso.

2) L’anima, verso la fine del testo, sarà definita originalmente “come agente secondo leggi determinate e *quasi automa spirituale*” (*TIE*, §85, il corsivo è mio).¹²¹ Spinoza si mostra ben conscio di tale originalità affermando che gli antichi – per quanto lui ne sappia – non hanno mai pensato l’anima in tale modo.

Il punto 1) dà modo di attribuire al corpo un ruolo piuttosto inusuale nel contesto della nostra tradizione di pensiero: si tratta di un corpo attivo, che “si fa sentire”, che incide sul pensiero, che vi lascia la propria e decisa traccia. Siamo così lontani dall’identificazione tradizionale dell’anima come forma attiva e del corpo come materia passiva che - a partire dal *Fedone* di Platone – è motivo assai presente nella filosofia precedente a Spinoza.

Il punto 2) rinvia a uno dei temi più controversi dello spinozismo, quello della libertà, perché afferma dell’anima che non è libera e incondizionata nel suo fare, sia esso pensiero, affetto, percezione, bensì essa è condizionata da leggi generali, in questo senso è “quasi automa spirituale” (*quasi aliquod automaton spiritualis*). Ma questa espressione non può portarci a pensare ad un’identificazione spinoziana tra l’anima/mente e la macchina, piuttosto ci conduce a ragionare in direzione del legame del nostro pensiero con un pensiero che lo trascende e che ne detta le leggi: non sono i singoli individui i padroni delle proprie idee e del proprio pensiero in quanto tutti noi

¹²¹ “Nunquam, quod sciam, conceperunt, uti nos hîc, animam secundùm certas ejus leges agentem, et quasi aliquod automa spirituale.” (G, II,32)

Al concetto di “automa spirituale” è intitolato il testo di Sergio Cremaschi, *L’automa spirituale. La teoria della mente e delle passioni in Spinoza*, Vita e pensiero, Milano, 1979. È un concetto che certo riporta alla concezione “macchinica” del mondo e degli enti tipica dell’età moderna. Vi si ispira Deleuze usandolo per parlare del cinema ma egli distingue il proprio uso del concetto da quello della filosofia classica dove si indica che i pensieri sono dedotti da altri che li precedono e così via. Nel cinema è l’immagine autoprodotta che provoca una sorta di corto circuito nello spettatore, costretto dall’immagine a produrre un pensiero, seppur immaginativo, seppur collettivo, seppur di massa come è l’arte cinematografica stessa: “L’automa spirituale non designa, come nella filosofia classica, la possibilità logica o astratta di dedurre formalmente i pensieri gli uni dagli altri, ma il circuito nel quale essi entrano nell’immagine-movimento, la potenza comune di ciò che costringe a pensare e di ciò che pensa sotto choc: noochoc.” (G.Deleuze, *Cinéma II – L’image-temps*, Les Editions de Minuit, Paris, 1985; tr.it. di L.Rampello, *Immagine-tempo*, Ubulibri, Milano, 1989, p.176)

“siamo parte di un qualche essere pensante, alcuni pensieri del quale costituiscono la nostra mente in modo intero, altri solo in parte.” (*TIE*,§73)¹²² Questa partecipazione delle menti a una mente che ci trascende spiega anche come alcuni pensieri siano in noi adeguati (termine che sostituisce in Spinoza l’espressione cartesiana “chiari e distinti”) e altri invece ci conducano ad errore. È già qui evocata la relazione tra ogni singola mente, quale espressione finita dell’attributo divino del pensiero che sarà tema fondamentale nell’*Etica*.

Possiamo ora riassumere nei seguenti punti ciò che il *Trattato sull’emendazione dell’intelletto* ci ha suggerito a proposito della forma dell’uomo:

1. l’uomo è ente condizionato dagli oggetti del suo desiderio, del suo amore, in quanto proprio dalla loro differente natura può trarre infelicità o gioia: “Quòd tota felicitas, aut infelicitas in hoc solo sita est; videlicet, in qualitate objecti, cui adhæremus amore.”¹²³
2. l’uomo, come ogni ente, non è né buono né cattivo in sé, dunque è perfetto, ma è sua peculiarità di essere anche perfettibile, ossia può emendarsi dagli errori, può educarsi: “Homo concipiat naturam aliquam humanam suâ multò firmiorem, & simul nihil obstare videat, quominùs tale naturam acquirat, incitatur ad media quærendum, quæ ipsum ad talem ducant perfectionem[...].”¹²⁴
3. il percorso di perfezionamento per realizzarsi appieno non può essere esclusivamente individuale: da qui la necessità di fare di ogni percorso autoantropagogico anche una *Bildung* interindividuale: “Hic est itaque finis, ad quem tendo, talem scilicet naturam acquirere,& ut multi mecum eam acquirant conari[...].”¹²⁵
4. l’uomo è anima/mente unita al corpo e lo si comprende a partire dai segni che la presenza del corpo, non passivo, imprime sulla mente, diversi per vivezza e natura dai segni di qualsiasi altro ente: “Postquam clarè percipimus, nos tale corpus sentire, et nullum aliud, inde, inquam, clarè concludimus animam unitam esse corpori, quæ unio est causa talis sensationis; [...].” (Cfr. nota n°22)

¹²² G, II, 28: “Quòd pars sumus alicujus entis cogitantis, cujus quædam cogitationes ex toto, quædam ex parte tantùm nostram mentem constituunt.”

¹²³ G, II, 7.

¹²⁴ G, II, 8.

¹²⁵ G, II, 8.

5. La mente di ognuno non è libera in modo assoluto, bensì è regolata da leggi, essendo parte di un pensiero che trascende ogni singolo: “Quòd pars sumus alicujus entis cogitantis, cujus quædam cogitationes ex toto, quædam ex parte tantùm nostram mentem constituunt.” (Cfr. nota n°28)

Come vediamo, non c'è traccia di una vera e propria definizione dell'umano, ma nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* si presentano vari caratteri peculiari dell'umano, alcuni destinati ad essere sviluppati con più radicalità nell'*Etica*.

Quanto al modello dell'umano, ossia alla finalità che il processo di perfezionamento si propone di raggiungere, esso concerne un particolare *ethos* (*novum institutum vite*) che consiste in una sorta di torsione dell'amore, conseguibile seguendo un ordine (parola che ricorre continuamente nel testo) delle idee, capace di dare più forza alla ragione a tutti comune, di fare uscire l'uomo dall'impotenza e dalla fragilità a cui è esposto. Un modello dunque di uomo che conviene con gli altri in un nuovo regime di vita in cui l'intelletto fa della passione dell'amore (rivolta al giusto oggetto) il luogo di una comune letizia.

La forma nel “Breve trattato su Dio, sull'uomo e sulla sua felicità”

Non vi è alcuna occorrenza del termine *forma* nel *Breve trattato*, considerato da gran parte della critica una sorta di compendio anticipatore dei temi dell'*Etica*, però vi si trova detto a chiare lettere come “non” si deve definire l'ente individuale. Infatti qui il filosofo pone al bando la possibilità di ritrovare la natura dell'individuale in una qualche definizione attraverso gli universali sia che vengano pensati platonicamente - come ontologicamente prioritari rispetto agli enti - sia che vengano pensati aristotelicamente come solo enti di ragione. Riferendosi ad aristotelici e platonici Spinoza afferma:

Essi dicono anche che Dio non ha alcuna scienza delle cose particolari e instabili, ma conosce le universali, che, secondo la loro opinione, sono stabili. Ma abbiamo con diritto considerato tale opinione come loro ignoranza, dal momento che tutte le cose particolari soltanto hanno causa e non le universali, poiché queste sono nulla. (*KV*, I, VI, [7])¹²⁶

¹²⁶ G, I, 66.

La motivazione dello “spaccio” degli universali come strumenti definitivi viene espressa da Spinoza con molta chiarezza: solo le cose individuali hanno causa mentre gli universali non sono causati e dunque non possono convenire con gli individuali, né tanto meno esprimerne la natura profonda, l’essenza che Dio attribuisce ad ogni singola cosa, dalla minima alla massima. Dunque, Spinoza può asserire: “Concludiamo, dunque, e diciamo che *Pietro* deve convenire, come è necessario, con l’idea di *Pietro* e non con l’idea di *uomo*.” (KV, I, VI, [9])

Dunque la forma (essenza) a cui sta pensando Spinoza non è da ritrovare nel genere e nella specie, termini “vuoti”, incapaci di definire gli enti reali come Spinoza ripeterà nelle opere successive¹²⁷; L’idea che ogni ente si definisce secondo una forma sua propria comporta che il “perfezionamento” dell’ente, la sua *Bildung*, non potrà consistere in un percorso universale, medesimo per tutti ma avrà bensì caratteri particolari per ognuno dei modi.

Poiché non di tutti gli infiniti modi si può trattare, Spinoza sceglie nel *Breve Trattato* di considerare quel modo particolare che è l’uomo, cui dedica la parte seconda del testo, *Dell’uomo e di ciò che gli è proprio*, e laddove si chiede che cosa sia l’uomo, la sua risposta è che, come tutti i modi, anche l’uomo si presenta come una proporzione particolare di quiete e movimento nell’estensione; qui Spinoza sta ragionando a partire da una priorità della forma corporea, dato che la mente nel *Breve Trattato* è già considerata come l’idea di un particolare corpo e dunque dipende dalla conformazione corporea:

Ogni cosa particolare che viene a esistere diviene tale mediante moto e quiete, e così esistono nell’estensione sostanziale tutti i modi che chiamiamo *corpi*.

La diversità dei medesimi nasce solo da questa differente proporzione di moto e quiete, per la quale *questo è così* e non *così*, *questo è questo* e non è *quello*.

¹²⁷ Ad esempio nei *Cogitata Metaphysica* posti in appendice ai *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae* Spinoza giudica gravissimo l’errore commesso da Aristotele nel pensare che la sua definizione dell’uomo come *animal rationalis* potesse aver colto “adeguatamente” (*adaequate explicare*) l’essenza dell’uomo (CM, I, p.346). Sempre nei *Cogitata* Spinoza asserisce che tutti gli enti di ragione sono solo modi di ricordare, di immaginare le cose, ma non certo capaci di coglierne la natura perché assolutamente eterogenei rispetto agli enti reali, ossia alle cose stesse. (CM, I, p.346), (G, I, 235-236)

Da tale proporzione di moto e quiete viene dunque a esistere anche questo *nostro corpo*, del quale, non meno che di tutte le altre cose, deve esservi nella cosa pensante una conoscenza, un'idea ecc.: e così sorge anche la *nostra mente*. (*KV*, II, pref.)¹²⁸

La peculiarità di ogni singolo corpo - e di ogni singola idea di esso, ossia mente- è da riferirsi alla assoluta singolarità della proporzione di quiete e movimento che lo compone, una proporzione non esprimibile in un determinato rapporto quantitativo e mai fissata una volta per tutte, anzi soggetta a mutamenti continui dato che incontra costantemente corpi diversi che agiscono con le proprie proporzioni di moto e quiete su di esso. Se tali mutamenti escono da una proporzione standard di 1 a 3 allora avvengono vere e proprie trasformazioni. Il termine “trasformazione” in effetti qui non compare, ma Spinoza parla del corpo del bambino ancora non nato, dunque del feto, e del corpo morto come esempi di violenti mutamenti della proporzione tra quiete e movimento che dunque non portano il corpo a sparire nel nulla bensì a cambiare forma, a trasformarsi.

Ma questo nostro corpo era in altra proporzione di moto e di quiete quando era un bambino ancora non nato e, di conseguenza, quando in seguito sarà morto, esisterà anche in un'altra proporzione; nondimeno si darà e si dava un'idea, una conoscenza ecc. del nostro corpo nella cosa pensante, come ora; ma non la stessa, poiché ora è in una diversa proporzione di moto e quiete (*KV*, II, Pref.)¹²⁹

Oltre che questa definizione fisico-dinamica dell'uomo, nel *Breve trattato* ne compare un'altra che va ad integrare la prima e che potremmo definire invece “affettiva”. È questa che ha maggiori risvolti d'ordine paidetico:

Vediamo dunque che l'uomo, poiché è *una parte di tutta la natura*, da cui dipende e da cui è anche governato, non può fare nulla da se stesso per la propria salute e per il proprio bene. (*KV*, XIII, [1])

Quest'asserto segue la prima disamina delle passioni presentata da Spinoza - una sorta di nucleo anticipatorio poi dispiegato appieno nell'*Ethica* – dove già si leggono le passioni come l'esito della inevitabile incidenza che gli altri corpi e le altre menti hanno

¹²⁸ G, I, 52.

¹²⁹ *Ibidem*.

sul corpo e sulla mente dell'individuo. Tale incidenza, se nel corpo si esprime sotto forma di cambiamento nella proporzione di quiete e movimento, nella mente si esprime sotto forma di passione – nel *Breve trattato* le passioni sono affezioni della mente mentre nell'*Etica* Spinoza le vedrà agite tanto nel corpo quanto nella mente data la loro identità - che può avere un duplice effetto: indebolire il singolo, come accade con le passioni che dividono (odio, ira, invidia..) ma anche con le passioni che uniscono come l'amore, quando vengono a fissarsi su oggetti instabili e incerti, oppure rafforzarlo, renderlo più potente come accade quando si ama qualcosa di degno e stabile unendosi alla sua potenza e incrementando così la propria forza.

Questo modo d'intendere la forma, non solo è affettivo ma lo si potrebbe definire anche "energetico":

Quanto più una cosa ha di essenza tanto più possiede di attività e meno di passività. È certo, infatti, che l'*agente* agisce attraverso ciò che ha, e che il *paziente* patisce a causa di ciò che non ha." (*KV*, XXVI, [7])

Il lavoro della ragione nell'erosione fino all'eliminazione delle passioni che disgregano è fondamentale in un cammino di perfezionamento (il quale comincia ad essere inteso come un incremento della forza del modo e un'eliminazione della sua passività). L'azione pavidetica mostra qui la sua duplice rotta: sarà necessariamente sia etero quanto auto diretta mirando alla diminuzione in sé ma anche negli altri - da cui non possiamo che dipendere - di quelle passioni che indeboliscono e minano i modi.

[...] tutto ciò che è nella natura, se vogliamo da essa qualcosa, dobbiamo sempre trasformarlo in meglio, o per noi o per la cosa stessa.

E poiché un uomo perfetto è la cosa migliore che noi –avendola presente o sotto i nostri occhi – conosciamo, la cosa di gran lunga migliore per noi e per ciascun uomo singolo è cercare sempre di educare gli uomini a quello stato perfetto. Infatti solo allora possiamo trarre il maggior frutto da loro e essi da noi. (*KV*, II, VI,

[7])¹³⁰

¹³⁰ G, I, 67.

In questa asserzione si presenta un carattere della pratica paidetica molto importante, su cui sarà obbligo ritornare: la “vocazione” al perfezionamento degli altri è essenziale al nostro perfezionamento, così come da quest’ultimo trarrà vantaggio il prossimo.

La forma nell’ “Etica”

I tratti della forma dell’umano, disegnati da Spinoza nei due testi che abbiamo esaminato – *Trattato sull’emendazione dell’intelletto* e *Breve trattato su Dio, l’uomo e la sua felicità* - andranno a definirsi e, in qualche caso, a modificarsi in ciò che la forma diviene nell’antropologia dell’*Etica*, restando però più nel segno della continuità che della rottura con le riflessioni appena considerate.

Nel *Breve Trattato*, fa notare François Zourabichvili¹³¹, erano presenti quattro sensi del rapporto moto/quiete: 1) un primo senso fisico per cui una certa relazione quantitativa che definisce il corpo comporta un’azione per muoverlo se è in quiete o per immobilizzarlo se è in movimento;¹³² 2) un senso biologico che si gioca entro un doppio limite entro cui l’individuo può “resistere”: quiete eccessiva (per esempio inedia) e moto eccessivo (eccitazione da ingestione di alcool); 3) un secondo senso fisico-biologico-normativo per cui vi è una posizione ideale della quiete e delle oscillazioni che il singolo corpo tollera o no, come se l’individuo fosse identificato sia dall’equilibrio tra moto e quiete sia dallo squilibrio che esso è in grado di tollerare senza decomorsi ; 4) un ultimo senso solo biologico che si esplica in una ciclica alternanza di moto/dispensio energetico e di quiete/recupero economico di forze.¹³³

Osserva François Zourabichvili che nell’*Etica* si mantiene, anche se meno centrale, la concezione della forma come proporzione di quiete e movimento a cui però aggiunge un elemento nuovo: il rapporto quiete/movimento non è più visto in relazione alla totalità

¹³¹ François Zourabichvili ci sarà guida in questo percorso di riflessione sulla forma in Spinoza perché a tale tema sono dedicati i primi tre capitoli del suo *Spinoza. Une physique de la pensée*, op.cit. Questo testo non è che una parte del suo lavoro su Spinoza, in un certo senso quella teorico-introductiva, a cui segue *Enfance et royauté. Le conservatisme paradoxale en Spinoza*, op.cit., dove tutta la riflessione del testo precedente sulla forma in Spinoza e sulla natura del pensiero, la fisica del pensiero per l’appunto, viene messa a profitto in una disamina sulla formazione dell’individuo e della collettività politica in Spinoza .

¹³² È questa la lettura suggerita da Alexandre Matheron per il quale il rapporto indicherebbe una sorta di “ equazione corporale” dell’individuo determinata da due funzioni: la velocità necessaria per riuscire a muovere un corpo e la lentezza richiesta per arrestarlo. (A.Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1988, pp.48-49)

¹³³ Cfr. F.Zourabichvili, *Spinoza. Una fisica del pensiero*, op. cit., p.72.

dell'estensione, bensì concerne la comunicazione di movimento che si dà nelle parti stesse, molteplici e composite che vanno a costituire il corpo:

Le parti che compongono il corpo umano non competono all'essenza dello stesso corpo se non in quanto si comunicano a vicenda i loro movimenti secondo un certo rapporto[...]. (*E*, II, XXIV, dim.)¹³⁴

Passando a considerare che cosa diventa la forma/essenza dell'uomo nell' *Etica* occorre in primo luogo ricordare che lo scenario filosofico, già annunciato in parte nelle opere precedenti, ma soprattutto nel *Breve Trattato* si è ora delineato compiutamente. Nella prima parte dell'*Etica* è stata definita la Sostanza, l'attributo e il modo:

Per sostanza intendo ciò che è in sé ed è concepito per sé, ossia ciò il cui concetto non esige il concetto di un'altra cosa, a partire dal quale debba essere formato. (*E*, I, def.III)

Per attributo intendo ciò che l'intelletto percepisce di una sostanza come costituente la sua essenza. (*E*, I, def.IV)

Per modo intendo le affezioni di una sostanza, ossia ciò che esiste in altro, per mezzo del quale è anche concepito. (*E*, I, def.V)¹³⁵

Dunque un carattere fondamentale che ora va a definire l'uomo peraltro accomunandolo a tutti gli altri enti, è di non essere una sostanza dato che solo Dio lo è in quanto *causa sui*, bensì di essere un modo finito della Sostanza, corpo secondo l'attributo divino dell'estensione e mente secondo l'attributo divino del pensiero.

Anche nell'*Etica* Spinoza ribadisce tutta l'astrattezza e tutta l'inutilità dell'uso degli universali al fine di una vera conoscenza, per cui la natura dell'uomo non può essere colta attraverso termini generali che indicano soltanto idee confuse. Spinoza lo dice chiaramente nel libro II dell'*Etica* utilizzando come esempio proprio l'idea generale di uomo:

¹³⁴ G, II,110: “Partes, Corpus humanum componentes, ad essentiam ipsius Corporis non pertinent, nisi quantenus motus suos certâ quâdam ratione invicem communicant.”

¹³⁵ G, II, 45: “Per substantiam intelligo id, quod in se est & per se concipitur: hoc est id, cuius conceptus non idiget conceptu alterius rei, ° quo formari debeat.

Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantiâ percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens.

Per modum intelligo substantiæ affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur. “

Infatti, da cause simili hanno tratto origine quelle nozioni che chiamiamo *universali*, come uomo, cavallo, cane ecc.; ossia, perché nel corpo umano si formano simultaneamente tante immagini, ad esempio di uomini, che superano la potenza di immaginare, non certo del tutto, ma fino al punto che la mente non possa immaginare le piccole differenze dei singoli (cioè il colore, la grandezza ecc. di ciascuno) e il loro numero determinato, e immagina distintamente soltanto ciò in cui tutti convengono, in quanto il corpo è affetto da essi. Da questo, infatti, e cioè da ciascun singolo, il corpo è stato massimamente affetto, e questo esprime con il nome di *uomo*, e questo predica di un numero infinito di singoli uomini. Infatti, come abbiamo detto, non può immaginare il numero determinato degli uomini singoli. (*E*, II, XL, sc.I)¹³⁶

Dunque anche l'universale "uomo" è una nozione mutila e confusa derivata dall'incapacità della mente di trattenere tutti i caratteri particolari di ogni singola individualità. Peraltro, spiega Spinoza di seguito al brano citato, nello stesso scolio, gli universali vengono formati a seconda delle affezioni che più si sono ripetute nel corpo, chi allora potrà definire l'uomo come "animale a statura eretta", oppure "animale razionale" e così via. Così sono sorte le numerose dispute tra i filosofi.

Da questa critica a ogni definizione universale di "uomo" la ricerca di Spinoza trae la necessità di fornire una conoscenza dell'uomo, sapere essenziale per il progetto di miglioramento della natura umana, capace sia di sfuggire al regime definitorio tradizionale sia di salvare in sé le peculiarità di ogni singolarità che andrebbero perdute nella astratta povertà dell'universale.

Il termine latino *forma* ha poche ricorrenze nell'*Etica*¹³⁷ di cui un buon numero si trova nella cosiddetta "Piccola fisica"¹³⁸, ossia in quella sorta di piccolo trattato di fisica dei corpi che Spinoza pone tra la proposizione XIII e la proposizione XIV del II libro dell'*Etica*, e che si conclude con 6 postulati che riguardano in maniera specifica le peculiarità del corpo umano ben più complesso di altri corpi. In questo contesto *forma* si riferisce al corpo come nel lemma IV e nella sua dimostrazione dove si dice che pur nel continuo ricambio di corpuscoli che compongono il corpo (con il separarsi di alcuni

¹³⁶ G, II, 77.

¹³⁷ Nel *Lexicon Spinozanum* Emilia Giancotti Boscherini elenca poco più di dieci occorrenze del termine *forma* in tutta l'*Etica*. (E.Giancotti Boscherini, *Lexicon Spinozanum*, op.cit., vol.I, p.434)

¹³⁸ Sulla "Piccola fisica" di Spinoza cfr.: A.Rivaud, *La physique de Spinoza*, in "Chronicon Spinozanum", 4, 1924-1925, pp.24-57; M.Guerolt, *Spinoza.L'âme (Ethique 2)*, op.cit., pp.143-189; J.Adeler, *Spinoza's physical philosophy*, "Archiv für Geschichte der Philosophie", 78 (3), 1996, pp.253-276; P.Gillot, *Corps et individualité dans la philosophie de Spinoza*, in "Methodos", 3, 2003, pp.195-225.

e il subentrare di altri) la forma dell'individuo permane essendo comunque garantita quell'unione di molteplicità di corpuscoli in cui essa consiste.¹³⁹ Sempre al corpo il termine si riferisce nel lemma V dove si dice che pur divenendo le parti del corpo maggiori o minori se mantengono tra di esse lo stesso rapporto di movimento e di quiete, la forma dell'individuo non cambia. Questo uso del termine *forma* è molto distante dall'uso platonico del termine *eidos* - forma solo intelligibile e non corporea - in quanto nella "Piccola fisica" *forma* è ciò che configura un modo dell'estensione come unico, come differente da tutti gli altri, è la sua conformazione o, per meglio dire, è un particolare rapporto di quiete e movimento tra i corpuscoli che costituiscono il corpo. Tale forma, tale conformazione corporea, comunque non può risultare indifferente alla mente essendo il corpo e nient'altro che il corpo l'oggetto della mente che è dunque l'idea del corpo, ossia il medesimo che è il corpo ma come modo del pensiero attribuito di Dio.¹⁴⁰

Dunque rimane fuori dalle intenzioni di Spinoza la possibilità di cogliere una "forma dell'uomo" che abbia valore di universale, che aspiri a racchiudere un'essenza, in quanto l'esigenza di rispettare la singolarità di ogni modo rende tale concetto inutilizzabile in quanto frutto di una depauperazione e di una perdita delle tante caratteristiche di ognuno dei modi esistenti. La forma, così come è intesa nella "Piccola fisica", una relazione di quiete e movimento tra i componenti del corpo, sarà sempre e solo una conformazione individuale, differente per ogni corpo.

Resta comunque rintracciabile nell'impresa spinoziana una considerazione dei tratti comuni agli esseri umani che risponde all'esigenza di comprendere la natura dell'uomo per migliorarla. Tali tratti si possono condurre sostanzialmente a tre: 1) l'uomo è mente/corpo (non più "uniti" come nel *TIE* perché nell'*Etica* non sono entità diverse da ri-unire, bensì sono la stessa cosa sotto diversi attributi); 2) l'uomo è *conatus*, ossia una pulsione, uno sforzo, una spinta che è la potenza di conservazione ma anche di

¹³⁹ G, II, 100: "Lemma IV.

Si corporis sive Individui, quod ex pluribus corporibus componitur, quædam corpora segregentur, et simul totidem alia ejusdem naturæ eorum loco succedant, retinebit Individuum suam naturam, uti antea, absque ullâ ejus formæ mutatione.

Demonstratio.

Corpora enim ratione substantiæ non distinguuntur; id autem, quod formam Individui constituit, in corporum unione consistit, atque hæc tametsi corporum continua fiat mutatio retinetur: retinebit ergo Individuum, tam ratione substantiæ, quàm modi, suam naturam, uti ante."

¹⁴⁰ G, II, 96: "Propositio XIII.

Objectum ideæ, humanam mentem constituentis, est corpus, sive certus Extensionis modus actu existens, et nihil aliud."

espressione e di perfezionamento di ogni singolo; 3) l'uomo è virtù in quanto è capace di trasformare le passioni in azioni.¹⁴¹

Si tratta ora di individuare quali indicazioni ognuna di queste tre modalità di considerare la forma umana suggerisca a proposito del divenire della *Bildung*.

1) *L'uomo è mente/corpo*

La prima caratteristica della forma, comune agli uomini e anche agli altri modi della Sostanza, presenta già una delle questioni più ardue nel pensiero di Spinoza, ossia concerne il rapporto tra corpo e mente.¹⁴² Già il fatto che la “Piccola fisica” in cui si tratta della natura dei corpi sia ospitata nel *De mente* è quanto mai significativo del ruolo essenziale da Spinoza attribuito al corpo a proposito della natura della mente e dunque anche della forma dell'uomo (come degli altri enti).

La mente è l'idea di un determinato corpo, ecco che la forma di quest'ultimo, i suoi contorni dunque, nel senso dei suoi limiti e delle sue possibilità, avranno corrispondenza nei limiti, nei contorni e nelle possibilità del pensiero di cui quella mente è un modo. Osserva giustamente Zourabichvili che la forma del corpo non è più in Spinoza qualcosa di trascendente rispetto al divenire stesso del corpo, per cui Spinoza avrà particolare attenzione a tutte quelle trasformazioni del corpo (la crescita del corpo infantile, l'avvenuta cecità, una mutilazione, l'evento della malattia) che, cambiando radicalmente il rapporto di quiete e di movimento tra le parti del corpo, portano a una “trasformazione” del singolo. E come avvengono tutte queste trasformazioni del singolo, ossia di quel rapporto particolare di quiete e di movimento tra le molteplici parti che ne costituiscono il corpo? Gli individui per Spinoza non sono irrelati, come saranno poi le monadi per Leibniz, ben lo dimostra il divenire stesso del rapporto quiete/movimento che ne determina la forma, sempre dovuto alle relazioni con gli altri modi.

In primo luogo nella “Piccola fisica” del secondo libro dell'*Etica* leggiamo:

¹⁴¹ Convergono nel considerare la forma dell'uomo articolata in questi tre punti M.Guerolt, *Spinoza.L'âme (Ethique 2)*, op.cit. (vedi nota n°16) e F.Zourabichvili, *Spinoza. Una fisica del pensiero*, op. cit.

¹⁴² Ci limitiamo a rimandare a proposito di tale tema a C.Santinelli, *Mente e corpo. Studi su Cartesio e Spinoza*, Quattroventi, Urbino, 2000 e C.Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, PUF, Paris, 2004.

“ Tutti i corpi o si muovono o sono in quiete” (E,II,XIII, ass. I) e poi “Ciascun corpo si muove ora più lentamente ora più velocemente” (E,II,XIII, ass. II).¹⁴³ I due lemmi successivi a questi assiomi andranno poi ad esplicitare che il movimento e la quiete, così come l'estensione in prima istanza, convengono a tutti i corpi, in un certo senso, ne sostengono l'affinità e dunque la comunicazione. Ma, d'altra parte il rapporto tra le parti componenti di un corpo è unico, irripetibile e in questo senso “divide” ogni corpo da tutti gli altri: non ci sarà mai un medesimo rapporto quiete/movimento ad accomunare due corpi perché questo rapporto è sempre la forma particolare di un solo individuo. Il lemma III poi conclude :

Un corpo mosso oppure in quiete ha dovuto essere determinato al movimento o alla quiete da un altro corpo, che a sua volta è stato determinato da un altro, e questo a sua volta da un altro, e così all'infinito (E,II,XIII, lem.III)¹⁴⁴

Dunque – come si è detto - la forma di ogni corpo è esposta all'intervento degli altri corpi, di altri rapporti di quiete /movimento, si potrebbe dire che è da questi costantemente sollecitata, stimolata e infine, laddove il rapporto viene cambiato, modificata. Insieme alle sollecitazioni e modificazioni del corpo intervengono inevitabilmente quelle della mente in quanto, come idea del corpo,

La mente umana è atta a percepire moltissime cose, e tanto più è atta quanto più numerosi sono i modi nei quali il suo corpo può essere disposto. (E,II,XIV)¹⁴⁵

Il divenire della *Bildung* dovrà essere spinozianamente pensato nella continua modificazione degli stati del corpo insieme a quelli della mente: la comunicazione paidetica, resa possibile come le altre relazioni tra modi, dai tratti comuni a tutti i corpi, è dunque in primo luogo un incontro tra diverse forme, ossia diversi rapporti di movimento e quiete nei corpi, i quali vanno sollecitati e resi atti a più disposizioni possibili, dunque mai obliati o addirittura negati – come spesso accade nella prassi di formazione – mai resi più docili o passivi nell'errata convinzione che alla loro passività

¹⁴³ G, II, 97

¹⁴⁴ G, II, 98: “ Corpus motum, vel quiesciens ad motum, vel quietem determinari debuit ab alio corpore, quod etiam ad motum, vel quietem determinatum fuit ad alio, et illud iterum ab alio, et sic in infinitum.”

¹⁴⁵ G,II,103: “ Mens humana apta est ad plurima percipiendum, et eò aptior, quò ejus Corpus pluribus modis disponi potest.”

possa corrispondere una maggiore attività della mente, ma piuttosto rispettati nelle loro configurazioni. Inoltre ogni processo di formazione richiede una particolare attenzione alle trasformazioni del corpo, di qualunque tipo esse siano – crescita dell'infante, maturazione sessuale, perdita anoressica di peso, obesità...- perché tali trasformazioni, sempre individuali, singolari, sono del corpo quanto della mente e richiederanno diversi assetti e diverse composizioni della relazione formativa.

2) *L'uomo è conatus*

Conatus è forse il concetto più conosciuto, più dibattuto di Spinoza, da alcuni critici ritenuto protagonista, in un certo senso, della sua filosofia¹⁴⁶ il cui intervento, quasi improvviso, nell'opera del filosofo - e solo a partire dalla terza parte dell'*Etica* - spiazza, stupisce il lettore che legge:

La pulsione dalla quale ciascuna cosa è spinta a perseverare nel suo essere non è altro che l'essenza attuale della cosa stessa. (E,III,VII) (*Conatus, quo unaquæque res in suo esse perseverare conatur, nihil est præter ipsius rei actualem essentiam*)¹⁴⁷

Pulsione, sforzo, spinta, impulso, tutte queste traduzioni, nessuna delle quali combacia perfettamente con il termine latino, stanno comunque a testimoniare che con il *conatus* entra in gioco quella che potremmo definire una esplicitazione energetica del modo e dunque anche dell'uomo poiché entra in campo la potenza divina che in ognuno dei

¹⁴⁶ Citiamo a tal proposito la ricerca di Laurent Bove, *La stratégie du Conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*,

Vrin, Paris, 1996; tr.it. di F. Del Lucchese, Ghibli edizioni, Milano, 2002, nel quale il *conatus* diviene fulcro di un'ontologia che

si perfeziona e rivela la propria natura "strategica", ossia atta ad affrontare l'impatto con modo distruttivi e più potenti. È nella dimensione politica dove la strategia del *conatus* si esprime appieno, in primo luogo nella forza con cui i corpi reagiscono alla coercizione del dominio in nome di una libertà di espressione di potenza che è appunto radicata ontologicamente.

Sulla nozione di *conatus*, sulla sua provenienza, sulla originalità che acquista in Spinoza rispetto ad Hobbes torneremo nel paragrafo 3 di questo capitolo.

¹⁴⁷ G, II,146. Prima di questa definizione del termine *conatus*, Emilia Giancotti Boscherini segnala un'occorrenza del termine nei *Principi della filosofia di Cartesio* dove l'espressione "conatum ad motum" indica un incitamento al moto che interessa una parte di materia (PPC,III, def.III), (G,I, 229) e un'altra nelle *Riflessioni metafisiche* laddove Spinoza critica i metafisici che distinguono in modo artificioso la cosa stessa (*res ipsa*) e la pulsione (*conatus*) a conservare se stessa insita nella cosa come se fossero enti diversi, mentre la distinzione è solo terminologica ma non ontologica essendo cosa e *conatus* il medesimo (CM,cap.VI), (G,I,248). (E.Giancotti Boscherini, *Lexicon Spinozanum*, op.cit., vol.I, p.195). Torneremo sulla questione del *conatus* più avanti in questo stesso capitolo proponendo una genealogia, anche se assai schematica, di tale concetto spinoziano.

singoli modi si esprime assumendo una declinazione unica e irripetibile in ogni singolo ente .148

Tutto ciò comporta un cambio radicale nella considerazione della definizione; circoscrivere la natura di un ente non consisterà più nel chiedere “che cosa è?” quell’ente, utilizzando poi i diversi, ma alquanto limitati, strumenti che la filosofia precedente aveva elaborato a tal proposito: l’essenza, la forma prima, la specie, il genere..., per Spinoza del tutto inutilizzabili a tal fine, come si è già detto.

Ora Spinoza ci invita a interpellare la natura di ogni singolarità attraverso la domanda: “che cosa può?” quell’ente, quel corpo, quella mente... È una domanda di natura “pragmatica” in quanto spiega l’ente attraverso ciò che esso può fare, attraverso i suoi abiti, il suo comportamento, le sue capacità; è dunque una domanda “etica”¹⁴⁹ che concerne propriamente l’*ethos* di un ente. Riflettendo sull’individualità, e riconoscendo peraltro che in Spinoza tale concetto convive con un’istanza di conoscenza dei tratti comuni del “corpo umano”, della “mente umana”, delle “umane passioni” e così via, Zourabichvili dice:

La singolarità individuale è dunque un’*identità*, ma l’identità così pensata perde i suoi attributi tradizionali: diviene un puro *quantum*, grado di potenza, mai dato o rappresentabile ma implicato negli atti, nelle parole, nelle posture – oggetto solamente d’intuizione.¹⁵⁰

Ma la considerazione dell’uomo come grado di potenza comporta inevitabilmente la considerazione dei limiti stessi della potenza, ossia dell’impotenza e, insieme, dei

148 Dice a tale proposito Bernard Rousset: “[...] è in effetti forse qui [nel *conatus*] che si manifesta nel modo più forte e più originale l’importanza dell’identificazione spinozista della potenza e dell’essere e la sua portata a proposito dell’essere del finito per la deduzione del bene, morale e politico, e della beatitudine.” (B.Rousset, *Les implications de l’identité spinoziste de l’être et de la puissance* in M.Revault D’Allones e H.Rizk(a cura di), *Spinoza:puissance et ontologie*, Éditions Kimé, Paris, 1994, pp 11-24, p.19, tr.it. mia).

149 In questa direzione procede la lettura che Gilles Deleuze offre dell’*Etica* di Spinoza come “etologia”: “ la considerazione di genere e specie implica ancora una “morale”, mentre l’*Etica* è una *etologia*, che, per uomini e animali, non considera in ogni caso che il potere di essere affetti.” (G.Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1981; tr.it. di M.Senaldi, Guerini e Associati, Milano, 1991, p.39) In questo testo Deleuze il capitolo “Sulla differenza dell’etica da una morale” è dedicato alla distanza dell’Etica, come è pensata da Spinoza, da una Morale: ossia laddove la morale è un *sistema di giudizio* che si esprime sotto la legge del “tu devi”, l’etica si presenta come una “tipologia dei modi di esistenza immanenti” che insegna a potenziarsi attraverso una retta arte degli incontri.

150 F.Zourabichvili, *L’identité individuelle chez Spinoza* in M.Revault D’Allones e H.Rizk (a cura di), *Spinoza:puissance et ontologie*, op.cit., p.85-107, p.105.

diversi, infiniti, gradi di potenza anche maggiore degli altri modi con cui esso è costantemente in relazione. Spinoza lo dice con lapidaria chiarezza:

La forza per la quale l'uomo persevera nell'esistenza è limitata ed è superata infinitamente dalla potenza delle cause esterne. (*E*, IV,III)¹⁵¹

La successiva proposizione ribadisce l'impossibilità per l'uomo di "autodeterminarsi": l'uomo non è Dio, è solo una parte della natura e dunque non solo esplicazione degli attributi divini e della loro forza, nel modo particolare del suo corpo e della sua mente. Egli è anche destinato alla relazione e all'incontro con modi che convengono con lui (e ne possono accrescere la forza) ma anche con modi a lui non "convenienti", di potenza superiore o contraria che possono danneggiarlo o distruggerlo.

Il corollario della proposizione IV conclude:

Da ciò deriva che l'uomo è sempre necessariamente sottoposto alle passioni, segue l'ordine comune della natura, obbedisce ad esso e, per quanto esige la natura delle cose, vi si conforma. (*E*, IV,IV, cor.)¹⁵²

Il verbo "conformare" traduce il latino "*accomodare*" e per certi versi lo tradisce, in quanto la traduzione italiana qui scelta allude in sé ad un "prendere la forma altrui" che non si addice alla questione sollevata da Spinoza in questo corollario.

Teniamo presente che nella lettera 6 a Oldenburg Spinoza utilizza il termine *accomodatio* in un senso esclusivamente fisico, ossia è quel processo per cui i modi incontrandosi, siano il nitro o il carbonato di potassio o l'acqua, di cui si parla negli

¹⁵¹ G, II, 212 : " Vis, quâ homo in existendo perseverat, limitata est, et à potentiâ causarum externarum infinitè superatur."

¹⁵² G, II, 213: " Hinc sequitur, hominem necessariò passionibus esse semper obnoxium, communemque Naturæ ordinem sequi,et eidem parere, seseque eidem, quantum rerum natura exigit, accomodare." Paolo Cristofolini, sulla scorta di un modello di traduzione leopardiana di Epitteto, ha proposto nella sua traduzione del *Trattato politico* (ETS, Pisa, 1999) e dell'*Etica* (ETS, Pisa, 2010) nei quali l'espressione alquanto ricorrente (14 occorrenze solo nell'*Etica*) "passionibus obnoxius" viene resa efficacemente con "attraversato dalle passioni", rendendo bene la natura relazionale delle passioni per cui esse "non sarebbero *proprietates* di una generica natura umana, ma relazioni che attraversano l'individuo costituendone l'immagine di sé e del mondo". (V.Morfinò, *Incursioni spinoziste*, Mimesis, Milano, 2002, pp.185-186.)

esperimenti descritti nella lettera (*EP* 6,1257)¹⁵³, tendono naturalmente, ove è possibile, a insinuarsi l'uno nelle particelle dell'altro, a comporsi l'uno con l'altro. In tale senso fisico l'*accomodatio* è alla base di processi essenziali come la nutrizione, la respirazione..., in buona parte meccanici e irreflessi.

Indubbiamente l'*accomodatio* tra gli uomini si arricchisce di altre valenze di natura relazionale, entra nel vivo della sfera etica dove si accompagna a consapevole ricerca della disposizione con-veniente che richiede di abbandonare ogni narcisismo individualista ma anche ogni antropocentrismo per riconoscere che la nostra salute, intesa in senso ampio sia medico, che psicologico che esistenziale, dipende dalla nostra buona disposizione a comprendere come il mondo non sia fatto per noi, come gli altri modi possano anche aver vantaggio a indebolirci e distruggerci e come la risposta più adeguata a ciò non sia nella chiusura all'altro bensì nella conoscenza sempre più adeguata e completa dell'altro per convenire con ciò che ci potenzia ed evitare ciò che ci decompone.¹⁵⁴

La questione è dunque quella della necessità di operare ai fini di un'*accomodatio* intesa come corretta disposizione dei nostri gesti, delle nostre prassi, dei nostri abiti di vita, nei confronti degli infiniti altri enti che quotidianamente andiamo a incontrare. È una questione di grande valenza pedagogica, oltre che etica e politica come ha rilevato Zourabichvili¹⁵⁵, che rende vivo immettendolo in una pratica formativa il motto *Caute* scelto da Baruch Spinoza come proprio. Infatti occorre attenzione nei confronti dell'ambiente che ci circonda, cautela rispetto all'*ethos* in cui siamo posti e che contribuiamo a costituire perché la nostra formazione si effettui armoniosamente

¹⁵³ G,IV, 30: “ Et quia figuram habent irregularem, ut apparet ex eo quod motui particularum seri se accomodare non ponderosiores sunt[...]”

¹⁵⁴ In tal senso Gilles Deleuze può, a partire dalla sua lettura di Spinoza, parlare della necessità vitale di possedere un'arte di comporre i rapporti”, ben esplicitato nell'esempio del nuotatore: “ 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.” (G.Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, tr.it. di A.Pardi, ombre corte, Verona, 2007, p.166). L'etica diviene così "arte degli incontri" che ci deve indicare quali evitare perché distruttivi e quali ripetere e migliorare perché capaci di aumentare la nostra potenza.

¹⁵⁵ A commento del corollario appena citato dice Zourabichvili:” D'un tratto s'impone la dimensione inseparabilmente medica ed etica della concezione dell'individualità. Questi due aspetti si riveleranno profondamente solidali.” (F.Zourabichvili, *Spinoza. Una fisica del pensiero*, op. cit., p.73) E poco prima aveva osservato: ”L'*accomodatio*, come nelle lettere 6 e 32, designa il processo con cui si scopre una convergenza e, di conseguenza, è resa possibile un'unione: si tratta evidentemente di un problema di comunità[...]”(F.Zourabichvili, *Ibidem*, p.68)

attraverso i nostri innumerevoli incontri. Ad essi bisogna far fronte con una circospezione non “immunitaria”, ossia non solo e sempre sospettosa dell’altro come grado di potenza avversa, ma aperta piuttosto alla sua conoscenza, non tanto perché sia questo l’atteggiamento più “morale”, quanto perché è quello più “strategico”, più rispondente come insegna Laurent Bove, all’istanza del *conatus* che è quella di affrontare e risolvere i problemi della convivenza con la molteplicità di modi, a volte oppositivi e più potenti che costantemente incontriamo. La conoscenza di questi altri modi è il primo passo fondamentale per la nostra conservazione e il nostro perfezionamento: così deve procedere ogni cammino paidetico. Il “conosci te stesso” che la tradizione socratico-platonica ha imposto come fine d’ogni formazione, perde ogni senso alla luce dell’istanza essenziale dell’*accomodatio* che piuttosto comporta un diverso motto: “conosci ciò che vai a incontrare” per cercare, ove è possibile, quelle con-vergenze, quelle con-venienze, che possano migliorare e rendere più potenti il sé e l’altro¹⁵⁶. In questo modo non si destituisce di valore il motto delfico bensì si pone in chiaro che la conoscenza di sé va di pari passo con quella dell’altro, tale conoscenza infatti ha natura pragmatica piuttosto che introspettiva: emerge solo negli effetti che vengono prodotti dal sé in ogni incontro con gli altri modi ¹⁵⁷.

Questa necessità della conoscenza dell’altro - non nei termini della sua interiorità attraverso una presupposta empatia - quanto attraverso gli effetti pragmatici che l’altro produce, specialmente su di sé, è in forte assonanza con ciò che Nietzsche intendeva – come abbiamo visto – con l’appello ad una “fisiologia” su cui fondare la stessa

156 Suonano come molto consone agli insegnamenti di Spinoza, di cui era lettore estremamente acuto, e - in un certo qual modo - come una sorta di passaggio di testimone dall’anticoscienzialismo spinoziano alla critica genealogica della conoscenza di Nietzsche, appassionato goethiano, le seguenti riflessioni di Goethe: “Dirò subito che la grande e altisonante massima : *Conosci te stesso!* Mi è sempre parsa sospetta, come un’astuzia di preti segretamente in combutta per confondere l’uomo con pretese irrealizzabili e deviarlo dall’attività nel mondo esterno verso una falsa contemplazione interna. L’uomo conosce se stesso nella sola misura in cui conosce il mondo, di cui ha coscienza soltanto in sé, come ha coscienza di sé soltanto in esso. Ogni nuovo oggetto, osservato bene, dischiude in noi un nuovo organo. Ma l’impulso maggiore ci viene dal prossimo, che ha il vantaggio di poterci comparare col mondo dal suo punto di vista, e perciò raggiungere di noi una conoscenza più vicina di quanto non sia possibile a noi stessi.

Perciò, negli anni maturi, ho sempre attentamente osservato fino a che punto gli altri potessero conoscermi, per venire più in chiaro su me stesso e sulla mia natura, in loro e su di loro, come in altrettanti specchi.”(in Goethe “Sollecitazione significativa per una sola parola intelligente”, in *MP*, op. cit. pp.146-7)

157 “Ho conoscenza di me stesso dall’azione che gli altri corpi esercitano su di me e dalle combinazioni che ne conseguono.”(G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, op.cit., p.51)

filosofia e a cui demandare la possibilità di una ricerca della “Grande salute”, dell’incremento della potenza.¹⁵⁸

Si può aggiungere che in Spinoza l’istanza di conoscenza dell’altro si arricchisce della esigenza di una riflessione politica che configuri l’assetto ottimale entro il quale tale conoscenza può implementare pragmaticamente i suoi effetti di potenziamento del singolo e della comunità, mentre in Nietzsche gli aspetti politici della sua fisiologia sono poco esplicitati e lasciati al difficile rapporto insoluto tra massa omologata e fragile ma creativa eccezione.

La ricerca della con-venienza può essere indicata in Spinoza come punto d’intersecazione della formazione e della politica, ne mostra i destini incrociati, a partire dal fatto che l’*accomodatio* è un’eminente componente della stessa relazione formativa, che interessa sia il formatore sia il discente. L’*accomodatio* tra gli uomini coinvolge tutti - magari con gradi diversi- nessuno può esimersi dall’essere implicato in tale disposizione (le cui origini –ricordiamolo- sono fisico-ontologiche). Non può esservi formazione senza il cauto e incessante sforzo dell’*accomodatio* che deve comunque investire l’intero *ethos* della formazione mostrandone così la natura politica, poiché nel disporsi all’altro e nel con-vergere o con-venire è sempre in gioco la costituzione stessa della comunità.

¹⁵⁸ Senza voler essere esaustivi ci limitiamo a citare alcuni dei comunque pochi lavori dedicati al rapporto tra Spinoza e Nietzsche. Un testo, ormai classico, a rimasto fino a questi ultimi anni isolato su tale relazione è. W. S. Wurzer, *Nietzsche und Spinoza*, Meisenheim am Glan, Hein, 1975, in cui l’autore sottolinea le molte affinità tra i due pensatori. Da segnalare anche Y.Yovel, *Spinoza and other heretics*, Princeton (N.Y.), Princeton University Press, 1989, in riferimento al capitolo “ Spinoza et Nietzsche. Amor dei, amor fati”, pp.399-434; G.Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, tr.it. di M.Senaldi, Guerini e Associati, Milano, 1991; G.Whitlock, *Roger Boscovich, Benedict de Spinoza and Friedrich Nietzsche. The untold Story* in “Nietzsche-Studien”, 25, 1996, pp.200-220 (l’autore ritiene determinanti nel pensiero di Nietzsche le influenze di Boschovich e di Spinoza); R. Schacht, *The Spinoza-Nietzsche Problem*, in Y. Yovel (a cura di), *Desire and affect. Spinoza as Psychologist*, Little Room Press, New York, 1999, pp.211-232; T. Sparrow, *A Physiology of Encounters. Spinoza, Nietzsche and Strange Alliances*, in “Epoché”, vol.15(1), 2010, 165-186. In Italia pochi i lavori da segnalare: G.Turco Liveri, Giuseppe, *Nietzsche e Spinoza. Ricostruzione filosofico-storica di un "incontro impossibile"*. Roma, Armando, 2003 (l’autore ritiene poco praticabile il confronto tra i due autori dati i contesti storici radicalmente diversi a cui appartengono e i valori sociali che ognuno di loro esprime); M. Biscuso, *Chaos sive natura. L’incontro di Nietzsche con la filosofia di Spinoza*, in “Quaderni materialisti”, vol.5, 2012, Ghibli, Milano, pp.121-148. (è una accurata ricostruzione della mediazione di Kuno Fischer nella lettura indiretta che Nietzsche fece di Spinoza); il recente lavoro: M.Scandella, *Did Nietzsche read Spinoza? Some preliminary Notes on the Nietzsche-Spinoza Problem, Kuno Ficher and other Sources*, in “Nietzsche-Studien”, n°41, 2012, pp.308-332, nel quale l’autore dimostra come Nietzsche conoscesse Spinoza non per lettura diretta dei testi ma attraverso la *Geschichte der neuern Philosophie* di Kuno Ficher.

Resta da aggiungere che il con-venire dell'*accomodatio* non è la piena realizzazione della *Bildung* in quanto tale compimento - come ce lo fa baluginare Spinoza - esige ben di più: l'essere in comune attraverso un medesimo oggetto d'amore, ossia la Sostanza divina.

Osserva Zourabichvili: "Grazie al concetto di forma, l'individuo ha acquisito una realtà sicura pur rimanendo un modo, ossia una realtà che non si può concepire in sé e per sé." Pero - perché ciò avvenga - occorre aggiungere questa ulteriore condizione:

Così che la forma è pienamente quello che è solo in relazione con l'esterno: il rapporto individuante non ha realtà che *nel rapporto*; una forma è inseparabile da incessanti trasformazioni, composizioni, scomposizioni, ricomposizioni cui sottopone ciò che le sta intorno o cui è sottoposta essa stessa, non solo perché è necessario prelevare, cogliere, assimilare i diversi alimenti ed esporsi di continuo all'aria, agli urti e alle intemperie, ma perché occorre inoltre inserirsi in insiemi più grandi e accordarsi di continuo con altre forme o parti della Natura (per formare una società, un ambiente ecologico, ecc.). 159

Infine occorre tener presente – ma torneremo su questa questione fondamentale per il divenire della *Bildung* indicatoci da Spinoza - come l'introduzione del *conatus* dia alla questione della forma una tonalità affettivo- patica di cui ogni formazione deve assumersi le necessarie ripercussioni.

Infatti il *conatus* è la sorgente da cui rampollano tutte le azioni e le passioni della mente e del corpo rifrangendosi, negli incontri molteplici con gli altri modi, nei tanti rivoli degli affetti alla cui origine, natura e forza Spinoza dedica i libri III e IV dell'*Etica*.¹⁶⁰

Il cammino di perfezionamento dell'individuo non può evitare la considerazione dell'aspetto patico dell'incontro formativo e la sua inevitabile incidenza sulla germinazione di passioni; meno saranno "tristi", ossia indebolenti i soggetti dell'incontro, più saranno gioiose, ossia incrementanti la forza esistenziale ed espressiva dei soggetti, più si potrà lavorare ad una trasformazione delle passioni - comunque

159 F.Zourabichvili, *Spinoza. Una fisica del pensiero*.op. cit., p.95.p.106.

¹⁶⁰ Anche nella "volontà di potenza" di Nietzsche è stata vista una molteplicità di forze "affettive" (cfr. M. Vozza, *Nietzsche e gli affetti*, Ananke, Torino, 2006 e anche M.Vozza, *Esistenza e interpretazione. Nietzsche oltre Heidegger*, Donzelli, Roma, 2001 dove, a p.210, Vozza scriveva: "La volontà di potenza è la 'forma affettiva primitiva (O meglio, primigenia) nel senso che essa costituisce l'archetipo di ogni altro affetto in virtù della sua natura affermativa[...].

subite, siano esse tristi o gioiose, come eventi naturali di cui non si padroneggia nulla - in azioni accompagnate da adeguata consapevolezza.

Anche delle passioni gioiose un divenire attivo della *Bildung*, deve tener conto con opportuna preoccupazione laddove, ad esempio, finiscano per comportare un'assolutezza che restringe il campo della potenza del soggetto: ad esempio, anche l'amore, se è onnipervasivo – sia esso l'amore per una disciplina, per il maestro da parte del discepolo o viceversa...- assume dei caratteri ossessivi da cui Spinoza mette in guardia laddove ci ricorda che

È utile all'uomo ciò che dispone il corpo umano a essere affetto in più modi o che lo rende atto a modificare in più modi i corpi esterni, ed è tanto più utile quanto più il corpo è reso atto a essere affetto in più modi e a modificare altri corpi; al contrario, è nocivo ciò che rende il corpo meno atto a queste cose. (*E*, IV, XXXVIII)¹⁶¹

E più sarà disposto il corpo a tanti affetti più la mente “è resa atta a percepire” (*E*, IV, XXXVIII, dim.)¹⁶² Si tratta di asserti fondamentali affinché il divenire della *Bildung* si effettui senza atrofizzazioni di elementi importanti del corpo affettivo e della mente.¹⁶³

Resta da riconoscere che comunque queste prime due modalità di considerare l'uomo non sono esclusive dell'uomo stesso, ma sono condivise come si è detto anche da altri modi, perché per Spinoza si può pensare, abbandonando ogni angusto antropocentrismo, a menti diverse da quella umana, come quelle degli animali e ad un *conatus* come carattere fondamentale, declinato diversamente, di tutti i modi esistenti. D'altronde ragionare spinozianamente sulla forma dell'umano, significa tener presente che lo spinozismo è filosofia polemica contro tutte quelle speculazioni sull'uomo, le quali “[...] sembrano trattare non di cose naturali che seguono le comuni leggi della natura, ma

¹⁶¹ G, II, 239.

¹⁶² Il tema della cautela nei confronti delle passioni gioiose, laddove esse rivestono quel carattere che Alexander Matheron definiva “monoideismo catastrofico” è svolto ampiamente in P.Sévérac, *Le devenir actif chez Spinoza*, Honoré Champion Éditeur, Paris, 2005. Su questo tema e sul testo in questione si dovrà ritornare.

¹⁶³ Anche il concetto di “corpo affettivo” è ampiamente trattato nel testo di Sévérac citato nella nota precedente, dove viene distinto dal corpo meramente organico anche se, ci viene fatto di osservare, che un corpo meramente organico, sorta di “livello 0 di corpo affettivo” è una condizione limite difficilmente ipotizzabile.

di cose che sono al di fuori della natura. Anzi, sembrano concepire l'uomo nella natura come un impero nell'impero." (*E*, III, pref.).

3) *L'uomo è virtù*

Però Spinoza concede che gli uomini convengano in alcune caratteri e in alcune pratiche che sono l'espressione della loro particolarità entro l'impero comune e unico della natura. In tal senso solo la terza formulazione della forma - l'uomo è virtù - ci conduce ad un aspetto che può essere considerato propriamente e solamente umano.

Se consideriamo le occorrenze del termine *virtus* nel *Lexicon Spinozanum* di Emilia Giancotti Boscherini¹⁶⁴ ci rendiamo conto dell'utilizzo assai cospicuo che di questo termine viene fatto nell'*Etica* come nel *Trattato teologico-politico* e anche nel *Trattato politico*.

Qui la nostra disamina verterà sul particolare itinerario tracciato dal concetto di virtù nell'*Etica* che disegna passo passo un vero e proprio percorso di *Bildung*.

All'inizio del libro IV dell'*Etica* la virtù è identificata con la potenza ed è detta essenza o natura dell'uomo come modo capace di operare cose che solo alla luce delle leggi della natura umana si possono comprendere:

Per virtutem et potentiam idem intelligo, hoc est virtus, quatenus ad hominem refertur, est ipsa hominis essentia, seu natura, quatenus potestatem habet, quædam efficiendi, quæ per solas ipsius naturæ leges possunt intelligeri.¹⁶⁵

La proposizione XX ribadirà questa lettura della virtù definendo virtuoso colui che è spinto a cercare il proprio utile e la propria conservazione (*suum esse conservare conatur*)¹⁶⁶. E così si ribadisce nel corollario della proposizione XXII.¹⁶⁷

Dunque le prime occorrenze della virtù nel libro che parla dell'umana schiavitù dagli affetti, la presentano come una forza pulsionale, anch'essa una spinta, come tale, involontaria, subita, della cui forza gode colui che ne è provvisto come si può godere di un tratto di carattere – il coraggio, l'allegria - che è accaduto in sorte di possedere.

¹⁶⁴ E. Giancotti Boscherini, *Lexicon spinozanum*, op.cit., pp. 1099-1103.

¹⁶⁵ G, II, 210.

¹⁶⁶ G, II, 224

¹⁶⁷ G, II, 225: "Conatus sese conservandi primum, et unicum virtutis est fundamentum. Nam hoc principio nullum aliud potest prius concipi et absque ipso nulla virtus potest concipi."

Ma nella proposizione successiva, la XXIII, Spinoza opera un cambiamento e ci dice che virtuoso è solo colui che agisce determinato dall'intelletto e non da idee inadeguate, ossia potremmo dire è colui che esplica sì il proprio *conatus* (agendo) ma la cui azione è “compresa mediante la sua sola essenza”, ossia non è l'esito di forze esterne subite (passioni), bensì è l'esito di un divenire attivo dell'uomo che è tale quando l'uomo intende ciò che fa. Spinoza conclude, a tale proposito:

Agire per virtù non è altro in noi che agire, vivere e conservare il proprio essere (queste tre cose hanno lo stesso significato) sotto la guida della ragione, e questo sul fondamento della ricerca del proprio utile. (*E,IV,XXIV*)¹⁶⁸

Dunque Spinoza ha chiarito: virtù è *conatus* – “agire, vivere e conservare il proprio essere” – ma guidato da ragione, che – si badi bene - non è un principio superiore al *conatus*, coincidendo il *conatus* con l'intera nostra potenza, ma ne è una parte, una componente con dei caratteri particolari: è forza al servizio della ricerca delle convenienze (attraverso le nozioni comuni), è anti-idiosincratia permettendo all'uomo idee che non siano limitate dai confini dell'immaginazione individuale, è quel pensare “etico” nel senso che tiene conto dell'intreccio delle relazioni in cui ogni singolo è posto, rendendo così “adeguate” le nostre azioni e non lasciandoci in balia delle spinte passionali subite.

Ma il percorso spinoziano entro il territorio della virtù non si limita a questo esercizio, pur essenziale.

Richiede anche un lavoro critico di smascheramento delle false virtù, utile per comprendere cosa una formazione dell'uomo virtuoso debba evitare. A tale proposito Spinoza spaccia dal campo della virtù l'umiltà, il pentimento, la vergogna (anche se quest'ultima può avere effetti positivi a livello sociale), ossia passioni che la morale tradizionale aveva invece in gran conto, ma che essendo “tristi”, deprimendo la nostra potenza, non possono essere virtù (coincidendo essa con la potenza guidata dalla ragione) e dunque non si può su di esse edificare un percorso formativo virtuoso. (*E, IV, LIII; E, IV, LIV; E, IV, LVIII sc.*)¹⁶⁹

¹⁶⁸ G,II, 226.

¹⁶⁹ G, II, 249; G, II, 250; G,II,253-254.

Ma trarre compiutamente tutte le conseguenze derivanti dalla natura della virtù – *conatus* guidato da ragione- vuol dire giungere a individuarne la forte valenza politica perché laddove le passioni hanno forza spesso divergente, in quanto dividono e oppongono gli uomini gli uni contro gli altri, la ragione - comune a tutti e medesima – li unisce e nulla può essere utile all'uomo quanto lo può il proprio simile, unito al quale, ognuno accresce la propria potenza. E se la ragione ha la sua massima espressione nel superamento delle idiosincrasie dell'immaginazione e nella conoscenza di Dio, ecco che l'uomo virtuoso, per meglio poter convenire con gli altri, desidererà di condividere con loro la medesima conoscenza. (*E*, IV, XXXVI e *E*, IV, XXXVII)¹⁷⁰

Questo desiderio che anche gli altri convengano nella medesima contemplazione della Sostanza infinita ed eterna, avverte Spinoza, non può essere guidato dall'ambizione - ossia dalla passione per cui pensiamo al nostro *institutum vitae* come il migliore di tutti e a cui dunque piegare gli altri (*E*, V, IV sc.)¹⁷¹ bensì deve essere agito all'insegna della pietà che è desiderio cosciente, non subito (*cupiditas*) di vivere secondo virtù. (“sotto la guida della ragione”, *E*, IV, XXXVII sc.I)¹⁷²

Questa definizione di pietà spiazza chi è abituato nella nostra tradizione a identificarla con la compassione, con il compatimento e l'indulgenza per l'altrui debolezza. Spinoza ci invita semmai a legarla ad una valorizzazione dell'altro, dei suoi aspetti positivi, della sua potenza, che egli auspica incoraggiando a riconoscere le altrui virtù, piuttosto che a

¹⁷⁰ G, II, 234; G,II,235. Quando Nietzsche nella famosa lettera ad Overbeck del 31 luglio 1881 dice di aver riconosciuto in Spinoza un precursore in quanto “ la tendenza generale della sua filosofia è uguale alla mia – fare della conoscenza l'affetto più potente [...]” (*Ep.1880-1884*, p. 106) ha colto davvero in profondità un elemento che li unisce al di là delle etichette che vorrebbero l'uno razionalista e l'altro distruttore della ragione. In realtà la contaminazione di affettività e razionalità è un elemento di grande importanza che accomuna, pur nella diversità della scrittura di tale relazione, l'uno e l'altro i due pensatori. Nella *Gaia scienza*, qualche anno dopo, Nietzsche scriverà: “*Che cosa significa conoscere. «Non ridere, non lugere, neque detestati, sed intelligere!»*»- dice Spinoza, nel modo semplice e sublime che gli è tipico. Nel frattempo: in che cosa differisce, in ultima analisi, questo *intelligere* dalla forma in cui appunto cominciamo a percepire questi tre fatti? Un risultato di questi tre istinti diversi e tra loro contrapposti, un voler schermire, deplorare, maledire.”(*GS*, af. 333) Ma sarebbe semplicistico pensare che il grande genealogista qui abbia colto in fallo, nella citazione del suo *Trattato politico*, un ingenuo Spinoza che pone il suo “intelligere” in una dimensione di purezza da ogni elemento passionale. Ricordiamo che anche la ragione proviene dal *conatus* ed è dunque forza e che l'affettività non può essere eliminata dall'uomo in nessuna delle sue pratiche dato che persino la forma più compiuta di conoscenza, l'*amor Dei intellectualis* di cui Spinoza parla nel libro V dell'*Etica*, è pur sempre un “amore” anche se intellettuale e anche se rivolto a Dio.

¹⁷¹ G, II, 283.

¹⁷² G, II, 236: “nempe quòd vera virtus nihil aliud sit, quam ex solo rationis ductu vivere.”

disprezzarne i vizi.(E, V, X, sc.)¹⁷³ In questo senso potremmo definire essenziale la pratica della piet  in ogni processo formativo.

Infine, il concetto di virt  comporta una sorta di culmine che consiste nel raggiungimento del terzo genere di conoscenza, l'*amor dei intellectualis* - pur possibile per tutti ma praticabile per pochi - mostrandoci come il percorso dell'uomo virtuoso abbia una sorta di andamento ascensionale che permette, per , una declinazione diversa della virt  per ciascun uomo. Ad esempio la virt  dell'uomo libero, modello delineato da alcune proposizioni finali del libro IV, non contempla la raggiunta beatitudine dell'amore verso Dio,   semmai al servizio di una "strategia" di massima convergenza che rende colui che la pratica cittadino esemplare, non per paura del potere ma perch  nella comunit  politica esplica pienamente la propria potenza. La virt , non dimentichiamolo, ha un legame stretto con il *conatus* e dunque, come esso si esplica in ognuno secondo un certo grado (perfettibile), cos    della virt , anch'essa espressa in gradi diversi d'intensit  nei differenti individui. Sta alla formazione trarre da ognuno il massimo grado della virt , ossia della capacit  di trasformare la passivit  del modo in espressione attiva.

Tale concetto di virt  ci conduce a quel "divenir attivo"¹⁷⁴ che pu  essere considerato il cuore della specificit  umana insieme al centro nevralgico della *Bildung* spinoziana stessa.

Conclusioni sulla forma

Questo percorso centrato sulla questione della forma in Spinoza ci permette di enucleare le questioni rilevanti che tale tema pone alla *Bildung* spinoziana. Abbiamo visto come la forma spinoziana si radichi corporalmente nella conformazione sempre strettamente individuale, del corpo da intendere come un particolare rapporto di movimento e quiete tra le molteplici parti che lo compongono. D'altronde questo radicamento corporeo della forma non conduce affatto ad un materialismo, in quanto dire "corpo", in Spinoza, non significa dire "fondamento" dell'anima/mente dato che l'uno non fonda l'altra e viceversa (Spinoza va oltre il dualismo tradizionale di materialismo e idealismo). Corpo

¹⁷³ G, II, 289.

¹⁷⁴ Il concetto di "devenir actif"   al centro della ricerca di Pascal S verac che a tale tema, con profondi risvolti paidetici, ha dedicato un lavoro che ci sar  d'aiuto nel considerare il progetto di *Bildung* in Spinoza (cfr P.S verac, *Le devenir actif chez Spinoza*, op.cit.).

e mente sono espressioni modali diverse di una medesima realtà: l'individuo. Implementare le capacità del corpo comporta un implemento di quelle della mente e viceversa. Inoltre tale radicamento corporeo della forma non ne sancisce affatto il solipsismo. La forma di Spinoza si accenta sull'oggetto (*TEI*) della relazione, sull'alterità dei modi (*E*) in quanto essa si definisce in relazione con gli altri corpi/menti che contribuiscono a determinare, negli incontri con il singolo modo, i mutamenti della forma stessa.

Inoltre la forma ha natura "affettiva", essa è una declinazione particolare, unica, del *conatus* ed è dunque espressa pativamente: dal *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* all'*Etica* ogni perfezionamento o addirittura mutamento di forma comporta una differente direzione dell'affetto (dall'amore per le cose all'amore di Dio nel *TEI*) o una differente natura degli affetti (dalle passioni tristi a quelle gioiose, dagli affetti passivi a quelli attivi nell'*E*).

Il modello di forma umana che si prospetta è quello della *virtus* laddove il *conatus* è unito a ragione e lavora nella congiunzione tra formazione del singolo e politica poiché l'incremento dell'utile del primo- a cui la ragione mira - può avvenire solo attraverso il miglioramento dei modi che il singolo incontra. In Spinoza la *Bildung* può essere solo transindividuale.

3.2. Conservare la forma è modificarla: tracciare ed essere tracciati

Se questa è la forma in Spinoza allora non è possibile apparentarla ad una sorta di atto aristotelico *telos* in cui la potenza si va a compiere, ma è potenza – in un senso ben diverso dalla *dynamis* che in sé prevede sia *energheia* (in quanto è predisposta a prodursi in atto) sia una mancanza di forma da ricercarsi nell'atto; di contro non c'è alcuna mancanza nella forma intesa da Spinoza, essa è costantemente in divenire nella relazione con altri modi perché la sua natura è affettivo-relazionale, in quanto finita e sempre disposta alla molteplicità e occasionalità degli incontri che la modificano.

Occorre per approfondire tale natura affettivo-relazionale della forma ritornare alla questione dell'*accomodatio* che necessita di essere chiarita in tutti i suoi aspetti dato che in essa abbiamo individuato un tratto importante della *Bildung* spinoziana, concernente proprio la relazione tra i modi.

Partiamo con il considerare la famosa lettera di Spinoza in risposta ad un'epistola dell'amico Balling (*Ep.* 35), quest'ultima non pervenutaci; è una lettera in cui il filosofo cerca di dar conto al padre - affranto per la morte del figlio ancora fanciullo – di quello che a Balling è parso un presagio: l'aver udito una notte, nel dormiveglia, quando il ragazzo era del tutto sano, i gemiti del figlio, gli stessi emessi poi dal fanciullo in fin di vita.

Spinoza si inoltra in una complessa spiegazione del presagio che ha messo in difficoltà vari critici¹⁷⁵ ; spiega a Balling che, poiché i gemiti erano da lui sentiti vivamente solo nel dormiveglia, per poi sparire quando allarmato si poneva coscientemente ad ascoltare, questi non erano altro che prodotti dell'immaginazione. Ora le riflessioni sull'immaginazione, qui poste al servizio dell'angoscioso interrogarsi dell'amico, possono esserci utili per comprendere la comunicazioni tra i modi corporei e i modi mentali su cui Spinoza andava a riflettere.

L'immaginazione è sia corporea che mentale: si radica nella costituzione stessa del corpo e, di conseguenza, della sua idea, ossia la mente. Spinoza adduce a proposito gli esempi di coloro che con il corpo alterato da febbre hanno la mente che delira e che immaginano cose irreali, dipendenti nella loro natura dalla particolare costituzione del corpo (un tipo "sanguigno" delirerà di risse, scontri, gesti violenti...). Peraltro l'immaginazione non è libera, come il senso comune la vorrebbe, ma – dice Spinoza:

“ [...] segue in tutto le tracce dell'intelletto concatenando e connettendo reciprocamente le sue immagini e le parole secondo l'ordine seguito dall'intelletto nelle sue dimostrazioni, sicché non possiamo intendere quasi nulla, di cui l'immaginazione non formi, come da una traccia, qualche immagine. (*Ep* 35, p.1333)¹⁷⁶

In questo testo si parla di “tracce dell'intelletto” (*intellectus vestigia*) lasciando così pensare come ci suggerisce Lorenzo Vinciguerra che il termine *vestigia* (orme, impronte, tracce) legato all' "intelletto", qui inteso come abbiamo visto nel *TIE* nel

175 Ci limitiamo qui a segnalare tre letture della lettera: F. Mignini, *Ars imaginandi*, ESI, Napoli, 1981 ; M.Bertrand, *Spinoza et l'imaginaire*, PUF, Paris 1989; e L. Vinciguerra, *La semiotica di Spinoza*, ETS, Pisa, 2012, p. 53-54. Nella *Cronologia*, scritta da Mignini, presente nell'edizione delle *Opere* di Spinoza, a cura di F. Mignini e O. Proietti, da noi qui seguita, Mignini segnala le difficoltà d'interpretazione suscitate da alcuni punti della lettera e dice: « [...] Spinoza risponde con riflessioni sulla dottrina dell'immaginazione e della mente in generale che non trovano riscontro in altri luoghi delle sue opere. » in F.Mignini, *Cronologia*, pp.XCV-XCVI, in Spinoza, *Opere*, op.cit.

¹⁷⁶ G, IV, 77.

senso generale di “mente” non come la terza specifica forma della conoscenza, sia da interpretare come indicante i segni di cui il pensiero si appropria per operare secondo le proprie concatenazioni.¹⁷⁷ Il segno non è causa del pensiero (essendo il primo di natura sensibile e il secondo no), ma è come se il pensiero fosse in un certo senso “bisognoso” di segni, per non restare muto, mentre questi ultimi, a loro volta, non darebbero luogo ad alcuna concatenazione immaginativa, se non ci fosse l’ordine dell’intelletto da seguire per operare connessioni segniche. Ora, non s’intende, ossia non c’è intellesione, afferma Spinoza, senza le immagini che l’immaginazione produce a partire da tracce.

Le tracce che i corpi lasciano gli uni sugli altri hanno una natura temporale particolare: richiedono la presenza reciproca dei corpi e in tale presente presenza riposano. Mentre le tracce che si operano tra le menti possono, spiega Spinoza all’amico Baling, essere più libere dalla contingenza temporale e in questo senso possono avere la natura di “presagio” ossia leggere ciò che nella traccia mentale anticipa il futuro della mente con cui l’altra mente entra in contatto. Ma tale contatto deve implicare un *habitus*, deve essere ripetuto e costante come può essere, per l’appunto, quello tra la mente di un padre amorevole e la mente del figlio, ed è comunque contemporanea - non conseguente perché non causata - al commercio continuo del corpo paterno e di quello filiale, al loro scambio affettivo costante, per di più all’insegna di una passione “unificante” come quella dell’amore, oltre al fatto che il pensiero del padre è partecipe, come ogni mente, dell’idea infinita – attributo divino - dove stanno anche tutte le affezioni del figlio¹⁷⁸. Ecco allora l’origine della premonizione che è una sorta di “interpretazione anticipativa” di tracce che una mente imprime sull’altra, derivata dunque dalla commistione delle menti (che non può essere senza contiguità dei corpi pur procedendo con modalità diverse da quelle della comunicazione corporea) e che è comunque esperienza rara perché limitata da particolari condizioni. Infatti, spiega Spinoza: 1) l’oggetto della premonizione deve essere un evento rilevante della vita del modo

¹⁷⁷ L. Vinciguerra, *La semiotica di Spinoza*, op.cit., p. 54.

¹⁷⁸ “Inoltre, poiché l’anima del padre partecipa, mediante l’idea, delle cose che seguono dall’essenza del figlio, egli (come ho detto) può talvolta immaginare qualcosa di ciò che segue dall’essenza del figlio in modo così vivido come se lo avesse presso di sé.” (*Ep*, 35, p.1334), (*G*, IV, 78) Questa argomentazione di Spinoza risulta alquanto generica in quanto può valere per tutti i modi del pensiero in quanto tutti posti in una “concatenazione” che li lega l’uno all’altro nell’ambito infinito dell’attributo pensiero. È lo “sfondo” a partire da ciò si può pensare alla comunicazione tra le menti-idee, non spiega specificatamente la premonizione di Baling. Il tema della comunicazione tra le idee in Spinoza pensabile come autonoma rispetto alla mediazione dei corpi è affrontato da F. Zourabichvili, *Spinoza. Una fisica del pensiero*, op.cit.; è tema dell’intero testo anche se si consiglia specificatamente di considerare le pp.121-123.

“tracciante” – in questo caso il figlio; 2) non deve essere di difficile immaginazione; 3) tra presagio e evento non ci deve essere troppa distanza temporale; 4) il corpo “tracciato” – quello del padre nell’esempio - deve essere in un contesto di libertà da occupazioni impegnative né deve essere troppo distratto dai sensi esterni per poter concentrarsi sulla traccia.

Si può dire che l’interpretazione del presagio qui offerta da Spinoza lo indica come il risultato, eccezionale, raro, dell’*accomodatio* tra due menti - e dunque tra due corpi - che è ripetuta costantemente e rafforzata da passione di unione, tanto da permettere una comunicazione molto profonda, capace di permettere all’immaginazione paterna una visione della malattia che ancora non ha affettato di sé il corpo del figlio, ancor sano ma purtroppo pronto a esser colto dalla patologia di cui porta già i segni.

La comunicazione, in Spinoza, in effetti non costituisce un problema - mentre abbiamo visto che per Nietzsche non è affatto scontata - in quanto è radicata ontologicamente: i modi dell’estensione, corpi, e del pensiero, menti, sono posti in un *ordo* e in una *connexio* (*E*, II, VII)¹⁷⁹, peraltro identiche, che scaturiscono dalla loro stessa natura di modi finiti, destinati dunque all’incontro e ad un costante ed ininterrotto intersecarsi che ha una manifestazione incontrovertibile negli affetti. La “teoria del presagio” che Spinoza espone nella lettera di Baling si radica in questo terreno della continua e inevitabile commistione dei modi ma certo dice qualcosa in più rispetto a quanto si può trarre dall’*Etica*, azzarda un’ipotesi che ci spiazza, che forse non ci aspetteremmo dal “razionalista” Spinoza: l’*accomodatio* tra i corpi (e le loro idee-menti) quando diviene una prassi continua, ininterrotta e infusa di affetti di unione può portare a conoscenze dell’altro sorprendenti – seppur espresse come nel caso di Baling nel modo confuso dell’immaginazione - capaci di anticipare eventi, affetti, pensieri di cui l’altro non ha ancora consapevolezza ma che lo interesseranno in futuro. Si potrebbe collegare la spiegazione del presagio alla famosa riflessione sul potere sconosciuto del corpo (meglio, dei corpi, perché sempre del loro interagire parliamo, anche quando nominiamo “corpo” al singolare) e che ovviamente si ripercuote sul potere della mente in quanto idea che ha per oggetto il proprio corpo:

¹⁷⁹ G, II, 89.

In realtà, nessuno ha determinato finora quale sia il potere del corpo, cioè l'esperienza non ha finora insegnato a nessuno che cosa possa o non possa fare il corpo per le sole leggi della natura considerata soltanto come corporea, se non sia determinata dalla mente. (*E*, III, II sc.)¹⁸⁰

Lo strano caso occorso a Balling deve essere riportato – Spinoza lo fa capire nella sua spiegazione– a questa potenza del corpo, impossibile da determinarsi una volta per tutte, non perché mirabolante o straordinaria quanto perché sempre singolare, ossia relativa a quella declinazione unica della potenza di Dio che è *quel* particolare corpo, peraltro esplicita nei rapporti, anche questi unici, con gli altri corpi incontrati e nelle variazioni di affetto che tali rapporti producono, dunque non riconducibile ad un sapere universale (con questo elemento non di poco conto dovrà misurarsi ogni progetto di *Bildung*).

Il continuo scambio tra i corpi e le menti di padre e figlio, il loro rendersi affetti a vicenda all'insegna dell'unificazione amorosa è alla base del presagio: non occorre ricorrere al prodigio, al sovrannaturale, si può evitare anche in questo caso l'*admiratio*, ossia quella “distrazione della mente” dovuta all'incapacità di connettere una cosa ad altre che ne possono essere causa, per cui tale cosa rimane oggetto di meraviglia e di sorpresa che – per Spinoza- impediscono o diminuiscono la nostra capacità di comprensione. (*E*, III, def.aff. IV)¹⁸¹

La questione della comunicazione dei modi è di fondamentale importanza per la pratica della formazione, per meglio capire come la intenda Spinoza è bene ritornare alla “Piccola fisica” contenuta nel secondo libro dell'*Etica* di cui abbiamo già trattato nel paragrafo precedente, seguendo ora il filo conduttore del concetto di “traccia”. Tale concetto è oggetto di analisi nel testo *La semiotica di Spinoza* di Lorenzo Vinciguerra che ha il merito di offrire una chiave di comprensione di alcuni aspetti della fisica spinoziana che la critica non aveva finora colto compiutamente. 182

¹⁸⁰ G, II, 142: “ Etenim, quid Corpus possit, nemo hucusque determinavit, hoc est, neminem hucusque experientia docuit, quid Corpus ex solis legibus naturæ, quatenus corporea tantum consideratur, possit agere, et quid non possit, nisi à Mente determinetur.”

¹⁸¹ G, II, 191)

182 Gilles Deleuze ritiene che in Spinoza non ci sia posto per un'idea del segno, ma solo per l'espressione, in quanto il segno prevede un rimando ad altro che inficerebbe la compiutezza, la perfezione del modo: “In Spinoza l'ordine delle cause naturali, se esiste, non è sicuramente un ordine simbolico, è un ordine di composizione, e in natura – che è un individuo composto da infinite singolarità – tutti i rapporti sono, sono stati e saranno, realizzati. “(G.Deleuze, *Cosa può un corpo. Lezioni su Spinoza*, op.cit., p.99). Il segno verrebbe così relegato nell'ambito della conoscenza immaginativa confusa e limitata di cui l'uomo non potrà mai sbarazzarsi completamente per la finitezza della sua mente e per la passività mai pienamente superabile. Ma per questa via se si salverebbe la perfezione del piano

Vinciguerra parte dalla seria considerazione di una classificazione dei corpi introdotta da Spinoza nell'assioma III, lemma III della proposizione XIII, poco considerata o liquidata per lo più come curiosa o marginale:

[...] chiamerò *duri* i corpi le cui parti aderiscono l'una all'altra per grandi superfici; *molli* invece quelli e cui parti aderiscono per piccole superfici; *fluidi*, infine, quelli le cui parti si muovono l'una rispetto all'altra. (*E*, II, XIII, III lemm, III ass.)¹⁸³

Non siamo di fronte a una fisica ingenua e pre-scientifica ma di fronte a una lettura dei corpi che ci riguarda poiché li classifica secondo il loro differente grado di "tracciabilità" e che dunque ha ben a che fare con la formazione in quanto prassi che traccia le menti e i corpi, che li modifica "segnandoli". Ma procediamo pianamente considerando, con la guida di Vinciguerra, i termini evocati da Spinoza.

Duro, molle, fluido: queste definizioni ci appaiono a prima vista ben strane modalità di catalogazione dei corpi, in effetti non indicano tipologie precise (sono concetti relativi: un corpo è molle in relazione a un altro più duro, non in assoluto) né tanto meno parti dei corpi (ossa, muscoli, sangue...). Vinciguerra ci spiega che duro, molle, fluido, definiscono diversi gradi di "tracciabilità" dei corpi stessi, "ovvero *un certo modo determinato di regolare dei rapporti*."¹⁸⁴ "Duro" si dice di un corpo che resiste alla traccia impressagli dagli altri corpi incontrati, ma che – una volta tracciato- mantiene in modo duraturo la traccia dell'altro; "molle" è invece il corpo più facilmente tracciabile, ma meno capace di conservare le vestigia degli altri corpi in esso impresse; infine "fluido" si dice del corpo che ha maggior permeabilità alle tracce altrui ma anche meno capacità di trattenerle e più inclinazione a trasmetterle.

Insomma, le nozioni di *duritia*, *mollitia* e *fluiditas*, lungi dal connotare una fisica ingenua o stravagante, caratterizzano una fisica concreta che non si accontenta di determinare i modi dell'estensione in funzione del moto, della quiete, della velocità e della lentezza, bensì accoglie quella che è la loro caratteristica più saliente: la potenza di

d'immanenza, liberandolo dalla subordinazione al simbolico, si verrebbe a perdere quel carattere di molteplicità diveniente e relazionale (dunque di natura segnica) che è manifestata nell'*ordo* e nella *connexio* di corpi e di menti, quando Spinoza ci richiede invece di tenere insieme eternità e durata, necessità e evento, immobilità della sostanza e infinito divenire dei modi.

¹⁸³ G,II, 100: "Atque hinc corpora, quorum partes secundum magnas superficies invicem incumbunt, *dura*, quorum autem partes secundum parvas, *mollia*, et quorum denique partes inter se moventur, *fluida* vocabo."

¹⁸⁴ L. Vinciguerra, *La semiotica di Spinoza*, op.cit., p. 32.

essere affetti - dunque tracciati, dunque modificati dalle necessarie relazioni con gli altri corpi - che include insieme la potenza di produrre affezioni, tracciare, modificare gli altri corpi.

Poiché la traccia non è corpo, ma si dà solo nel corpo,

Nel quadro di un'ontologia in cui pensiero ed estensione sono due diverse espressioni di una medesima sostanza, la potenza rinviante della traccia ha la sua espressione equivalente nell'attributo del pensiero quale potenza di inferenza, che come tale va riconosciuta appartenere alla natura dell'idea.¹⁸⁵

Ecco che il presagio di Balling può meglio chiarire, alla luce della traccia, la sua natura: è prodotto del lavoro dell'immaginazione della mente del padre in inferenza con quella del figlio, mentre l'*habitus* costante del contatto corporeo tra i due faceva sì che il corpo del figlio imprimesse tracce su quello del padre; l'inferenza non è causata dalla traccia, data la differente natura di un processo mentale (l'inferenza) e di un processo fisico (la traccia), ma non si dà l'una senza l'altra.

La nozione di traccia verrebbe così ad arricchire la nozione di "forma individuale" che, come si è già considerato, non è un'essenza immobile, bensì l'esito di relazioni, pressioni esterne, che si offre in figure mutevoli, a seconda degli incontri. Ora la traccia è proprio ciò che permette il darsi in forma delle figure: così come non c'è forma che non si offra in figura non c'è figura che non si dia in quanto traccia. In questa lettura la potenza di un corpo finisce per coincidere con la sua tracciabilità, ossia con l'insieme delle pratiche del tracciare e dell'esser tracciati che ne contrassegnano le figure.

Inoltre la traccia aiuta a meglio comprendere l'affetto, non coincidendo con esso ma essendo, potremmo dire, "l'effetto dell'affetto", quello che resta del suo passaggio. Poiché l'affetto è in effetti un transitare, un passaggio, un movimento. Spinoza così lo definisce:

¹⁸⁵ *Ibidem*, pag.35.

Per affetto intendo le affezioni del corpo, dalle quali la potenza di agire dello stesso corpo è aumentata o diminuita, favorita o inibita e, simultaneamente, le idee di queste affezioni. (*E*, III, III def.)¹⁸⁶

E poi aggiunge:

Il corpo umano può essere affetto in molti modi, dai quali la sua potenza di agire è aumentata o diminuita, e anche in altri modi che non rendono la sua potenza di agire né maggiore né minore [...]

Il corpo umano può subire molti cambiamenti e conservare nondimeno le impressioni o vestigia degli oggetti e, quindi, le stesse immagini delle cose.” (*E*, III, I post. e II post.)¹⁸⁷

L'affetto dunque muove (come si evince nel suo sinonimo “emozione”), fa crescere o decrementa la potenza del corpo, è forza di cambiamento. In tal senso l'abbiamo definito un “transitare” da un più di potenza ad un meno o viceversa. Mentre la traccia è “vestigia objectorum”, ossia è ciò che resta del transito affettivo dovuto agli incontri. In tal senso la traccia è un concetto di grande rilevanza nel progetto paidetico poiché al retto formatore si chiede di prevedere la traccia che l'incontro affettivo della formazione lascia dietro di sé.

Abbiamo detto che potenza e tracciabilità (sia attiva, che traccia, sia passiva, che è tracciata) finiscono per coincidere. In tale senso si può leggere la critica alla concezione di un uomo originario – quale è ritenuto Adamo oppure come possono essere considerati i profeti in quanto interlocutori alla pari di Dio, un uomo dunque più potente dell'uomo “storico” il quale è invece l'esito indebolito della Caduta da Dio. Tale critica è presente nel *Trattato teologico-politico*¹⁸⁸, e ben si accorda con l'impossibilità, per Spinoza, di pensare un uomo originario “potente” senza che costui abbia ancora esplicitato in figure la propria tracciabilità, che è come pensare a un neonato potente, quando per Spinoza sappiamo che l'infanzia è l'età della dipendenza e dell'impotenza

¹⁸⁶ G, II, 139: “ Per Affectum intelligo Corporis affectiones, quibus ipsius Corporis agendi potentia augetur, vel minuitur, juvatur, vel coercetur, et simul harum affectionum ideas.”

¹⁸⁷ G,II,139-140.

¹⁸⁸ Ciò che Spinoza asserisce nel Capitolo I del *TTP* è che la comunicazione corporea, verbale dei Profeti con Dio è frutto di un sapere immaginativo, adeguato al volgo, mentre Cristo è stato l'unico a comunicare con Dio da mente a mente senza bisogno alcuno di apparizioni o comunicazioni verbali: “Asseriamo pertanto che tutti, tranne Cristo, hanno ricevuto la rivelazione di Dio con il solo ausilio dell'immaginazione, ossia con l'ausilio di parole e immagini, e che dunque, per profetizzare, non c'è bisogno di una mente più perfetta, ma di un'immaginazione più vivida[...].” (*TTP*, I, [20]), (G, III, 21)

perché è solo attraverso opportune pratiche di incontro con gli altri modi che mente e corpo diventano in grado di esprimere la loro potenza.¹⁸⁹

Ecco che il processo della formazione acquista, alla luce della traccia, una valenza particolare: in primo luogo l'azione formativa si presenta come una prassi che consiste in un particolare tracciarsi dei corpi e inferire delle menti che ha la propria possibilità radicata ontologicamente.

Infatti la comunicazione, l'incontro, non costituiscono alcun problema per Spinoza, sono anzi l'esplicazione costante e inevitabile del *clinamen* insito nei modi che non essendo monadi chiuse ma coesistendo in una medesima sostanza sono in un certo modo destinate all'incontro. Il problema è piuttosto far sì che la *Bildung* risulti essere una pratica di con-venienza tra i modi che si incontrano. Tracciare formativamente l'altro significa rispettarne la forma (sempre individuale), ossia- come abbiamo visto - la particolare proporzione di quiete e movimento, la peculiare espressione di potenza. Ciò significa che la traccia paidetica si deve offrire in figure che non distruggano la forma che si va a tracciare ma che semmai, come è nella natura stessa della traccia, si ponga al servizio della distinzione e dell'individuazione del singolo modo.

Non firmare sed frangere (E,IV, XIII cap.):¹⁹⁰ questo è ciò di cui Spinoza accusa l'educazione cattiva, ossia di spezzare l'animo dei giovani invece di rafforzarlo, di tracciare i segni che dovrebbero essere formativi in modo così violento o insensato da non rispettare la forma dei discenti, così de-formandoli.

Dice Vinciguerra, a proposito dell'etica del corpo di Spinoza – e ciò dunque si addice anche alla formazione come fondamentale componente di tale *ars* :

In nessun caso il proposito è quello di farci mutare natura o di realizzarne un'altra, ma piuttosto di conoscere e comprendere quella che si addice alla nostra. ¹⁹¹

Riflettere sulla formazione come pratica di tracciabilità significa inoltre riconoscere la reciprocità insita nella natura di tale pratica: tracciare non è solo attività cosciente del docente: ma è pratica del corpo (al di là di ogni potere della mente), dunque affettiva, e

¹⁸⁹ Per una disamina di tale critica cfr. Paolo Cristofolini, *Percorsi dell' Etica di Spinoza: dalla critica del libero arbitrio al diritto alla gioia* in F.P. Adorno, L.Foisneau (a cura di), *L'efficacia della volontà nel XVI e XVII secolo*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2002, pp.193-202.

¹⁹⁰ G, II, 269: “At qui contrà homines carpere, et vitia potiùs exprobrare, quàm virtutes docere, et hominum animos non firmare sed frangere nôrunt,ii et sibi, et reliquis molesti sunt;[...].”

¹⁹¹ L. Vinciguerra, *La semiotica di Spinoza*, op.cit., p.46.

porta con sé inevitabilmente anche un essere tracciati dall'altro, dal discente, che costantemente inciderà nel commercio tra i modi, nella *Bildung* in cui dunque attività e passività, l'agire e il patire, pertengono al formatore quanto al formato.

3.3. Corpo e mente nella *praxis* della *Bildung*

Ritorniamo a riflettere, per farne emergere tutta la valenza paidetica, su come nell'*Etica* l'implicazione costante del corpo renda impossibile defisicizzare la *Bildung* come perfezionamento del modo, impedendo ogni riduzione della sua natura assai complessa – come si comincia a comprendere - a pratica esclusiva del pensiero, a sola inferenza delle menti.

Ma per intendere appieno l'impossibilità di svincolare ogni procedere della mente dalla vita del corpo occorre soffermarci sui passi che ogni lettore dell'*Etica* è condotto a compiere verso ciò che potremmo chiamare un “monismo anomalo”¹⁹²: monismo in quanto mente e corpo non sono sostanze diverse in Spinoza; anomalo perché richiede comunque di non ridurre la mente a esito del corpo – come crede un rozzo materialismo- né di ridurre il corpo a epifenomeno della mente, da essa guidata – come una certa vulgata platonica induce a pensare. Si tratta di un monismo che deve contemplare la specificità dell'una, modo del pensiero, e dell'altro, modo dell'estensione.

¹⁹² Il tema di Spinoza come “anomalia” nella storia del pensiero occidentale è molto frequentato e variamente declinato nella letteratura critica. Ci limitiamo qui a ricordare che, a proposito del pensiero di Spinoza, si parla di: 1) anomalia delle fonti poiché Spinoza univa ad un certo disprezzo per i greci, dichiarato nel *Trattato teologico politico* e nelle *Epistole*, un commercio profondo con la tradizione di pensiero ebraica. Con tale tradizione “Spinoza ebbe maggior domestichezza e maggior frequentazione, prima e dopo, e nonostante, lo *herem* del 1656.” (M. Chamla, *Spinoza e il concetto della Tradizione ebraica*, F. Angeli, Milano, 1996, pag.37); 2) anomalia filosofica poiché come osserva Vittorio Morfino: “Il pensiero di Spinoza [...] assume sempre più agli occhi contemporanei la caratteristica di antidoto contro ogni ricostruzione solipsistica della storia della metafisica, sia essa pensata nella forma dell'identità hegeliana di tempo e concetto o in quella heideggeriana dell'oblio dell'essere.” (V. Morfino, *Incursioni spinoziste*, op.cit., pag.31); 3) di anomalia politica, poiché per Antonio Negri, Spinoza supera il contrattualismo che domina la filosofia politica moderna. (vedi A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli, Milano, 1981). Per il concetto di “monismo anomalo”, ossia per una lettura del rapporto mente/corpo non riducibile né al dualismo né al monismo presenti nella nostra tradizione, mi permetto di rinviare al mio “Per un materialismo plurale trasformativo”, *Presentazione* di F. Zourabichvili, *Spinoza. Una fisica del pensiero*, op.cit., pp. 7-26.

L'ultima proposizione della prima parte dell'*Etica*, dedicata alla riflessione su Dio, suona come una sorta di passaggio di consegna di potenza da Dio ai modi: "Non esiste alcuna cosa dalla cui natura non segua alcun effetto". (*E*, I, XXXVI)¹⁹³

Tale proposizione viene da Spinoza esplicitata nella seguente dimostrazione: tutto ciò che esiste è un modo di esprimere la natura di Dio, ossia la sua essenza, che è potenza. Dunque, ogni ente esprime potenza determinando un qualche effetto.

Nell'*Appendice* alla prima parte dell'*Etica*, Spinoza prende in esame la superstizione che conduce gli uomini a considerare gli enti perfetti o imperfetti, belli o brutti, ordinati o disordinati come se tali qualità fossero nelle cose senza alcuna consapevolezza che sono le affezioni causateci dalle azioni degli enti su di noi a produrre l'illusione che tali enti abbiano effettivamente quelle proprietà. In realtà gli enti non sono né belli né brutti, né dotati d'ordine né privi d'ordine. Occorre riconoscere che tali giudizi degli uomini – come ogni altro giudizio- passano in primo luogo, inconsapevolmente, attraverso il corpo o, più precisamente attraverso le sue reazioni alle tracce che gli affetti dovuti agli incontri con gli altri modi, hanno lasciato:

Ad esempio, se il movimento che i nervi ricevono dagli oggetti rappresentati per mezzo degli occhi giova alla salute, gli oggetti dai quali è causato son detti belli, invece quelli che suscitano un movimento contrario, deformi. Inoltre le cose che muovono il senso attraverso le narici chiamano odorose o fetide; dolci o amare, saporite o insipide ecc., quelle che lo attingono attraverso la lingua. [...] non c'è da meravigliarsi che tra gli uomini siano nate tante controversie quante ne sperimentiamo, e da esse infine lo scetticismo. Infatti, sebbene i corpi umani convengano in molte cose, in moltissime tuttavia discordano e perciò quel che a uno sembra buono, a un altro cattivo; quel che a uno appare ordinato, a un altro confuso; quel che a uno gradevole, a un altro sgradevole. (*E*, I, app.) 194

¹⁹³ G, II, 77 : " Nihil existit, ex cujus naturâ aliquis effectus non sequatur."

194 G, II, 82-83. Col che non si può dire abbandonata totalmente da Spinoza, come antropo-centrata, la considerazione della perfezione dell'essere. Vi è una perfezione che non è figlia dell'immaginazione ma che si palesa evidente alla stessa ragione ed è la perfezione espressa dalla forza dell'essere insita in ogni ente che lo rende capace di generare effetti ossia lo rende potente. "Infatti la perfezione delle cose deve essere giudicata soltanto in relazione alla loro natura e potenza, né le cose sono più o meno perfette perché dilettono o offendono i sensi degli uomini, o perché si confanno alla natura umana o le ripugnano."(*E*, I, app.), (G, II, 83). Questa perfezione della realtà è ribadita in seguito: "Per realtà e perfezione intendo la stessa cosa." (*E*, II, VI def.), (G, II, 85)

Il concetto, nel quadro di questa concezione energetica dell'essere, viene definito ciò che procede dalla natura della mente, che esprime l'azione della mente, ossia un effetto di potenza, mentre la percezione (non più intesa genericamente come "conoscenza" così come invece era considerata nel *TIE*) - anch'essa inerente alla mente per Spinoza - risulta corrispondere a ciò che ad essa è esterno (*E*, II, III def., esplic.).¹⁹⁵ La percezione ha qualcosa di uguale e simultaneo a livello del corpo, nella traccia che il corpo subisce da altri corpi. Laddove anche la passività rappresentando la possibilità di essere affetti è comunque un'espressione della potenza, la percezione non è da svilire, ma da considerare nei suoi limiti, nella sua inadeguatezza rispetto ad una piena comprensione della realtà che convive con l'espressione mentale di un essere affetti dal mondo dotata comunque di una sua verità da valorizzare. Come Spinoza intenda la percezione nell'*Etica* è esemplificato là dove parla della sensazione non meditata a proposito di una vicinanza del sole che non rispecchia per nulla ciò che la ragione poi ci svela e di cui comunque non ci sbarazzeremo anche una volta studiata l'astronomia e conosciuta la distanza reale dell'astro in quanto "[...] non immaginiamo il sole così vicino perché ignoriamo la sua vera distanza, ma perché l'affezione del nostro corpo implica l'essenza del sole, in quanto lo stesso corpo ne è affetto." (*E*, II, XXXV, sc.)¹⁹⁶

Idee e corpi si corrispondono non tanto perché procedono paralleli, dato che Spinoza non parla mai di parallelismo¹⁹⁷ – quanto per simultaneità (*simul*) di effetti, di concatenazioni: "ordo actionum et passionum Corporis nostri simul sit naturâ cum ordine actionum et passionum Mentis." (*E*, III, II, sc.)¹⁹⁸

Dovendo spiegare in che consiste la differenza tra i corpi, così come la differenza tra le idee, Spinoza parla di corpi superiori in quanto "contengono più realtà", le cui idee, a loro volta, saranno superiori perché conterranno più realtà.

Per esempio, continua Spinoza, la differenza tra la mente, che è idea del corpo, e altre idee si spiega conoscendo la natura del corpo.

¹⁹⁵ G,II, 84.

¹⁹⁶ G,II, 117.

¹⁹⁷ La nozione di parallelismo appartiene alla lettura leibniziana di Spinoza, a tal proposito cfr. C.Jacquet, *I rapporti corpo/mente in Spinoza e la critica al "parallelismo"*, sul sito "Quaderni materialisti", Aprile 2007.

¹⁹⁸ G,II,141.

Dico in generale che quanto un certo corpo è più atto degli altri a fare oppure a patire rispetto agli altri, a fare e a patire simultaneamente una pluralità di cose, tanto la sua mente è più atta delle altre a percepire simultaneamente una pluralità di cose; e quanto più le azioni di un solo corpo dipendono soltanto da esso stesso e quanto meno gli altri corpi concorrono con esso nell'agire, tanto più la sua mente è atta a capire distintamente. (*E,II,XIII, sc.*)¹⁹⁹

Ritorna anche in questo passo il tema caro a Spinoza della potenza del corpo che ben lungi dall'ostacolare o dimezzare quella della mente la incrementa. Si tratta di una modalità d'intendere il rapporto tra corpo e mente/anima (abbiamo visto che in Spinoza i due termini si equivalgono) molto particolare all'interno della nostra tradizione di pensiero in cui è stata dominante la lettura platonica di tale relazione, per essere più precisi dato che il rapporto corpo/anima in Platone assume aspetti complessi, la lettura che di tale rapporto Platone offre, ad esempio, nel *Fedone*. In tale dialogo dedicato all'ultimo giorno di vita di Socrate, il corpo si presenta alla riflessione del morituro Socrate come il maggiore ostacolo alla conoscenza. In primo luogo, osserva Socrate, i sensi non forniscono alcuna conoscenza certa e sicura, a cominciare dalla vista e dall'udito, che pure sono i sensi più forti, passando poi ai più deboli che si dimostrano ancor più ingannevoli. Cosicché

l'anima ragiona appunto con la sua migliore purezza quando non la conturba nessuna di cotali sensazioni, né vista né udito, né dolore, e nemmeno piacere; ma tutta sola si raccoglie in se stessa dicendo addio al corpo; e, nulla più partecipando del corpo né avendo contatto con esso, intende con ogni suo sforzo alla verità.²⁰⁰

Tanto che Socrate conclude:

fino a quando abbiamo il corpo e la nostra anima è mescolata e confusa con un male di tal natura, noi non saremo mai capaci di conquistare compiutamente quello che desideriamo e che diciamo essere la verità. Infinite sono le inquietudini che il corpo ci procura per le necessità del nutrimento; e poi ci sono le malattie che, se ci capitano addosso, ci impediscono la ricerca della verità; e poi esso ci riempie di amori e di passioni e paure e immaginazioni di ogni genere, e insomma di tante vacuità e frivolezze che veramente, finché siamo sotto il suo dominio, neppure ci riesce, come si dice, fermare la mente su cosa veruna. Guerre, rivoluzioni, battaglie, chi altri

¹⁹⁹ G, II,97.

²⁰⁰ Platone, *Fedone* in Platone, *Opere complete*, Laterza, Roma-Bari, 1984, 65c.

ne è cagione se non il corpo e le passioni del corpo? Tutte le guerre scoppiano per acquisto di ricchezze; e le ricchezze siamo costrette a procurarcele per il corpo e per servire i bisogni del corpo.²⁰¹ (*Fedone*, 66 b-d)

Ma la lettura che Platone offre nel *Fedone* del rapporto antagonista tra anima e corpo non è l'unica che si è affacciata nell'antichità greca. Anassagora da Clazomene aveva considerato l'importanza della conformazione del corpo per la costituzione della mente, laddove – secondo la testimonianza di Aristotele²⁰² spiegava la particolare posizione della specie umana all'interno della natura appellandosi a una certa particolarità unica del corpo umano: la presenza della mano.

Un argomento, quello del ruolo giocato dal corpo nel determinare la specificità umana, che anche Giordano Bruno, autore che Spinoza pare conoscesse²⁰³, aveva caro. Bruno, ne *La cabala del cavallo pegaseo* sosteneva una corrispondenza essenziale di mente e di corpo, ponendo il famoso esempio della metamorfosi: se il corpo di un serpente si mutasse in corpo umano anche le sue attitudini si modificherebbero, viceversa se il nostro corpo si mutasse in quello di un serpente, la nostra mente pure si trasformerebbe e diverrebbe “serpentiforme”:

Giongo a questo che, se fusse possibile, o in fatto si trovasse che d'un serpente il capo si formasse e stornasse in figura d'una testa umana, e d il busto crescesse in tanta quantità quanta può contenersi nel periodo di cotal specie, se gli allargasse la lingua, ampliassero le spalli, se gli ramificassero le braccia e mani, e al luogo dove è terminata la coda, andassero ad ingeminarsi le

²⁰¹ *Ibidem*, 66 b-d.

²⁰² “Anassagora dice che l'uomo è il più sapiente dei viventi perché ha le mani – ma è ragionevole dire che ha le mani perché è il più sapiente. Le mani, in effetti, sono uno strumento e la natura, come un uomo sapiente, dà ogni cosa a chi può usarla.” (Aristot., *de part.anim.* Δ10.687 a 7, framm.102 di *I Presocratici. Testimonianze e frammenti* (a cura di G.Giannantoni), vol.II, Laterza, Bari-Roma, 1993. È interessante considerare come Aristotele paia rovesciare, per renderlo “ragionevole” l'assunto di Anassagora: laddove, secondo la sua testimonianza, Anassagora sembra dire che la particolare – e unica-sapienza degli uomini sia l'esito di una conformazione particolare del corpo che vede nella mano il suo punto di forza in grado di sviluppare arte e tecnica e con queste anche la sapienza, Aristotele commenta che è semmai il contrario: la sapienza ha “richiamato” la mano in quanto la natura opera teleologicamente, offrendo strumenti potenti come la mano la dove vi è l'intelligenza per bene utilizzarli.

²⁰³ In un lavoro di ricostruzione storiografica di grande cura Filippo Mignini arriva a concludere che non ha fondamento l'interpretazione di Bruno quale anticipatore di Spinoza. Non vi è una sola citazione nell'opera di Spinoza che documenti una qualche sua lettura delle opere di Bruno, né basta far appello ai temi averroisti presenti nella comunità sefardita dell'Olanda del seicento – dove certo Spinoza incontrò temi bruniani – per poter asserire di un diretto incontro tra Spinoza e i testi di Bruno. Ci si può semmai limitare a dire che entrambi condividevano una tradizione di pensiero - quella neoplatonica – e dunque uno stesso *humus* filosofico. (F. Mignini, *Bruno e Spinoza*, relazione al Convegno, *Giornate di studio in ricordo di Emilia Giancotti*, dedicate a *Spinoza. Ricerche e prospettive*. Urbino, 2-4 ottobre 2002).

gambe; intenderebbe, apparirebbe, oprarebbe e camminerebbe non altrimenti che l'uomo, perché non sarebbe altro che uomo. Come, per il contrario, l'uomo non sarebbe altro che serpente, se venisse a contraere, come dentro un ceppo, le braccia e gambe, e l'ossa tutte concorressero alla formazion d'una spina, s'incolubrasse e prendesse tutte quelle figure de membri e abiti di complessioni. Allora avrebbe più o men vivace ingegno; in luogo di parlar sibilerebbe; in luogo di camminare, serperebbe; in luogo d'edificarsi un palaggio, si caverebbe un pertugio; e non gli converrebbe la stanza ma la buca; e come già era sotto quelle, ora è sotto queste membra, in strumenti, potenze ed atti: come dal medesimo artefice diversamente inebriato dalla contrazion di materia e da diversi organi armato, appaiono exercizii de diverso ingegno e pendono esecuzioni diverse.²⁰⁴

Queste originali considerazioni danno atto di una rilevanza della particolare struttura del corpo umano nella costituzione della peculiarità di tutta la specie. Si tratta di certo di una lettura inusuale nel contesto di una tradizione che da Platone in poi ha spesso pensato il corpo come strumento passivo dell'anima-intelletto-ragione, una lettura che nel secolo scorso avrà alcuni acuti sostenitori nell'antropologia filosofica e nella scienza etno-antropologica.²⁰⁵

204 G: Bruno, *Cabala del cavallo pegaseo* in *Dialoghi italiani*, a cura di G. Gentile e G. Aquilecchia, Sansoni, Firenze, pp. 885-886.

205 Ci limitiamo qui ad alcune notazioni sintetiche sul ruolo svolto dal corpo nell'antropologia filosofica di Plessner e di Gehlen e nell'etno-paleontologia di Leroi-Gourhan.

Helmuth. Plessner già nel suo primo testo, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, in *Gesammelte Schriften IV*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2003, tr.it. a cura di V. Rasini, *I gradi dell'organico e l'uomo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006, sostiene che l'espressività umana, è «un modo originario per venire a capo del fatto di abitare in un corpo e contemporaneamente di avere un corpo» (p.78), ossia individua la peculiarità dell'umano nel mondo animale in relazione al suo rapporto con il corpo: l'uomo è corpo, ma nello stesso tempo ha un corpo, ossia vive la distanza da esso, lo oggettivizza come strumento, ne sperimenta i limiti e anche la sua "estraneità" alla coscienza, al pieno controllo. È in questa reazione al corpo che l'uomo sperimenta la propria "eccentricità", il proprio vivere non nell'immediatezza animale ma nella mediazione.

Arnold Gehlen nella sua opera principale, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1940; tr.it. di C. Mainoldi, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano, 1983, individua l'originalità dell'uomo proprio nelle peculiarità biologiche della sua corporeità che lo rendono un animale organicamente carente, ma capace – data la plasticità notevole del suo corpo – di utilizzare positivamente i suoi primitivismi e le sue mancate specializzazioni attraverso il meccanismo dell'esonero (*Entlastung*) attraverso il quale la mediazione "tecnica" e l'abitudine trasformano in automatismi certe risposte corporee, liberando energie per funzioni superiori. Per uno studio panoramico sulla nascita dell'antropologia filosofica nel Novecento che prende in considerazione Scheler, Gehlen e Plessner cfr. M.T. Pansera, *Antropologia filosofica*, Bruno Mondadori, Milano, 2001.

"Utensile per la mano e linguaggio per la faccia sono i due poli di un medesimo dispositivo." scrive A. Leroi – Gourhan in *Le geste et la parole. La mémoire et les rythmes*, op.cit., p.27. Per l'autore linguaggio e scrittura, strumenti primi nella costruzione della razionalità, nascono dalla conquista della stazione eretta che libera la mano dalla deambulazione e l'apparato fonico dall'impegno condiviso da tutta la zona orale della ricerca del cibo. Dalla peculiarità del corpo umano emergono dunque quegli elementi portanti che caratterizzano la storia della cultura dell'uomo.

Se la centralità della particolare corporeità umana, valorizzata dall'antropologia filosofica del Novecento non sembra riconoscere in Spinoza un ispiratore, certo lo individua in Nietzsche che, come abbiamo visto nelle pagine a lui dedicate, riflette profondamente sulla perlopiù misconosciuta saggezza del corpo²⁰⁶:

Dietro i tuoi pensieri e sentimenti fratello, sta un possente sovrano, un saggio ignoto – che si chiama Sé. Abita nel tuo corpo, è il tuo corpo. Vi è più ragione nel tuo corpo che nella tua migliore saggezza. (CPZ, pp.34-35)

Vi è subito da chiarire che la posizione di Spinoza rispetto al corpo mostra una innegabile originalità sia nei confronti di Nietzsche sia nei confronti dei padri dell'antropologia filosofica novecentesca citati: essi parlano del corpo della specie come determinante la specificità, appunto, dell'umano nel mondo animale, Spinoza più radicalmente arriva a considerare fondamentale la conformazione e la potenza inerenti al singolo corpo nel determinare l'individualità, tenendo conto che la mente è l'idea di quel particolare e irripetibile corpo. Quando parla di un corpo che “contiene più realtà” chiarisce che ciò vuol dire “fare e patire più cose insieme”, ossia aver più potenza dato che avere realtà significa produrre effetti, dunque manifestare potenza e aggiunge che maggiore è la potenza del corpo maggiore è anche la potenza della mente. In ogni caso tale potenza sarà espressa in modo assolutamente singolare e unico in ogni individuo.

Inoltre, un altro carattere specifico di Spinoza dell'attenzione spinoziana per il corpo e, più precisamente per il corpo singolare, è il seguente: essa non autorizza affatto a definire come un rovesciamento del platonismo (in riferimento al Platone del *Fedone*) la posizione di Spinoza a proposito del rapporto tra corpo e mente, ossia Spinoza non pensa alla mente come dipendente dal corpo, come effetto del corpo anzi lo esclude, proprio in virtù dell'impossibilità per il pensiero di determinare il corpo e viceversa

²⁰⁶ L'influenza di Nietzsche sulla nascita dell'antropologia filosofica è innegabile per tanti aspetti. Ci limitiamo a elencare i seguenti con riferimenti essenziali e affatto completi: la consapevolezza della nostra ignoranza intorno alla natura umana (GM,p.3; VM,in FTG, p.357), la consapevolezza di una “saggezza” del corpo totalmente ignorata (CPZ, p.35), l'idea del corpo come filo conduttore del pensiero (FP 1884-1885, 36 [35]), la natura “artificiale” dell'uomo (VM, in FTG, p.356), l'essenzialità di un incontro tra filosofia e fisiologia (A,af.VM 553; EH, 79).

A proposito del patrocinio nietzscheano sulla nascita dell'antropologia filosofica cfr. V.Rasini, *Perché un'antropologia filosofica: le motivazioni di Helmuth Plessner* in “Etica & politica”, XII, 2010, 2, pp.164-177.

dell'impossibilità del corpo a determinare il pensiero. Si tratta di espressioni autonome (l'una dell'attributo del pensiero, l'altra dell'attributo dell'estensione) della medesima cosa. In questo senso Spinoza non rovescia il primato dell'anima sul corpo di Platone²⁰⁷; più profondamente (e più problematicamente per noi che lo interpretiamo) egli oltrepassa il dualismo di materialismo e idealismo che attraversa gran parte della nostra tradizione di pensiero.

La posizione articolata e complessa di Spinoza sul corpo ci autorizza piuttosto a pensare che ogni autentica *Bildung* dovrà tener presente l'impossibilità di un potenziamento della mente che avvenga a discapito di un potenziamento del corpo. Non solo, dovrà considerare le peculiarità di quel singolo corpo e fare in modo di valorizzarne le capacità, ossia le particolari e uniche modalità d'espressione della sua natura, perché insieme si potenzieranno le particolari e uniche espressioni della potenza della sua mente e viceversa. Resta che in primo luogo, come osserva giustamente Pascal Sévérac: "Si tratta non di sapere come il corpo può servire l'intelletto, ma di sapere come il corpo può essere il più utile a se stesso."²⁰⁸

La corrispondenza tra mente e corpo è quindi una corrispondenza di potenza: tanto più può un corpo tanto più potente sarà la sua idea, ossia il suo modo nel pensiero. Bisogna però aver cura di pensare adeguatamente la potenza del corpo che, in Spinoza, non è un mero dispiegamento di forza, bensì la capacità di produrre tanti effetti, di modulare diverse competenze, che contemplano attività ma anche passività, capacità di azione ma anche di patire.

Per vagliare tale corrispondenza mente-corpo occorre partire dall'immaginazione che è il grado più basso della conoscenza, ma che è pure essa potenza, non impotenza (*E*, II, XVII sc.)²⁰⁹, anche se purtroppo l'uomo non riesce a valorizzare appieno tale sua forza di produrre immagini laddove s'inganna nell'attribuire realtà a ciò che immagina. 210

²⁰⁷ Il rovesciamento del platonismo rimarrebbe ancora dipendente dalla logica del platonismo stesso, come accade ad ogni rovesciamento. Questo ci insegna Heidegger osservando che "Platone dice: l'essenza precede l'esistenza. Sartre rovescia questa proposizione. Ma il rovesciamento di un enunciato metafisico resta un enunciato metafisico." (cfr. M. Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt am Main, 1968; tr. it. di A. Bixio e G. Vattimo, SEI, Torino, 1978, p.92)

²⁰⁸ P. Sévérac, *Le devenir actif de Spinoza*, Honoré Champion, Paris, 2005, p.169. Trad. mia.

²⁰⁹ G, II, 106: " Nam si Mens, dum res non existentes, ut sibi presentes, imaginatur, simul sciret, res illa reverâ non existere, hanc sanè imaginandi potentiam virtuti suæ naturæ, non vitio tribueret; [...].

210 Tanti sono gli interpreti di Spinoza che da anni convergono nel sottolineare come in Spinoza anche l'immaginazione rivesta il ruolo di espressione della potenza della sostanza nell'attributo del pensiero e nei modi delle menti più che considerarne le manchevolezze e l'inadeguatezza. Tra questi ricordiamo:

Ora, come si è già detto, il razionalista anomalo Spinoza ci invita a diffidare delle astrazioni radicali, a partire da quelle astrazioni che chiamiamo “universali” che, come si legge nella seconda parte dell’*Etica* dedicata alla natura e all’origine della mente, nascono per difetto dell’immaginazione. Infatti essa, di fronte alla molteplicità brulicante dei corpi, non riesce a contemplare le differenze, le singolarità e crea astrazioni cosicché

[...] ciascuno formerà immagini universali a seconda della disposizione del suo corpo. Perciò non è sorprendente che siano sorte tante controversie tra i filosofi, che hanno voluto spiegare le cose naturali mediante le sole immagini delle cose. (*E*, II, XL, I sc.)²¹¹

La conclusione di Spinoza, a riguardo, è che si tratta di una conoscenza che si presenta a noi “in modo mutilato, confuso e senza ordine per l’intelletto”, che ci formiamo da percezioni e segni e che ci mantiene nella passività rispetto agli altri modi che incontriamo.

La nuova domanda, eversiva rispetto all’universo gerarchico che alimenta il nostro discorso definitorio-giudicante gli enti, “che cosa può il tal ente?” è la domanda etica per eccellenza perché ci chiede di esplorare l’*ethos* dell’ente - ossia del *modo* - vale a dire gli effetti, gli abiti di risposta, la potenza di ogni singolo modo che è appunto una maniera di esplicarsi della potenza.

Questo è un punto cruciale per due ragioni:

1) poiché l’etica si caratterizza come “scienza pratica delle maniere di essere” o “pensiero delle pratiche”²¹², abbandonando lo strumento per eccellenza della morale tradizionale: il giudizio in base a valori gerarchici in virtù di quella “perfezione” (pur sempre perfettibile) che caratterizza ogni ente;²¹³

F.Mignini, *Ars imaginandi*, op.cit ; M.Bertrand, *Spinoza et l’imaginaire*, op.cit. ; R. Diodato, *Veermer, Góngora, Spinoza. L’estetica come scienza intuitiva*, Mondadori, Milano, 1997 ; L. Vinciguerra, *La semiotica di Spinoza*, op.cit.

²¹¹ G, II, 77.

²¹² Il pensiero delle pratiche è oggetto della ricerca di Carlo Sini che l’ha esplorato in numerose opere dove la genesi dell’autocoscienza rimanda alla pluralità delle pratiche di costituzione dell’umano, da quella del ritmo a quella della scrittura.. Per quanto concerne il concetto di pratica si rimanda a C. Sini, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, Jaca Book, Milano, 1996. Per una riflessione su tale pensiero delle pratiche cfr. E.Redaielli (a cura di), *Il filosofo e le pratiche. In dialogo con Carlo Sini*, CUEM, Milano, 2011.

²¹³ L’idea che questa forma di “sapere delle pratiche” sia una etologia che abbandona ogni riferimento al giudizio morale è elemento caratterizzante la lettura deleuziana di Spinoza (vedi nota n°13) : “ Ecco dunque che l’*Etica*, cioè una tipologia dei modi di esistenza immanenti, sostituisce la morale, che

2) s'innerva sull'etica della potenza la politica stessa poiché il diritto naturale s'identifica con la potenza di ogni modo mentre il *clinamen* insito nei singoli modi che li conduce a convenire nello stato può solo rafforzare la loro potenza.²¹⁴

Queste due osservazioni non sono prive di valenze paidetiche: il primo punto suggerisce di considerare i limiti di un giudizio dell'individuo formulato in base a parametri standard, astratti perché universali, e di accompagnarlo, laddove non sia possibile sostituirlo, con l'attenta considerazione della sua potenza complessiva d'espressione (cosa può fare tale individuo?): un processo di *Bildung* non è fallimentare quando tale potenza espressiva viene incrementata, valorizzata, anche se ciò accade al di fuori delle competenze strettamente richieste dal procedere ufficiale di un percorso formativo astrattamente universale.

Il secondo punto invita a considerare l'aspetto politico della *Bildung*, sempre presente, anche quando si tratti di una relazione a due: maestro e discepolo, Jean Jacques ed Emilio... Rafforzare il *clinamen* significa aver cura della relazione e cercare il con-venire dei corpi e delle menti a partire da quelli di maestro e discepolo per poi estendere tale con-vergere a tutti gli individui implicati nel processo, non perché sia un accessorio facilitante la trasmissione del sapere – come è facile comprendere - bensì perché in quel con-venire delle menti e dei corpi si rafforza la potenza di ogni individuo implicato nel

ricollega sempre l'esistenza a dei valori trascendenti.” (G.Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, op.cit., p.34)

Pascal Sévérac non legge nello stesso modo oppositivo etica e morale in Spinoza, considerando troppo nietzscheana la lente con cui Deleuze guarda alla morale, e dunque a Spinoza a tale proposito, per cui ogni morale è edificio che ha le proprie fondamenta nascoste nelle passioni tristi, in primo luogo nel risentimento, come insegna la *Genealogia della morale*. Per Sévérac ciò che accade alla morale nell'*Etica* assomiglia di più a quel movimento che Hegel definiva *Aufhebung*, ossia un superamento che però mantiene in sé ciò che è superato.

Dice Sévérac: “ Non solo l'*Etica* riabilita le nozioni di bene e di male, non solo mostra che un discorso di verità può esser tenuto sui valori morali, ma soprattutto afferma che esiste un bene, un bene desiderabile per se stesso.” (in P.Sévérac, *Spinoza. Union et disunion*, trad. mia) È innegabile la presenza del “bene supremo” nell'opera di Spinoza, a partire dal *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* ma, occorre anche aggiungere che tale bene supremo si manifesta pur sempre come una forma nuova di affettività : *amor dei intellectualis* . Forse in ciò sta la peculiarità dell'etica, rispetto alla morale, nel suo mirare a un cambiamento d'*ethos* che resta interno ad esso. Come ha compreso Pierre Macherey quando afferma: “ Il problema etico potrebbe essere dunque formulato globalmente in questo modo: come, invece di fuggire una volta per tutte alle passioni e ai sentimenti, sviluppare delle nuove forme di vita affettiva, al massimo creando dei nuovi sentimenti, come l' 'amore intellettuale di Dio' (*amor intellectualis Dei*) che segna il punto estremo di questa impresa di liberazione?” (<http://stl.recherche.univ-lille3.fr/sitespersonnels/macherey/machereycourssympathie2.html>, trad. mia)

214 Osserva a tale proposito Francesca Bonicalzi: “ La socialità è naturale non perché viene dalla natura dell'essenza che qualifica l'umano come animale sociale, ma perché è iscritta in quella tendenza a perseverare nel proprio essere che implica il relazionarsi all'altro” (F.Bonicalzi, *L'impensato della politica. Spinoza e il vincolo civile*, Guida, Napoli, 1999, p.68)

processo rendendo la *Bildung* il vero e proprio territorio di costruzione di un corpo composito – politico- che si fa *ethos* fondamentale per il divenire di ognuno.

Occorre ora ritornare su due concetti filosofici di notevole rilevanza nella scrittura dell'*Etica* e nella originale declinazione spinoziana della potenza: l'*affectus* e il *conatus*.

Entrambi i concetti vengono presentati nella terza parte dell'*Etica*, “ Dell’origine e della natura degli affetti”.

L’entrata in scena dell’affetto è preparata da osservazioni – cui si è già accennato- di apparente semplicità, quasi disarmante, contenute nella *Prefazione* alla terza parte. Spinoza – dicevamo - osserva come coloro che si sono dedicati allo studio degli affetti e degli abiti di vita degli uomini abbiano sempre dato l’impressione di porre l’uomo fuori da qualsiasi legge naturale come se l’uomo costituisse una regione a statuto speciale all’interno della natura entro cui valessero regole diverse rispetto a quelle che reggono la natura stessa: ad esempio pensano l’uomo in una totale autodeterminazione e nell’assoluta potenza sulle proprie azioni. Di conseguenza poi giudicano i cosiddetti vizi che nascono dall’impotenza umana come effetto di libere scelte dissolute e condannano, deprecano, deridono, invece di capire. Ossia, alla luce di ciò che abbiamo sin qui detto, possiamo così interpretare tale critica di Spinoza: quello che i pensatori hanno per lo più compiuto nei confronti delle umane passioni è consistito in letture morali giudicanti, biasimanti, edificanti. È mancata un’etica, che richiede una comprensione razionale dell’impotenza (da intendersi letteralmente come negazione della potenza) che si manifesta in tali abiti dell’umano vivere in modo da fondare su tale comprensione l’indicazione di come incrementare la potenza al fine della nostra felicità e, dunque, della nostra virtù. A tale scopo, spiega Spinoza, occorre riportare i gesti, le azioni e le passioni degli uomini nel contesto della natura e delle sue leggi che reggono l’intera vita dei modi.

Seguiamo il proseguo del discorso di Spinoza.

La potenza della Sostanza è destinata a rimanere costante, infinita, poiché non c’è niente altro fuori di essa che possa intervenire a incrementarla o ostacolarla. Non così è per i singoli modi. Essi – come Spinoza ci ha mostrato - sono costantemente affetti da altri modi, la loro potenza, che in un solipsismo – impossibile per loro - non subirebbe variazioni (d’altronde un modo in assoluta solitudine sarebbe non modo ma sostanza!),

è invece modificata dagli inevitabili, molteplici, costantemente in atto, incontri con gli altri modi. Gli affetti, o passioni, sono le risultanze di tali incontri.

Spinoza definisce gli affetti come affezioni del corpo “dalle quali la potenza di agire dello stesso corpo è aumentata o diminuita, favorita o inibita e, simultaneamente, le idee di queste affezioni.” (*E*, III, III def.)²¹⁵

È ora chiaro, ci fa riflettere Spinoza:

[...] che le passioni non si riferiscono alla mente se non in quanto questa ha qualcosa che implica negazione, ossia in quanto è considerata come una parte della natura, che non può essere percepita in modo chiaro e distinto per sé, senza le altre parti. (*E*, III, III sc.)²¹⁶

Le passioni agiscono sulla mente (e simultaneamente sul corpo) laddove mente e corpo sono in relazione con qualcos'altro, l'oggetto della passione per l'appunto. La passione accade non perché la mente sia viziata, come dicevano i moralisti, ma perché la mente non è pensabile se non come modo del pensiero inserito in una molteplicità di modi del pensiero dai quali viene affetta.

Le proposizioni che seguono dicono perentoriamente che nessun modo ha in sé la causa della propria distruzione, ma solo dall'incontro con modi di natura contraria può venire la distruzione del modo stesso. Sono proposizioni che risultano incompatibili con qualunque narcisistica considerazione dell'autosufficienza dell'individuo o con ogni egoica convinzione di poter incrementare la potenza secondo la propria volontà; avranno il loro culmine nell'assioma che dice, spazzando via ogni lettura aprioristicamente armonicista della com-possibilità dei modi :

Non si dà cosa singola in natura, della quale non se ne dia un'altra più potente e più forte; ma qualunque sia data, se ne dà un'altra più potente dalla quale quella può essere distrutta. (*E*, IV, def. VIII ass.)²¹⁷

Ora in questo contesto, l'affetto/passione gioca dunque un ruolo determinante nella vita del modo, che occorre imparare a interpretare rettamente, non solo subendolo

²¹⁵ G, II, 139.

²¹⁶ G, II, 145.

²¹⁷ G, II, 210: “ Nulla res singularis in rerum naturâ datur, quâ potentior, et fortior non detur alia. Sed quâcunque datâ datur alia potentior, à quâ illa data potest destrui.”

dunque ma anche assumendone con consapevolezza la sua natura di declinazione della potenza del modo che ognuno è. Esso è la spia che segnala se l'incontro con il modo che ci fa patire, è propizio all'incremento della nostra potenza o se invece la deprime giungendo addirittura a poterci distruggere.

Dunque, l'affetto è sempre una pluralità, una composizione, in quanto è la risultante dell'incontro di almeno due forze: della potenza del modo che affetta, che suscita passione (paura, amore, odio...) e della forza di resistenza agli affetti negativi e di slancio verso affetti positivi del modo "affettato". L'affetto è sempre definito in un legame con una alterità, vive dunque negli interstizi tra modo e modo, sta nella relazione, è il transindividuale per eccellenza.²¹⁸

La varietà degli affetti analizzati uno per uno nella terza parte *dell'Etica*, rampolla dalla potenza del modo, dal suo *conatus*.²¹⁹

Abbiamo già incontrato questo concetto che vale la pena indagare in modo un po' più approfondito per capire l'originalità dell'uso che fa Spinoza di tale vocabolo non di sua invenzione in quanto ha una lunga storia. Le fonti principali da cui Spinoza può aver tratto il concetto di *conatus* sono la tradizione stoica e la nuova fisica dei corpi di Hobbes.²²⁰

Conatus indica nella lingua latina "sforzo, tentativo", incomincia ad assumere significato astratto nella letteratura filosofica di tarda repubblica, negli stoici latini, anzitutto a partire da Cicerone che lo utilizza sia per indicare un istinto vitale (lo slancio

218 Questa modalità spinoziana di concepire l'affetto la si ritrova nella concezione che Gilbert Simondon ha dell'emozione quando dice: "L'emozione non è un'azione del sociale sull'individuale, né è lo slancio dell'individuo già costituito, che istituirebbe la relazione a partire da un solo termine; l'emozione è un potenziale che si manifesta come significato, strutturandosi nell'individuazione del collettivo." (G.Simondon, *L'individuation psychique et collective*, Aubier, Paris, 1989; tr.it di P.Virno, *L'individuazione psichica e collettiva*, DeriveApprodi, Roma, 2001, p.169)

219 Poniamo qui di seguito alcuni termini che possono rendere la parola "*conatus*" considerando che ognuno di essi ha diversa accentazione, ad esempio "sforzo" indica partecipazione del soggetto all'espressione di potenza, "spinta" sottintende la derivazione del *conatus* dalla potenza divina, "pulsione" sottolinea la necessità del *conatus*, che resta comunque un termine di difficile traduzione (cfr. F.Mignini, *Introduzione all'Etica*, op.cit.,p.774). Per renderlo al meglio occorrerebbe tenere insieme tutte le possibili traduzioni che abbiamo appena richiamato.

²²⁰ A tale proposito cfr.H.A.Wolfson, *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of his Reasoning*, 2 voll.,Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1934, vol.2, pp. 195 sgg.

Sulle fonti del concetto spinoziano di *conatus* Silvano Sportelli conferma che tale concetto s'ispira " (a) alla tradizione stoica del principio di autoconservazione, a cui si collega quella, subordinata, dell' 'amore naturale', (b) alla tradizione del principio d'inerzia introdotto dalla nuova fisica, e (c) all'uso hobbesiano del conatus come 'concetto chiave' per superare 'la dicotomia corpo/mente', e quindi come connessione o mediazione tra l'antico principio di auto-conservazione e il moderno principio d'inerzia proprio della meccanica." (S.Sportelli, *Potenza e desiderio nella filosofia di Spinoza*, ESI, Napoli, 1995, p.129)

naturale degli animali verso il cibo, ad esempio) sia per indicare un impeto emozionale (la forza dell'amore). Pure in Seneca mantiene tale duplice valenza indicando indifferentemente ora slancio emotivo ora istinto naturale.²²¹ *Conatus* è forza dinamica atta a muovere gli esseri, si potrebbe dire che mantiene in sé ancora in epoca classica quella valenza che Omero attribuiva al *thymòs*, istanza che spingeva all'azione e infondeva passione. Nel mondo dell'*Iliade* il *thymòs* agisce in un quadro antropologico dominato dalla *dépense* della forza ²²²; infatti il segno che contraddistingue l'uomo nobile, il *basileus*, è la manifestazione di forza passionale in eccesso, è la dissipazione di tale forza che caratterizza l'intero mondo degli eroi achei e troiani. Tutta l'*Iliade* è sotto il segno di un dispendio antieconomico di forza vitale, sintomo di sovrabbondanza di forza, di sovranità. Già i primi versi annunciano tale sperpero fastoso e terribile: "Canta, o dea, l'ira d'Achille Pelide,/ rovinosa, che infiniti dolori inflisse agli Achei,/ gettò in preda all'Ade molte vite gagliarde/d'eroi, ne fece bottino dei cani, di tutti gli uccelli [...]".²²³

Menin, l'ira, è la prima parola del poema, la prima parola della letteratura occidentale, ed è forza che dissipa e distrugge, in queste frasi è soggetto a cui ricondurre i dolori inflitti, la morte di molti giovani, addirittura la consegna dei loro corpi ad uno sconosciuto disfacimento. Ora, scaturigine dell'ira come di tutte le altre passioni è in prima istanza, accompagnato ad altri agenti psicofisici, proprio il *thymòs* che, come ci suggerisce

221 Cicerone, *Tusculanae Disputationes*, 4, 72: "Stoici vero et sapientem amatum esse dicunt et amorem ipsum 'conatum amicitiae faciendae ex pulchritudinis specie' definiunt." *Gli Stoici dicono che il saggio può amare e definiscono l'amore come "slancio a stringere amicizia, promossa dalla bellezza dell'aspetto fisico"*.

Cicerone, *De natura deorum*, 2, 122: Dedit autem eadem natura beluis et sensum et appetitum, ut altero conatum haberent ad naturales pastus capessendos, altero discernerent pestifera a salutaribus. *La natura ha dato agli animali sensi e appetiti, perché gli uni avessero slancio naturale a conquistarsi i cibi, gli altri a distinguere ciò che è salutare da ciò che è nocivo.*

Seneca, *Epistolae ad Lucilium*, 121, 13, 5: Nemo non ex nobis intellegit esse aliquid quod impetus suos moveat: quid sit illud ignorat. Et conatum sibi esse scit: quis sit aut unde sit nescit. Sic infantibus quoque animalibusque principalis partis suae sensus est non satis dilucidus. *Ognuno di noi sa che esiste qualcosa in grado di mettere in moto i nostri impulsi interiori, ma nessuno ne conosce la natura. Inoltre sappiamo di avere un istinto naturale (conatum appunto) ma ne ignora l'origine. Così anche i bambini e gli animali hanno una coscienza, sia pure non abbastanza lucida, della più importante componente del loro essere.*

Seneca, *De tranquillitate animi*, 17, 8. Liberque non ob licentiam linguae dictus est [inuentor uini] sed quia liberat seruitio curarum animum et adserit uegetatque et audaciorum in omnis conatus facit. *E Libero fu detto l'inventore del vino non per la sfrenatezza del linguaggio, ma perché libera l'animo dalla schiavitù delle preoccupazioni, lo fa indipendente e lo rende più audace verso ogni slancio.*

²²² Per il concetto di *dépense* cfr. G.Bataille, *La Souveraineté*, tr.it di L.Gabellone, SE, Milano, 2009. Per Bataille la *dépense* è surplus d'energia che circola nel vivente e richiede di essere sprecata in fenomeni sociali come guerre, violenza, arte, sessualità. La modernità, secondo Bataille, è caratterizzata dalla costante ricerca di proteggersi da tale *dépense* attraverso una economia della forza.

²²³ Omero, *Iliade* tr.it. di R.Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino, 1990, p.3.

Bruno Snell, è la forza che attraversa il corpo vivo, che lo vivifica ed è all'origine di ogni passione.²²⁴

Ora, è difficile asserire che il *conatus* di cui parlano Seneca e Cicerone copra un'area semantica coincidente a quella del *thymòs* arcaico però di certo entrambi stavano a significare l'innervatura del "corpo affettivo"²²⁵.

Differente è il contesto moderno in cui ritroviamo il termine latino *conatus* là dove esso ricompare in Hobbes, autore amato e conosciuto da Spinoza e suo autore moderno di riferimento insieme a Descartes, a Bacon, a Machiavelli.

Già Descartes aveva utilizzato i termini francesi *effort*, *tension*, *tendre* per significare un tendere al movimento che non è ancora propriamente movimento,²²⁶ e tale inclinazione al moto era stata da Descartes identificata con il principio d'inerzia, con la tendenza degli enti alla conservazione del proprio stato, tendenza per la quale "ogni cosa in particolare continua ad essere nello stesso stato per quanto può e che mai lo cambia se non per l'incontro delle altre."²²⁷

Hobbes così lo definisce: "Questi piccoli inizi di movimento [*small beginnings of motion*], all'interno del corpo umano, prima che si manifestino nel camminare, nel parlare, nel percuotere e in altre azioni visibili, sono comunemente detti CONATO."²²⁸

Anche Hobbes, nel *De corpore*, presenta il "conatus" (che traduce in inglese con "endeavour"), come un elemento fondamentale della sua meccanica, ma lo presenta connesso alla forza, e quindi con un carattere dinamico e non solo cinematico. Ed è probabilmente da questo senso hobbesiano del conatus – a cui è accordata la priorità sul principio d'inerzia – che Spinoza prende le mosse.²²⁹

Nel capitolo sesto del *De homine* Hobbes si trova a considerare i movimenti del corpo umano distinguendoli in due tipi: movimento vitale e movimento animale. Il primo dura

224 Cfr. B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Claassen Verlag, Hamburg 1948; tr.it di V. Degli Alberti e A. Solmi Marietti, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 1963, pp.29 e sgg.

225 Per il concetto di "corpo affettivo", di cui già abbiamo parlato, si rimanda sempre a P.Sévérac, *Le devenir actif de Spinoza*, op.cit.

226 R.Descartes, *I principi della filosofia*, tr.it. di A.Tilgher e M.Garin, parte terza, articoli 56-59 in Cartesio, *Opere filosofiche*, a cura di E.Garin, Laterza, Roma-Bari, 1995, vol.III.

227 R.Descartes, *I principi della filosofia*, op.cit., parte seconda, articolo 37.

228 T.Hobbes, *Il Leviatano*, tr.it. di A.Lupoli, M.V.Predaval, R.Rebecchi a cura di A.Pacchi, Bari, Laterza, 1989, pp. 41-42.

229 S.Sportelli, *Potenza e desiderio nella filosofia di Spinoza*, op.cit., p.134.

dalla nascita alla morte e concerne funzioni involontarie come il respiro, la circolazione del sangue, il battito cardiaco... Il secondo è movimento volontario, come il camminare, il parlare, muovere gli arti, tutti moti che necessitano prima un lavoro dell'immaginazione atto a dar direzione al moto, a prefigurarlo, per poi eseguirlo...

Tale movimento volontario ha comunque l'origine prima in una spinta, in una forza di pressione inconsapevole e involontaria descritta da Hobbes come un moto piccolissimo, invisibile, all'interno del corpo umano, che egli chiama *conatus* ed è qui che alla valenza meccanica del termine Hobbes aggiunge anche una originale valenza psicologica:

Questo *conatus*, quando si rivolge a qualcosa che ne è la causa, viene chiamato APPETITO o DESIDERIO dove il secondo è il nome generale e l'altro è spesso ridotto a significare il desiderio del cibo, cioè la *fame* e la *sete*. Quando il conato tende ad evitare qualcosa, viene generalmente chiamato avversione. I termini *appetito* e *avversione* derivano dai Latini e significano entrambi dei movimenti: uno di avvicinamento, l'altro di allontanamento.²³⁰

Il *conatus* hobbesiano per parte emerge alla nascita del corpo, come istinto di conservazione, producendo, ad esempio, appetito del cibo; per parte si acquisisce e si "educa", in un certo senso, tramite l'esperienza, dando luogo ad appetiti per ciò che in origine ha provocato diletto o piacere e avversione per ciò che è stato molesto e spiacevole. Il *conatus*, spinta del movimento animale è così essenziale alla salvaguardia e all'incremento del movimento vitale. Infatti, spingendoci verso il diletto e facendoci evitare il dolore, esso si pone al suo servizio in quanto il diletto è segno di incremento e rafforzamento di tale movimento, viceversa il dispiacere è segno di un suo decremento.

Le diverse declinazioni che assume il *conatus* dipendono dalla diversità dei corpi e, all'interno di un medesimo corpo, dai continui mutamenti del corpo stesso. Infine tutta la vasta e articolata varietà delle passioni ha origine in esso e in nient'altro che in esso.

In stretta dipendenza dal *conatus* sta dunque, per Hobbes, l'intero mondo affettivo dell'uomo ma anche la sua vita associata poiché avere servi o amici aumenta il potere, secondo le istanze del *conatus*.

²³⁰ *Ibidem*, pag.42.

Hobbes intende il “potere” di un uomo come l’insieme dei “mezzi di cui dispone al presente per ottenere un apparente bene futuro”²³¹ e lo scompone in *potere naturale* o *originario* e *potere strumentale*. Il primo consiste nelle doti fisiche e mentali possedute da un uomo (forza, bellezza, liberalità, eloquenza). Il secondo consiste in ciò che grazie a tali doti o anche per caso e fortuna l’individuo ha acquisito rafforzando il suo potere: ricchezze, fama, amicizie...

Il *conatus* hobbesiano ha in sé la valenza di “sforzo”, “tensione”, che impegna l’uomo perché la posta in gioco è la sopravvivenza e il *conatus* è al suo servizio come istinto di conservazione che presiede ogni movimento del corpo. Hobbes riprende così dai “latini” entrambe le valenze del termine *conatus*: è istinto naturale, ma anche fonte di ogni slancio emotivo. Ma il contesto, come abbiamo detto, è profondamente mutato. L’antropologia presentata da Hobbes è all’insegna della negatività, l’uomo in stato di natura è da lui pensato come bisognoso, mancante, animato in primo luogo dalla paura, sia di non aver di che sopravvivere sia -conseguentemente – della contesa inevitabile con il proprio simile per accaparrarsi il necessario

Debole, timoroso, isolato, l’individuo hobbesiano è mosso da un principio o preoccupazione dominante: quello di *conservare se stesso*, difendendosi dal pericolo della morte e procurandosi i beni necessari alla sopravvivenza. Si potrebbe allora leggere questo mutamento come passaggio da un’*antropologia della pienezza*, della *dépense*, ad un’*antropologia dell’autoconservazione*, della *manca*, che segna in modo irreversibile la nascita del Moderno: l’uomo, per richiamare l’espressione di Arnold Gehlen, appare come un “essere carente”, bisognoso, costantemente teso nello sforzo di supplire alla propria insufficienza naturale e di far fronte ai pericoli che lo minacciano.²³²

²³¹ *Ibidem*, pag.69.

²³² E.Pulcini, *La passione del Moderno: l’amore di sé* in AA.VV., *Storia delle passioni*, a cura di S.Vegetti Finzi, Laterza, Bari, 1995, pp133-180, p.142. L’autrice oppone qui un’antropologia della *dépense* che caratterizza la filosofia antica e che ancora si fa sentire in Descartes a un’antropologia della carenza che caratterizza il mondo moderno proprio a partire da Hobbes. Questo schema non può permettersi d’essere rigido poiché l’autrice riconosce eccezioni, in primo luogo quella rappresentata da Spinoza in cui il concetto di autoconservazione “è più complesso e, potremmo dire, più vitale della ricerca autodifensiva e aggressiva di sicurezza presente in Hobbes; né si identifica, come in Locke, con la difesa del *proprium*. Esso è inteso come *perfezionamento di sé*, incremento della propria *vis existendi* o *agendi* e di conseguenza come fondamento della virtù e della stessa felicità.” (*Ibidem*, pp.156-157)

Inoltre se, come abbiamo visto, l’antropologia della *dépense* è ravvisabile nel mondo arcaico, quello degli eroi omerici per intendere, già nel *Protagora* di Platone, il mito riferito a Protagora parla dell’uomo come essere carente.

Al termine di questa breve – e di certo non esaustiva- genealogia del concetto di *conatus* possiamo tornare a Spinoza e meglio comprendere il ruolo del *conatus* all'interno dell'*Etica*, un ruolo distante dalla *dépense* della potenza, dell'orgiaica e terribile dissipazione della forza arcaica messa in scena nell'*Iliade*, ma che non coincide neppure con l'istanza di conservazione di sé messa in scena dal *conatus* nella filosofia di Hobbes.

In Spinoza il *conatus* è la declinazione della potenza della Sostanza nel singolo modo, è l'espressione della potenza della Sostanza nel modo. Esso irrompe sulla scena dell'*Etica*, nella parte terza, poche proposizione dopo la presentazione dell'affetto, nella proposizione VII che dice così: “Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam.”²³³

Non divergono di molto le traduzioni della proposizione VII di Sosio Giammetta per i caratteri della Boringhieri e quella di Gaetano Durante per Neri Pozza. La prima traduce: “Lo sforzo, col quale ogni cosa tende a perseverare nel suo essere, non è altro che l'essenza attuale della cosa stessa”²³⁴. La seconda recita: “Lo sforzo col quale ciascuna cosa si sforza di perseverare nel suo essere non è altro che l'essenza attuale della cosa stessa”²³⁵. Entrambi rendono *conatus* con sforzo, nella seconda si accentua, nell'aggiungere a “sforzo” il verbo sforzare (peraltro in modo legittimo filologicamente) una lettura del *conatus* come fatica, impegno, pena. Ma è in accordo con l'antropologia spinoziana questa modalità di traduzione? A noi non pare.

Diversamente si presenta la traduzione di Emilia Giancotti Boscherini: “La forza con la quale ciascuna cosa si sforza di perseverare nel suo essere non è altro che la sua attuale essenza”²³⁶, quella di Filippo Mignini, da noi seguita: “La pulsione dalla quale ciascuna cosa è spinta a perseverare nel suo essere non è altro che l'essenza attuale della cosa stessa.” (E,III,VII) e la traduzione di Paolo Cristofolini: “La tensione con cui ciascuna cosa tende a continuare nel suo essere, non è altro se non la sua essenza attuale.”²³⁷ Se la felice traduzione di *conatus* con “forza” di Giancotti Boscherini poi mantiene nella proposizione l'idea di una “forza che si sforza”, le due ultime traduzioni citate ci appaiono le più rispondenti e le più consone all'antropologia disegnata da Spinoza che non legittima una lettura del *conatus* come sforzo.

²³³ G,II,146.

²³⁴ B.Spinoza, *Etica*, III, VII; tr. it. di S.Giammetta, Boringhieri, Torino,1971.

²³⁵ B.Spinoza, *Etica*,III, VII; tr.it. di G.Durante, Neri Pozzi, Vicenza,2006

²³⁶ B.Spinoza, *Etica*, III,VII; tr.it. di E.Giancotti Boscherini, Editori Riuniti,Roma, 1988.

²³⁷ B.Spinoza, *Etica*, III, VII; tr.it. di P. Cristofolini, ETS, Pisa, 2010.

Spiega, a tal proposito, Gilles Deleuze in un dibattito avvenuto il 12 dicembre 1980 all'Università di Vincennes, all'interno di un suo corso dedicato a Spinoza:

Quindi, secondo il diritto naturale, tutti gli esseri si “sforzano” di perseverare nell'essere, cioè di effettuare la loro potenza –metto sempre tra parentesi “sforzo”. Quello che viene chiamato “sforzo di perseverare nel l'essere” è la costante effettuazione della quantità di potenza posseduta: non sono gli enti che tentano di perseverare nell'essere, ma essi di per sé continuano a sussistere, per quanto loro è 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. 238

Detto altrimenti: non è lecito appiattare il *conatus* di Spinoza su quello di Hobbes.²³⁹

Per Hobbes esso è sforzo di un essere mancante che anela a persistere nell'essere. Ma in Spinoza diviene la declinazione della potenza infinita di Dio nel modo finito del corpo e della mente, è “essenza attuale della cosa stessa”, come si legge nella proposizione VII, e si manifesta sempre e solo nella produzione di effetti. Il *conatus* non è uno “sforzo” – termine che richiama un volontaristico impegno, una fatica soggettiva, un metter in gioco dell'energia che è carente, che occorre “strappare” alla penuria –semmai richiede “una spinta”, ossia non si dispiega nella (peraltro impossibile) solitudine del modo, ma proprio e solo nell'incontro tra i modi. Tale nota deterministica non toglie comunque alla singola espressione del *conatus* la sua natura di evento originale e irripetibile in quanto ogni suo effetto è l'esito di un incontro unico. Infine il *conatus* spinoziano anche nella passività delle passioni tristi mostra il proprio essere potenza, più precisamente potenza di patire (come la forza che si esprimeva nell'ira di Achille). Insomma Spinoza usa *conatus*, per dire qualcosa di nuovo rispetto a ciò che intendeva con lo stesso termine Hobbes.

238 G.Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, op.cit., pp.85-6.

239 “Tutta la teoria degli affetti di Hobbes è in prima istanza inscritta nella definizione di *conatus* come espressione di un principio corporeo finito: gli uomini devono sempre volere di più per non avere meno, i loro appetiti sono, nella loro stessa costituzione, marchiati da una determinazione negativa, evidenziata dalla paura che li spinge a cercare di compensare tale mancanza fondamentale che costituisce il loro essere limitandolo; è questo che provoca inoltre in essi quella attività raziocinante di calcolo, che è espressione diretta della loro essenziale finitudine. Nella concezione spinozista del *conatus*, si cercherebbe invano qualche cosa che richiami tale negatività;” (in P. Macherey, *A propos de la difference entre Hobbes et Spinoza*, in D.Bostrenghi (a cura di), *Hobbes e Spinoza. Scienza e Politica*. “Atti del Convegno Internazionale, Urbino 14-17 ottobre, 1988”, Bibliopolis, Napoli, 1992, pp.689-698.pp. 691-2, trad.mia)

Qualcosa di nuovo anche rispetto all'antropologia della *dépanse* arcaica poiché se il percorso di Spinoza non si produce in un mero calcolo della potenza, ci insegna comunque a non dissiparla inutilmente in passioni di segno negativo, a incrementarla. È possibile leggere nell'*Etica* una strategia del *conatus* che è al servizio di quel perfezionamento di ogni singolo uomo in cui noi ravvisiamo il suo progetto di *Bildung*. Dunque la *Bildung* dovrà farsi pratica di incremento del *conatus* non guidata da un computo, a cui il *conatus* non risponde, ma semmai da un progetto, da una strategia che non può essere disegnata prima, fuori alla prassi educativa stessa poiché dovrà procedere a partire dagli effetti dell'incontro paidetico.

L'immagine dell'uomo offerta da Spinoza è quella di un modo il cui corpo è atto a fare moltissime cose (è una delle differenze che lo caratterizzano rispetto agli altri modi) e la cui mente – come ormai ci è chiaro – è altrettanto capace e potente. Ma è difficile asserire che il fine a cui ci indirizza l'*Etica* di Spinoza sia quello di un incremento illimitato della potenza. Seguendo una traccia offerta da Giorgio Agamben²⁴⁰, conveniamo che l'*Etica* mira piuttosto ad una stasi, ad una beatitudine che è detta *animi acquiescentia*, una sorta di soddisfatta contemplazione della potenza che si raggiunge attraverso non tanto attraverso un mero computo dell'incremento e del decremento della potenza quanto sviluppando un'arte degli incontri a partire dal modo che ognuno di noi è.

Per meglio comprendere la natura “antieconomicista” dell'antropologia spinoziana conviene allargare lo sguardo alla visione del mondo non esplicitata ma sottesa nell'*Etica*, visto che l'uomo non è uno stato a parte nella natura, ma ne segue le stesse leggi.

240 Lo stesso latino usato da Spinoza è al servizio di tale *acquiescenza* in quanto, per Agamben, tale latino “in apparenza così dimesso e scolastico, che studi recenti mostrano inzeppato di sintagmi terenziani – quindi comici e di registro basso.[...]La lingua, in apparenza neutrale, dell'*Etica* è in relazione di assoluta intimità con l'operazione di pensiero che in essa si compie; operazione della lingua e operazione del pensiero non sono, anzi, in alcun modo discernibili.”(G.Agamben, *La lingua della gloria*, pref. a B.Spinoza, *Etica*, tr.it. di G.Durante, Neri Pozza Editore, op.cit, pgg 7-8). Il gesto del pensiero e della lingua compiuto da Spinoza consiste per Agamben in un'operazione di *acquiescenza*, insomma un'operazione inoperosa che consiste nella contemplazione della potenza e nella letizia che ne deriva. È questa inoperosità contemplativa il fine ultimo della mente, *l'amor dei intellectualis* per esprimere il quale Spinoza usa più volte il termine di *animi acquiescentia*, tradotto ora con “compiacimento dell'animo” (tr.it. di Sossio Giametta, op.cit)), ora con “serenità dell'animo” (tr.it..Remo Cantoni e F.Fergnani, UTET, Torino, 1972) ora con “soddisfazione dell'animo” (tr.it. di Gaetano Durante, op.cit.)) ma che mantiene in sé il richiamo ad una raggiunta quiete, ad una compiuta e pacata calma dell'animo. Nella lingua latina il verbo *acquiescere* viene spesso usato con il significato di *riposare* (in Cicerone, *Epist.ad Atticum*13,34, Catullo, *Carme* 31,10, Livio,5,23,12).

Spinoza definisce più di 60 passioni umane, che sono espressioni – pur nel patire – della forza del *conatus* umano, ma diviene vertiginosa la pletora delle passioni se teniamo conto di come ognuna di esse si declini – come si è detto - secondo una unicità che è legata alla peculiarità del singolo modo, alla sua potenza, in tutti gli altri modi anche non umani.

[...] gli affetti degli animali detti irrazionali (infatti, dopo aver conosciuto l'origine della mente, non possiamo affatto dubitare che i bruti sentano) differiscono tanto dagli affetti degli uomini quanto la loro natura differisce dalla natura umana. Infatti, il cavallo e l'uomo sono entrambi trascinati dalla libidine di procreare, ma il cavallo da una libidine equina, e l'uomo da una libidine umana. Così anche le libidine e gli appetiti degli insetti, dei pesci e degli uccelli, devono essere diversi gli uni dagli altri. Sebbene, dunque, ciascun individuo viva contento della natura di cui consta, e ne goda, tuttavia quella vita di cui ciascuno è contento e quella gioia non sono altro che l'idea o anima dello stesso individuo; e perciò il gaudio dell'uno discorda per natura dal gaudio dell'altro quanto l'essenza dell'uno differisce dall'essenza dell'altro. (*E*, III, LVII, sc.)²⁴¹

Inoltre gli affetti scaturiscono dalla composizione dei modi, ogni singolo modo dell'estensione è soggetto a cambiamenti continui di stato di quiete e movimento: corpuscoli che si aggiungono, che vengono meno, da cui emergono continue variazioni di potenza e dunque continue variazioni degli affetti.

La Sostanza abbraccia tutto questo pullulare costante, infinito, sovrabbondante, di forze che Spinoza ci presenta nel terzo libro. Sbaglieremmo ritenendo “l'ordo et connexio idearum et rerum”, questa immagine “geometrica”, rassicurante, come l'unica immagine della connessione degli infiniti modi che Spinoza ci indica.²⁴²

La *facies totius universi*, di cui Spinoza parla nella lettera 64 a Schuller: “il volto di tutto l'universo, che, pur variando in infiniti modi, rimane tuttavia sempre lo stesso “

²⁴¹ G, II, 187.

²⁴² Carlo Sini ci avverte: “ Spinoza, potremmo dire, parte da questo modo di atteggiarsi di fronte al mondo (il modo cartesiano, *more geometrico*), ma poi ‘allude’ ad altro, rimanda a tutt'altro luogo dalla *ratio geometrica* che anch'egli condivideva e ci indica tutt'altro orizzonte. Un orizzonte che senza dubbio coinvolge questa *ratio*, ma nel senso che ce l'ha al proprio interno, che la comprende, che si definisce in essa e non è quindi da essa definito.” (In C.Sini, *Leggere i filosofi*, vol.2°, Principato, Milano, 2003, pag.449)

(*Ep* 64, 1494)²⁴³ è espressione che ben indica le continue infinite variazioni che pullulano in un universo che pur resta il medesimo. Se osservata *more patetico*, la trama che intesse il *textum* di ogni immagine geometrica del cosmo, è il mondo della *dépense* delle forze, degli affetti, della potenza, un mondo affine a quello che vede Nietzsche, peraltro anch'egli come Spinoza molto prudente nel definire una qualunque immagine dell'universo poiché è comune ad entrambi la consapevolezza di come ogni cosmologia incorra nel limite di essere inevitabilmente "umana troppo umana" in quanto antropocentrata.²⁴⁴

La critica ha molto discusso di quale tipo di sapere si possa parlare, secondo la tripartizione spinoziana di immaginazione, ragione e intuizione²⁴⁵, a proposito dell'analisi delle passioni che Spinoza offre nell'*Etica*.²⁴⁶ Si tratta di una descrizione dei tratti comuni degli affetti che permettono di definire vergogna, paura, speranza, risentimento, disprezzo e così via, sempre a partire dalle risultanze di tali affetti in termini di potenza. In tal senso parrebbe appartenere alla conoscenza di secondo genere nella quale "abbiamo nozioni comuni e idee adeguate delle proprietà delle cose." (*E*, II, XL, sc.2).²⁴⁷ Si potrebbe obiettare che la definizione delle passioni della terza parte dell'*Etica* rimane comunque ancorata all'ontologia della singolarità radicale che, in Spinoza è coerente con il suo nominalismo.²⁴⁸ Tale nominalismo, esposto nella seconda parte dell'*Etica*, conclude – come ben sappiamo- che trascendentali e universali, generi e classi, insomma gli enti di ragione sono strumenti dell'immaginazione, utili per mantenere nella memoria somiglianze, per permettere confronti, ma né possono farci

²⁴³ G,IV, 278: "facies totius Universi, quæ quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper ædem [...]."

²⁴⁴ "[...]questo mondo è un mostro di forza senza principio, senza fine, una quantità d'energia fissa e bronzea, che non diventa né più grande né più piccola, che non si consuma, ma solo si trasforma, che nella sua totalità è una grandezza invariabile, un'economia senza profitti né perdite, ma anche senza incremento, senza entrate, circondata dal 'nulla' come dal suo limite." (*VP*, p.561)

²⁴⁵ Cfr. nota n°106.

²⁴⁶ Paolo Cristofolini considera questa trattazione delle passioni come risultato della conoscenza di terzo tipo, quella intuitiva, poiché è singolare, mentre Vittorio Morfino la ascrive come esempio di conoscenza del secondo tipo, ossia razionale, "perché in essa le passioni sono osservate come proprietà comuni dei corpi politici". (V.Morfino, *Il tempo della moltitudine. Materialismo e politica prima e dopo Spinoza*, Manifestolibri, Roma, 2005, p.45)

²⁴⁷ G,II,122.

²⁴⁸ Per questi temi cfr. Roberto Diodato, *Veermer, Góngora, Spinoza. L'estetica come scienza intuitiva*, Bruno Mondadori, Milano,1997. La tesi che sottende la ricerca di Diodato è che la terza forma di conoscenza, la scienza intuitiva, è da considerarsi conoscenza delle singolarità finite, è dunque un'estetica. "La scienza intuitiva conosce la cosa singolare come cosa eterna, conosce la cosa finita in quanto è in Dio, ovvero è conoscenza del finito nell'infinito, ovvero è conoscenza del finito come modo, espressione certa e determinata dell'attributo divino." (R.Diodato, *op.cit.*, p.155).

conoscere la sostanza, né sono capaci di dar conto della natura dei modi, nella loro individualità irripetibile. Questo potrebbe valere anche per la conoscenza degli affetti che propone definizioni che vanno però declinate secondo i singoli incontri di modi, ognuno dei quali darà luogo a uniche e singolari espressioni di affetto.

Ma la descrizione spinoziana degli affetti, proprio nella sua attitudine definitoria, si palesa necessariamente come conoscenza comune, costruzione di *exempla* caratterizzata dall'indubbia originalità di definire gli affetti attraverso le variazioni di potenza che essi comportano, e dunque non può dirsi scienza intuitiva visto che questa è solo scienza dei singoli modi.

Potremmo azzardare a ipotizzare che la scienza intuitiva è presente nell'*Etica* in quanto additata come luogo di liberazione, così come l'*amor dei intellectualis* è indicato come meta da raggiungere lungo il processo di *Bildung*. Ciò che è dispiegato ampiamente nell'*Etica* è la prassi dell'immaginazione come luogo dell'errore e della superstizione ma anche come l'esercizio di quelle soggettive e passionali connessioni di cui mai l'uomo può liberarsi e che ha nondimeno una sua utilità, una volta riconosciuto come tale. Anche la ragione, sapere adeguato delle cause, conoscenza scientifica, è trattata con dovizia, esaminata nella sua peculiarità di far con-venire gli uomini lacerati dalle conflittualità passionali, di produrre un accordo delle menti e un affievolimento delle passioni conseguente alla conoscenza sempre più chiara delle cause degli eventi e delle nostre reazioni. Non vogliamo sostenere che la scienza intuitiva sia un altrove rispetto al percorso additato dall'intera *Etica* perché la sua esperienza è aperta dalla costante sorveglianza dell'idiosincrasia immaginativa e dalla "felicità", affetto potente (accrescimento di potenza nel "divenir attivo") del procedere nella conoscenza adeguata della ragione²⁴⁹. Ma nello stesso tempo il terzo genere di conoscenza non è semplicemente l'estendersi a tutto il nostro orizzonte della conoscenza scientifica, razionale. Tale estensione può aiutare l'accedere all'*amor dei intellectualis* ma non è affatto una garanzia che il passaggio avvenga. Non è un caso che nel *Breve trattato*, in cui Spinoza come abbiamo visto anticipa molti temi *dell'Etica* si legga a tale proposito:

²⁴⁹ "La pulsione o cupidità di conoscere le cose mediante il terzo genere di conoscenza non può nascere dal primo, ma dal secondo genere di conoscenza." (*E*, V, XXVIII) (*G*, II, 297: " Conatus, seu Cupiditas conoscendi res tertio cognitionis genere, oriri non potest ex primo, at quidem ex secundo cognitionis genere.")

Infine vediamo anche che il ragionamento non è in noi la cosa più eccellente, ma è soltanto come una scala lungo la quale ci innalziamo al luogo desiderato, o come un buono spirito che, fuori di ogni falsità e frode, ci informa del bene supremo per spronarci, con ciò, a cercarlo e a unirvi con esso: unione, che è la nostra suprema salute e beatitudine. (*KV*, II, XXVI [6])²⁵⁰.

Sarebbe riduttivo considerare la scienza intuitiva semplicemente come una tipologia di sapere, è semmai una forma di esistenza (d'altronde tutte le tre forme di conoscenza comportano tre differenti modalità di *ethos*), non a caso essa sfocia in un affetto che è azione, non passione: *amor dei intellectualis*, amore della Sostanza nelle singole cose. Lo stesso percorso di rafforzamento del *conatus* e di liberazione dalla schiavitù delle passioni, descritto nella quinta parte dell'*Etica* non può essere comune a tutti. Ognuno, sulla base della consapevolezza di essere un'espressione della potenza divina e di condividere con infiniti enti tale natura comune, dovrà poi mettere in atto un'arte degli incontri; non si tratta propriamente né di un sapere, né di una scienza, poiché nulla di generale può esser detto a proposito.

Tale competenza ha nel corpo l'intelligente sensore della bontà degli incontri e avrà solo nella dimensione collettiva, a cui tendiamo per natura perché la solitudine ci intristisce nel senso che rende imperfetta la nostra mente e fa deperire il nostro corpo, la possibilità di realizzarsi appieno. Si comprende come entro questo quadro il percorso della *Bildung* si presenti come mai concluso: esso consisterà in una costante sorveglianza dell'immaginazione, modalità del conoscere che mai ci abbandona, nell'esercizio costante della ragione che – come conoscenza adeguata delle cause – è pur sempre una piccola porzione di sapere umano e nell'impegno –non affidabile ad un cammino istituzionalizzato – nel modificare il nostro affetto in *amor dei intellectualis*. L'incremento della felicità nella conoscenza è fondamentale per la modificazione

²⁵⁰ G, I, 111. L'immagine della ragione come scala si presenta anche in Wittgenstein alla fine del *Tractatus logico-philosophicus* dove il testo stesso è indicato come scala da buttare una volta giunti nel luogo che la scrittura filosofica indica ma non può contenere. (L.Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, London, 1961; tr.it di A.G.Conte, Einaudi, Torino, 1964, p.82) Non è la sola analogia tra i due filosofi a partire dalla scrittura "more geometrico" che Wittgenstein adotta e che suggerisce a G. Moore un titolo spinoziano per il testo di Wittgenstein (ispirato al *Trattato teologico politico*), suggerimento che lui accoglie evidentemente riconoscendolo appropriato. Vi è assai poca letteratura sulla relazione tra i due pensatori. Di recente pubblicazione è il seguente testo: A.Baltas, *Peeling Potatoes or Grinding Lenses: Spinoza and Young Wittgenstein Converse on Immanence and its Logic*, University of Pittsburg Press, Pittsburg, 2012, che non siamo riusciti a visionare prima della chiusura di questo lavoro.

dell'affetto: ecco che il rapporto formativo si presenta come un incontro decisivo: può intristire la potenza dei modi in esso implicati oppure può incrementarla.

Cerchiamo di riassumere le acquisizioni che in questo paragrafo abbiamo assunto da Spinoza a proposito della *Bildung*.

Ogni percorso di perfezionamento richiede un potenziamento del corpo, non della forza quanto delle attitudini (ricordiamo che Spinoza s'applicò alla molatura delle lenti, pensava e scriveva i suoi testi e, insieme, lavorava manualmente come ottico, avendo accolto il precetto talmudico per il quale "Chiunque non faccia apprendere un lavoro manuale a suo figlio, si comporta come se ne volesse fare un brigante"²⁵¹).

Tale potenziamento riguarda il singolo corpo, non può essere sottoposto a norme generali, né a

misurazioni standard poiché ogni perfezionamento deve tener conto della singolarità di corpo e mente dei modi coinvolti.

Occorre che il perfezionamento del singolo coinvolga tutti i soggetti della *Bildung*, a partire dal maestro, poiché la relazione di un modo in via di perfezionamento con modi affetti da passioni tristi difficilmente potrà incrementare la potenza del modo stesso.

La prassi paidetica deve farsi strategia di implemento del *conatus*, in primo luogo, dei discenti.

Il processo di *Bildung* non può mai considerarsi concluso e coinvolgerà lungo l'intero percorso tutte le capacità della mente: immaginazione da correggere e ragione da implementare indicando nell'*amor dei intellectualis* una modificazione dell'affetto che deve dar vita a un nuovo abito esistenziale.

3.4. Infanzia e trasformazione paidetica

Occorre ora affrontare una figura che ricorre in più punti dell'*Etica* e che può essere un'interessante via d'accesso per un'interrogazione filosofica sulla natura trasformativa della *Bildung*: è la figura dell'infante. Poco si è occupata la letteratura spinoziana di questa particolare figura ricorrente; lo ha fatto Pierre Macherey²⁵² e poi, con ben altra

²⁵¹ Cfr. Johannes Koehler (Colerus), *Breve ma veridica vita di Benedetto Spinoza, tratta da fonti originali e da testimonianze orali di persone ancora in vita* in J.M.Lucas, J.Colerus, *Le vite di Spinoza*, a cura di R.Bordoli, Quodlibet, Macerata, 1999, p.72.

²⁵² P. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza*, 5voll., PUF, Paris, 1994-1998, vol.4, p.252, nota n°2 e vol.V, p.71, nota n°2. Troviamo considerazioni, non molto rimarchevoli, su come Spinoza parla

ampiezza e cura, François Zourabichvili nel suo *Le conservatisme paradoxal de Spinoza*. 253

Le due letture del ruolo giocato dall'infanzia nella filosofia di Spinoza offerte dai due studiosi sono alquanto divergenti: Macherey rileva che il tema dell'infanzia nell'*Etica* ha una connotazione sostanzialmente negativa, in quanto stato imperfetto spesso caratterizzato per difetto, insomma un sorta di male necessario da superare. Zourabichvili pensa invece che la lettura dell'infanzia di Spinoza sia molto più articolata e complessa e non riducibile, quindi, ad uno stato di impotenza deprecabile. Inoltre nel passaggio dall'infante all'adulto, così come ne tratta Spinoza, Zourabichvili legge un percorso "trasformativo".

Anche Deleuze e Guattari si sono occupati del fanciullo in Spinoza ma è ben diverso l'intento che li anima quando affermano: "lo spinozismo è il divenir-bambino del filosofo"²⁵⁴. In questo caso si tratta per loro di sottolineare una modalità nuova, inedita, di valutazione degli enti suggerita dal pensiero di Spinoza, che può così essere definita: non gerarchica, macchinica e affettiva (per Deleuze e Guattari tali caratteri si possono vedere in atto nello stesso pensiero infantile). Non gerarchica perché gli enti, nel pensiero spinoziano, sono posti su uno stesso piano d'immanenza, sono tutti egualmente modi della Sostanza, non sono ripartiti e divisi secondo forme sostanziali o essenziali, secondo generi e specie, né vi è tra di loro chi è più vicino o più lontano a Dio (come accadeva invece nel neoplatonismo rispetto all'Uno). Per un bambino, non ancora educato all'abito classificatorio della nostra cultura, agli alberi definitivi in essa costruiti, l'esplorazione del mondo procede libera da elementi pre-giudiziali, per un filosofo una tale esplorazione libera è impresa difficile: comporta quella che potremmo definire una capacità d'oblio della memoria sociale intorno alle categorie conoscitive imperanti che, se a Spinoza riesce bene, è un esercizio arduo da compiere.

In secondo luogo la valutazione spinoziana è definita da Deleuze e Guattari "macchinica" perché gli enti non esistono di per sé, come atomi, monadi solitarie, ma si offrono all'esperienza umana solo entro concatenamenti con altri enti, entro composizioni macchiniche. Il termine "macchinico" è tipicamente deleuziano-

dell'infanzia anche in L.Bove, *La stratégie du Conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, op.cit. e in C. Ramond, *Quantité et qualité dans la philosophie de Spinoza*, op.cit.

253 F.Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, op.cit.

²⁵⁴ G.Deleuze, F.Guattari, *Milleplateaux*, Les Editions de Minit, Paris, 1980; tr.it di G.Passeroni, Castelvecchi, Roma, 1997, vol.2, p.176.

guattariano e qui sta a indicare sia l'interazione continua tra la moltitudine dei modi sia la produzione di effettualità, di realtà che è all'opera in tale interazione.

Infine, tale prassi di pensiero può esser detta "affettiva" perché la domanda filosofica non è più quella definitoria bensì è una domanda che chiede cosa può fare o subire un ente, qual è la sua potenza di affettare di sé i modi che incontra e di essere affetto da essi. Questa modalità "pragmatica" di pensare gli enti, nel senso di ciò che essi possono fare, è tipica del pensiero infantile per il quale il cavallo, ben prima che un mammifero quadrupede, è quell'ente che nitrisce, che galoppa, che scalcia, che può essere ferrato, che può essere cavalcato...²⁵⁵

Andiamo ora a considerare come Spinoza parla dell'infanzia nell'*Etica*.

La prima occorrenza rilevante dell'infanzia nell'*Etica* è nel libro III, dove lo scolio della proposizione XXXII considera come l'immaginazione sia al servizio di un potenziamento delle passioni e di un rafforzamento della nostra schiavitù ad esse. L'infante serve da esempio di quel che può succedere, anche se con maggiore controllo della ragione, in età adulta:

Sperimentiamo infatti che i bambini, essendo il loro corpo come in continuo equilibrio, ridono e piangono solamente perché vedono altri ridere o piangere ["Nam pueros, quia eorum corpus continuo veluti in æquilibrio est, ex hoc solo ridere, vel flere experimur"]; e qualunque cosa vedono fare agli altri desiderano subito imitarla e desiderano infine per sé tutto ciò da cui immaginano che gli altri traggano diletto, poiché le immagini delle cose, come abbiamo detto, sono le stesse affezioni del corpo umano, ossia i modi con i quali il corpo umano è affetto dalle cause esterne e disposto a compiere questo o quello. (*E*, III,XXXII, sc.)²⁵⁶

Vi è qui un'immagine dell'infanzia apparentemente semplice, in realtà piuttosto complessa e articolata.²⁵⁷ Il corpo dell'infante viene definito in equilibrio, nel senso che

²⁵⁵ G.Deleuze, F.Guattari, *Millepiani*, sez.II, Castelvecchi, Roma,1987, pp.172-182.

²⁵⁶ G, II, 165.

²⁵⁷ Ne tratta ampiamente Pascal Sévérac a proposito della nozione di equilibrio in Spinoza. Egli fa notare come tale nozione intervenga due volte nell'*Etica*. La prima volta in *E*,II,XLIX, sc. dove Spinoza asserisce che senza il libero arbitrio non ci sarebbe differenza tra l'uomo in equilibrio e l'asino di Buridano. Ossia l'equilibrio dell'uomo razionale non è da intendersi come un equilibrio apparente risultante da due eccessi affettivi incompatibili.

Poi si ritorna sul concetto di equilibrio parlando dell'infante in *E*, III, XXXII, sc.. Osserva Sévérac: " Il corpo dell'infante è quasi sempre in stato di equilibrio e tale equilibrio esprime la sua propensione all'imitazione affettiva. Ossia, qui non è l'equilibrio dei contrari, che impedisce ogni azione, ma

non può ancora mostrare un temperamento come accade negli adulti, e dunque lo “squilibrio” verso una passione predominante, l’inclinazione verso una particolare espressione di affettività, come invece accade per gli adulti. Il bimbo piccolo non può essere ancora definito “irascibile”, “timido”, “orgoglioso”..., perché, come giustamente fa notare Zourabichvili a tale proposito, non ha ancora costituito dei propri abiti affettivi. Le passioni infantili sono più manifestazioni imitative che originari movimenti del suo *conatus*, dato che in effetti un bambino posto in una situazione di raro sereno isolamento (pensiamolo intento al gioco) può stare in “equilibrio affettivo” per molto tempo. Spinoza ci suggerisce qui che anche le passioni necessitano di un qualche addestramento, di una sorta di educazione all’espressione, del loro sedimentarsi in un *habitus* che, in primo luogo, ha natura imitativa.

Spinoza torna a parlare dell’infanzia nel famoso scolio della proposizione XXXIX del IV libro ove egli tratta di una trasformazione radicale che non ha bisogno della morte del corpo per aver luogo: è quella del poeta spagnolo che dimentica tutta la sua vita passata, non sa più nulla di sé, nulla ricorda delle sue opere. È divenuto un altro uomo. Aggiunge Spinoza, si sarebbe potuto definirlo un bambino adulto se non fosse che gli era rimasta la competenza della propria lingua, competenza non ancora guadagnata dall’infante. E poi conclude in modo alquanto sorprendente:

E se questo sembra incredibile che cosa diremo dei bambini? Un uomo di età avanzata crede la loro natura tanto diversa dalla propria da non potersi persuadere di essere mai stato bambino, se non formulasse riguardo a sé tale congettura a partire dagli altri: ma per non fornire ai superstiziosi materia per muovere nuove questioni, preferisco lasciare a metà questo argomento. (E, IV, XXXI sc.)²⁵⁸

Il tema dell’infanzia è qui chiaramente legato a quello assai complesso della trasformazione: l’amnesico è l’esito di una trasformazione, potrebbe superficialmente

l’equilibrio di un’apertura all’altro che porta a imitare. [...] Il corpo dell’infante è in equilibrio (ma fragile), il corpo dell’adulto è in disequilibrio costante, perché polarizzato su tale o tal’altro affetto.

Di conseguenza, un corpo affettivo equilibrato, un corpo attivo, sarà un corpo che conserva di quello dell’infanzia questo stato di costante equilibrio: cioè non sarà un corpo ossessionale ma un corpo atto a essere affetto da più modi alla volta. C’è una virtù dunque nel corpo dell’infante. Però c’è fragilità nell’equilibrio che va emendata.” (P.Sévérac, *Le devenir actif chez Spinoza*, op. cit., p. 351, trad. mia)

²⁵⁸ G, II, 240: “Et si hoc incredibile videtur, quid de infantibus dicemus? Quorum natura homo pro vectæ ætatis à suâ tam diversam esse credit, ut persuaderi non posset, se unquam infantem fuisse, nisi ex aliis de se conjecturam faceret. Sed ne superstitionis materiam suppeditem movendi novas quæstiones, malo hæc in medio relinquere.”

essere liquidato come una “chimera” – così nei *PPC* e nel *BT* Spinoza parla di enti immaginari frutto di confusione di eterogenei²⁵⁹ – ossia, come una sorta di adulto-infante, ma non si tratta di questo propriamente perché nell’oblio del sé il poeta ha mantenuto memoria della lingua materna. Dunque è proprio un altro uomo, ha cambiato forma, espressione del *conatus*, virtù, affetti...

E a questo punto in modo alquanto sbalorditivo, Spinoza si lascia andare ad una osservazione che preferisce non approfondire, forse perché comprende quanto potrebbe essere spiazzante, pericolosa se finisse nelle mani dei superstiziosi, ossia di coloro che lasciano brada l’immaginazione senza operare alcun controllo attraverso la ragione: nessuno ha memoria di sé infante, i primi anni della nostra vita non ci appartengono, ossia sono presenti a noi in modo assai relativo, solo attraverso la narrazione degli adulti che ebbero commercio con noi neonati. Cosa significa parlare di questa peculiarità dell’infanzia proprio dopo aver citato il caso dell’amnesico spagnolo? Spinoza lascia aperta la questione, dice chiaramente di lasciare sospeso l’argomento e ci congeda con l’idea che questo tema porti verso una riflessione complessa sulla possibilità di considerare all’interno della vita di uno stesso individuo dei cambiamenti di forma radicali, delle trasformazioni, appunto, come quella relativa al passaggio dalla prima infanzia all’età adulta che, come si è detto, potrebbe essere mal interpretata.

Peraltro l’esempio del passaggio dalla prima infanzia all’età adulta come trasformazione che sorprende chiunque vi rifletta - accomunata per questo al cambiamento del poeta spagnolo - richiede un’ulteriore riflessione che ci è suggerita dalla ripresa del tema dell’infanzia nel libro V dell’*Etica*, dove leggiamo:

Così vediamo che nessuno commiserava un bambino [*nemo miseretur infantis*] perché non sa parlare, camminare, ragionare e, infine, perché vive per tanti anni quasi ignaro di sé. Ma se la maggior parte degli uomini nascessero adulti e solo uno o due di essi bambini, allora ognuno

²⁵⁹ Nelle *CM* Spinoza definisce la chimera come “ente verbale” che può essere solo espressa a parole e nemmeno immaginata, come ad esempio il “cerchio quadrato”. (*CM*, I, III cap.) (G, I, 241). Nel *BT* la figura della chimera viene richiamata per mostrare la paradosalità della concezione dell’uomo come unione del corpo e della mente, dunque come un ibrido: “infatti assumete che il corpo sia unito con la mente secondo la comune dottrina dei filosofi; tuttavia il corpo non comprende mai né la mente diviene estesa, perché allora una *chimera*, nella quale concepiamo due sostanze, potrebbe divenire una sola sostanza, e ciò è falso.” (*BT*, II, 16, [4], nota 4), (G, I, 82). La figura della chimera come ibrido di due entità differenti ritorna anche nel *TP* quando a proposito di coloro che idealizzano gli uomini Spinoza dice: “Hanno invece elaborato una politica che si può considerare una chimera [...]” (*TP*, I, 1), (G, III, 273)

avrebbe commiserazione dei bambini, poiché in tal caso non considererebbe la stessa infanzia come una cosa naturale e necessaria, ma come un vizio o un peccato della natura; e a questo modo potremmo notare molte altre cose. (*E*, V,VI, sc.)²⁶⁰

L'osservazione qui riportata appartiene allo scolio di una proposizione che recita: "In quanto conosce tutte le cose come necessarie, la mente ha una maggior potenza sugli affetti, ossia ne patisce meno." (*E*, V,VI)²⁶¹ Il bambino è qui connotato da una serie di negazioni, egli è contrassegnato da una serie di incapacità, non sa parlare, non sa camminare, non sa ragionare... a cui occorre aggiungere anche la totale incoscienza di sé e -dunque- di essere affetto da tali incapacità. Ma sarebbe assurdo compatire per questo l'infanzia perché tale condizione è necessaria, è condivisa dal genere umano, è fase indispensabile per passare dall'impotenza alla potenza, laddove siamo ben guidati, ben "formati".

Le trasformazioni necessarie, allora, non devono essere oggetto di sorpresa, di meraviglia o di compatimento - come spesso accade - per uno stato, quale quello dell'infanzia. Infatti questo stato si mostra sotto il segno di una sua presunta impotenza solo se giudicato a partire da uno stato di adultità che parla, cammina, ragiona, come l'unica "vera" norma per giudicare la forma dell'uomo. Forse è per ripensare questo modo pregiudiziale di valutare l'infanzia che Spinoza ci invita a considerare il bambino in connessione con l'amnesico spagnolo: in un caso come nell'altro una forma dell'uomo si offre nella sua necessità e nella sua peculiarità che non chiede commiserazione o derisione. La presunta debolezza dell'infante diviene la condizione, condivisa da tutti gli uomini, per acquisire una nuova forma attraverso la costruzione identitaria a cui conduce il percorso paidetico. Certo, l'oblio di sé del poeta spagnolo dovuto a malattia non è condizione universale dell'umanità come invece si può affermare dell'infanzia. Però anche la situazione dell'amnesia si presenta con la necessità dell'evento, anch'esso "naturale" quanto lo è ogni altra espressione di debolezza umana, come lo è la possibilità - che è di tutti - dell'incontro con la malattia o con ogni altro modo più potente di noi e distruttivo, capace di farci cambiare forma. Anche in questo caso occorre mitigare gli affetti che invadono la nostra capacità di

²⁶⁰ G, II, 285.

²⁶¹ G,II, 284: " Quatenus Mens res omnes, ut necessarias intelligit, eatenus majorem in affectûs potentiam habet, seu minùs ab iisdem patitur."

pensiero: ci troviamo di fronte a una nuova forma dell'uomo che conviene non giudicare comparandola con una perfezione perduta, ma considerarla solo in base a quello che ora può fare, ad esempio, parlare la propria lingua esprimendo però una nuova identità in quanto la precedente è caduta nell'oblio.

Spinoza, dunque, pare riferirsi all'infanzia non come in un modello tradizionale, marcato dalla coppia concettuale aristotelica di potenza e atto: infante come adulto potenziale, infante come fase propedeutica all'adulthood da valutare solo in base a quest'ultima letta come forma finale. Questa via consueta nella tradizione che finiva per togliere una specifica peculiarità dell'infante ridotto per lo più alla chimera (sempre nel senso spinoziano di ibrido impossibile) dell'adulto-infante, ossia miniaturizzato, o in potenza, viene abbandonata da Spinoza che ci propone di considerare l'infanzia nella sua forma, ossia ormai ben lo sappiamo, nella sua potenza declinata in competenze che, se non valutate coi parametri della forma adulta, possiedono la loro perfezione.

Una perfezione che è quella di ogni modo spinoziano, ossia perfettibile.

E qui subentra il ruolo della *Bildung* che dovrebbe far sì che la trasformazione dell'infante in adulto non porti ad un intristimento della potenza bensì ad un accrescimento. Ma come pensare alla trasformazione paidetica in un quadro di pensiero spinoziano? Appartiene anch'essa alla necessità come la trasformazione del bambino in adulto, o come la trasformazione, a causa della malattia, del grande poeta in uomo senza memoria di sé? Così fosse, essa sfuggirebbe ad ogni valutazione, né avrebbe senso il volontarismo di chi cerca di imprimere un movimento "virtuoso" al processo di formazione.

Ad aiutarci per affrontare al meglio questa non facile questione interviene uno degli ultimi scolii dell'*Etica* dove Spinoza torna sulla questione dell'infanzia. Si tratta di uno scolio che ci consegna elementi importanti per un pensiero della *Bildung* ed è assai significativo, a nostro parere, che ciò avvenga quasi in commiato dal lettore, nelle pagine finali dell'opera di Spinoza.

Vale la pena riportare l'intero scolio per poi commentarlo con l'ampiezza che merita:

Poiché i corpi umani sono atti a moltissime cose, non v'è dubbio che possono essere di natura tale da essere riferiti a menti che abbiano una grande conoscenza di sé e di Dio, e la cui parte massima o principale sia eterna, sì da temere difficilmente la morte. Ma affinché ciò s'intenda

più chiaramente, qui si deve osservare che noi viviamo in continuo mutamento e che ci diciamo felici o infelici a seconda che cambiamo in meglio o in peggio.

Chi passa infatti dalla condizione di neonato o di bambino a quella di cadavere, si dice infelice; al contrario, si attribuisce a felicità aver potuto percorrere tutto lo spazio della vita con la mente sana in un corpo sano. In effetti, chi ha un corpo atto a pochissime cose e dipendente massimamente da cause esterne, come un neonato o un bambino, ha una mente che, considerata soltanto in sé, non è quasi consapevole di sé né di Dio né della cose; al contrario, chi ha il corpo atto a molte cose ha una mente che, considerata in sé sola, è molto consapevole di sé, di Dio e delle cose: In questa vita, dunque, siamo spinti soprattutto a far sì che il corpo dell'infanzia si trasformi [*in aliud mutetur*], per quanto la sua natura consenta e vi sia disposta, in un altro che sia atto a moltissime cose e si riferisca a una mente che sia il più consapevole di sé e di Dio e delle cose, e in modo tale che tutto ciò che si riferisce alla sua memoria o immaginazione sia difficilmente di qualche importanza rispetto all'intelletto [...]. (*E,V,XXXIX, sc.*)²⁶²

Si tratta di un passo importantissimo perché qui Spinoza ci consegna, se siamo capaci di coglierla, la sua idea di *Bildung*.

In primo luogo si parte da un dato di natura, da quello che abbiamo già individuato essere un tratto della forma umana, atta a distinguerla da quella di altri modi: l'attitudine del corpo a fare moltissime cose.²⁶³

Questa attitudine comporta che l'idea del corpo, ossia la mente, abbia anch'essa una naturale predisposizione a moltissime cose, nell'attributo che gli è proprio, ovvero il

²⁶² G,II,305. Con questo passo di Spinoza si confronta Francesca Bonicalzi nelle "Conclusioni" del suo *A tempo e luogo. Infanzia e inconscio in Descartes* (Jaca Book, Milano, 1998, p.191). L'autrice riflette su come proprio nella parte conclusiva dell'*Etica* ove Spinoza prende chiaramente le distanze dalla concezione cartesiana del corpo unito alla mente, si presenti questo passo dovevi è costante rimbalzo dal corpo alla mente del fanciullo. Il fanciullo sembra in Spinoza e in Cartesio giocare un medesimo ruolo: quello di "snodo obbligatorio per ripensare mente, corpo e il rapporto che tra essi intercorre, imprescindibile condizione di un corretto strutturarsi del sapere." (*Ibidem*, pp.191-192) Bonicalzi analizza come in Cartesio l'infanzia più che il senso della mancanza suscita inquietudine perché è il luogo "strategico" in cui attraverso il "tiro incrociato" di corpo che risponde agli stimoli e mente che pragmaticamente assume le risposte e costruisce l'idea del "fuori" avviene quell' "immenso travaglio critico" in cui si elabora il linguaggio del sapere maturo, scientifico, capace di salvare e comprendere la realtà delle cose.

²⁶³ Peter Sloterdijk, pur mai citando curiosamente Spinoza, considera il corpo umano come realizzato pienamente nella sua potenziale plasticità laddove esso si esprime acrobaticamente. Ora partendo dalla radice etimologica di "acrobatica", *akros*, alto, *bainein*, andare, camminare, l'acrobatica "designa la forma più elementare della naturale contronaturalità (camminare sulle punte dei piedi)". Questo ossimoro di una naturale contronaturalità indica proprio quella capacità, propria dell'umano, di tendersi asceticamente (ossia attraverso un esercizio –*askesis*– che nella ripetizione produce nuovi effetti) oltre limiti che potevano sembrare invalicabili. Dice l'autore: "vi è acrobatica ovunque si tratti di far apparire l'impossibile come un facile esercizio." Peter Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2009, tr.it. di S.Franchini, a cura di P.Perticari, *Devi cambiare la tua vita*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2010, p.240.

pensiero, per cui è possibile pensare ad una estrema versatilità e duttilità della mente quanto ad una versatilità e duttilità del corpo. Così la mente può pervenire a conoscenze adeguate di sé e della Sostanza, fino a quell'*amor dei intellectualis* che è scevro di alcuna passività ed è pura azione di gioia, dunque componente eterna della mente umana, capace di rendere difficile (ma mai impossibile) la paura della morte.

Dunque Spinoza sta dicendo molto chiaramente che i confini difficilmente tracciabili di quello che può il corpo umano (suo tema nodale) e di quello che può la mente, permettono di pensare ad una versatile potenza dell'uno e dell'altra che può dar luogo a effetti non numerabili, non contenuti, non prevedibili (le "moltissime cose" a cui sono atti i corpi umani – *corpora humana ad plurima apta sunt*).

Ma, aggiunge Spinoza e l'avversativo ha qui un valore pieno che richiede massima considerazione, occorre ammettere che siamo immessi in un continuo divenire e che ai nostri occhi – "ci diciamo", *dicimur*, afferma Spinoza, dunque è nostra valutazione - appaiono felici coloro che incrementano le loro attitudini²⁶⁴ e infelici coloro che, per l'appunto, intristiscono le loro possibilità. Seguono poi due esempi, uno di mutamento in peggio e uno di mutamento in meglio, eclatanti: colui che "passa dalla condizione di neonato o di bambino a quella di cadavere", di cui mai si saprà quali effetti avrebbero potuto produrre il suo corpo e la sua mente, e colui che ha " potuto percorrere tutto lo spazio della vita con la mente sana in un corpo sano". Nel primo caso, che pur sappiamo "sub specie aeternitatis" avere una sua "perfezione" riconducibile alla potenza unica e per questo incomparabile di quel singolo modo, il neonato che muore esprime un corpo dipendente dal mondo esterno e una mente altrettanto impotente. Di contro chi sviluppa al massimo le possibilità naturali del proprio corpo - il che sappiamo significa incontrarne altri che ne incrementino la potenza, disporsi a tracciarli e ad esserne tracciati – svilupperà una mente ricca di idee adeguate, di sé, di Dio, degli altri modi...

E allora ecco che le conclusioni di Spinoza passano a indicarci un compito da perseguire "in questa vita", un cammino dunque paidetico che non è affidato al volontarismo poiché dice bene Spinoza a tale cammino "siamo spinti" (*conamur*) e il verbo latino non permette ambiguità: è il *conatus* il motore del percorso paidetico, dunque quella stessa potenza d'essere che non può essere sminuita a facoltà (volontà, ragione, intelletto) perché è del corpo quanto della mente, perché è essenza singolare,

²⁶⁴ Ricordiamo che il latino *foelix*, è riferibile al latino *fēo*, simile al greco *phḗō*, ossia "produco". *Foelix* sta a indicare dunque ciò che è fecondo, produttivo, fertile, fattivo, capace di effetti.

forma individua di ogni modo. Dice quindi Spinoza che in questa nostra vita il *conatus*, istanza che travalica la stessa distinzione natura/cultura poiché è natura che si accultura per potenziarsi, spinge alla trasformazione (*in aliud mutetur*) il corpo dell'infanzia. Ma che stiano attenti i superstiziosi disposti a credere a tutto, anche alle chimere, quelli che poco prima avevano reso prudente Spinoza proprio su questo tema della trasformazione dell'infante tanto da non fargli concludere pienamente il discorso: la trasformazione paidetica non è priva di limiti e di regole, essa avviene "*quantus ejus natura patitur, eique conducit*", ossia entro le possibilità che sono iscritte in quel singolo modo. Entro tali limiti- che sono quelli della declinazione singolare del *conatus* che ogni modo è - la *Bildung* avrà il compito di trasformare il corpo dell'infanzia in un corpo capace di più effetti siano possibili e la mente inconsapevole in una mente in cui le idee adeguate di sé, di Dio e delle cose rendano marginali quelle solipsistiche ed egoiche espressioni del pensiero che sono la memoria e l'immaginazione.

Capitolo 4. Uscire dall'infanzia dell'individuo e dall' "infanzia" della *multitudo*

4.1. Il cammino paidetico e le passioni tristi

Già nel primo testo di Spinoza che abbiamo considerato all'inizio del nostro studio sul filosofo olandese, il *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, il tema del mutamento dell'uomo si presentava come centrale: lì si raccontava –infatti- la possibilità di un passaggio da una pratica di vita destinata all'incertezza e all'infelicità perché imperniata sul desiderio e la ricerca di beni effimeri ad una pratica di vita, garante di felicità perché rivolta all'amore per un bene eterno e imperituro.

Si trattava per Spinoza, in quel contesto, di deviare una passione, quella amorosa, da una tipologia di oggettualità ad un'altra, precisamente da oggetti incerti e perituri – ricchezze, onore, piacere – a un oggetto imperituro e certo – la cosa infinita ed eterna - e in tale cambio si sarebbe verificata una modificazione radicale dell'abito esistenziale, dell'*institutum vitae*.

Anche Ariel Suhamy - che abbiamo considerato per la sua rassegna dedicata alle letture francesi della forma dell'uomo in Spinoza – in quel suo stesso lavoro opera una lettura della forma spinoziana dell'umano che pone l'accento sul ruolo giocato dall'oggetto. Suhamy, lavorando sulla proposizione XXXVI del libro IV dell'*Etica* (“Il bene supremo di quelli che seguono la virtù è comune a tutti e tutti possono goderne in eguale misura”²⁶⁵) considera la differenza tra due espressioni di Spinoza: “convenire” ed “essere in comune”. Pietro e Paolo quando amano lo stesso oggetto, convengono in natura, ma non si può dire che siano in comunità. Infatti ciò che Spinoza chiama “l'esser-in-comune” si manifesta quando l'oggetto è condiviso e goduto in egual modo. Questa condizione non è permessa da nessun oggetto d'amore che sia un modo finito, ciò è reso possibile solo quando l'oggetto è Dio.

Dunque per Suhamy l'uomo realizza pienamente la sua forma quando si pone in comune il più possibile con altri uomini attraverso il bene supremo, secondo la sua stessa essenza o virtù, dato che - come già si è avuto modo di constatare - la via per la perfezione in Spinoza non può affatto essere solipsistica ma richiede, quale esito conclusivo, questo esser-in-comune.

²⁶⁵ G, II, 234: “ Summun bonum eorum, qui virtutem, sectantur, omnibus commune est, eoque æque gaudere possunt.”

Occorre ora riportare all'attenzione una proposizione già incontrata che evidenzia la problematicità insita in tale via per la perfezione:

[...] l'uomo è sempre necessariamente sottoposto alle passioni, segue l'ordine comune della natura, obbedisce ad esso e, per quanto esige la natura delle cose, vi si conforma. (*E*, IV, IV, cor.).²⁶⁶

Questa proposizione ci richiama, con il realismo che contraddistingue Spinoza, a un elemento connaturato con la forma umana che lavora contro l'esser-in-comune perché è nella sua natura dividere i modi, non farli con-venire: le passioni.

Volendo inoltrarci viepiù nella natura di una *Bildung* che si ponga al servizio del perfezionamento umano, non possiamo prescindere da questi principi ormai acquisiti: 1) le passioni sono inerenti alla natura finita dell'umano e dunque necessarie, inevitabili, quali eventi della natura; 2) realizzare la virtù significa modificare le passioni, da tristi, a gioiose ma non solo, trasformarle il più possibile in azioni di cui l'uomo sia consapevole agente, 3) la virtù è "essere-in-comune" volto verso *l'amor dei intellectualis*, amore che possiamo tutti condividere e che dunque ci pone "in comune". Alla luce di tutto questo come pensare effettivamente l'inevitabile convivenza tra passioni e con-venienza in un percorso di *Bildung* a partire dal territorio aperto dal testo spinoziano? Come trasformare in *praxis* paidetica – che è sempre anche autopaidetica, come abbiamo compreso - questo difficile percorso ("Ma tutte le cose preziose sono tanto difficili quanto rare"²⁶⁷) indicatoci da Spinoza?

Iniziamo a considerare il primo punto perché ci pone di fronte a ciò che è necessariamente inerente alla natura di ogni uomo: l'essere affetto da passioni, proprietà comune a tutti gli uomini che però non li porta ad "accomunarsi". Spieghiamo meglio questo apparente ossimoro: le passioni sono tali in quanto ci colgono passivi di fronte al loro potere, dunque segnano una nostra impotenza. Osserva Spinoza: non ciò che è negazione ci porta a convenire, a convergere, a concordare, e porta a sostegno il seguente esempio: sarebbe come considerare accumulati il bianco e il nero per il solo fatto di non essere, né l'uno né l'altro, rosso. (*E*, IV, XXXII sc.)²⁶⁸ L'accordo può

²⁶⁶ G, II, 213.

²⁶⁷ G, II,308: "Sed omnia præclara tam difficilia, quàm rara sunt."

²⁶⁸ G, II, 230.

esserci solo nell'affermazione, dunque nella potenza comune, non nell'impotenza delle passioni che sono dunque, nella loro natura dissociativa, eminentemente impolitiche.

Dunque, le passioni fanno divergere gli uomini tra loro; non solo, esse conducono all'instabilità e al disequilibrio anche all'interno dello stesso individuo (*E*, IV, XXXIII)²⁶⁹ producendo quella *fluctatio animi* per cui l'uomo si trova in balia di una sorta di caleidoscopio di passioni che lo attraversano senza che egli riesca a controllarle. Come affrontare le passioni e il loro potere che comporta per gli umani passività e divisione, come vedere in esse qualcosa di diverso da un mero ostacolo sulla via di un perfezionamento?

Spinoza, infatti a tal proposito, si dissocia in modo davvero originale dalle proposte etiche che per secoli sono state modello dell'Occidente, quelle degli stoici, degli epicurei e degli scettici, anche se pure per costoro, come per Spinoza, nell'etica si racchiude il senso ultimo della prassi filosofica.

Gli stoici, con il loro modello di saggio che si libera compiutamente delle passioni (*ataraxia*), sono stati gli eredi più seguiti della grande filosofia classica, sia platonica sia aristotelica, cui hanno aggiunto elementi e analisi della natura umana che anche la patristica fece propri.

Per gli stoici il nostro primo istinto non è rivolto verso il piacere come pensano invece gli epicurei, bensì l'*oikeiosis* (attrazione) più originaria dell'uomo mira allo sviluppo della propria natura, della propria essenza naturale, la quale man mano l'uomo accede ad una piena maturità viene riconosciuta nel *logos*. L'ideale stoico è quello della *homologia*, ossia della realizzazione dell'intima coerenza con la propria natura razionale.²⁷⁰

Interessante è l'uso stoico della parola *pathos* che in precedenza veniva utilizzata per designare la sofferenza: gli stoici ne estendono il significato ad indicare tutti i processi che ci vedono passivi, in primo luogo le passioni. Anche Pirrone scettico si conformerà a tale uso, indicando con *pathos* la passione, mentre gli epicurei preferiscono chiamare tali affezioni dell'animo *taraxai*, turbamenti psichici.²⁷¹

²⁶⁹ G, II, 231.

²⁷⁰ M.Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1959; tr.it. di O. De Gregorio, Bompiani, Milano, 2005, pp.223 e segg.

²⁷¹ *Ibidem*, pp. 284-5.

Per Zenone le affezioni dell'animo "rappresentavano il più grave pericolo per l'autodeterminazione del logos e per la vita morale"²⁷², una sorta di resa incondizionata del *logos* a ciò che irrompe dal mondo esterno. Il *pathos* si presenta a Zenone come un "movimento irrazionale e innaturale dell'anima" che mette a repentaglio l'*homologia* in quanto indebolisce l'egida della ragione. Ecco che la meta ultima cui mira il saggio stoico è l'*apatia*, da non confondere con l'insensibilità a cui ambisce lo scettico Pirrone di fronte a tutte le impressioni del mondo esterno, né con l'*atarassia* di Epicuro poiché essa è rinuncia all'attività; invece l'*apatia* dello stoico prevede la dimensione della sensibilità ma senza che arrechi *páthos*, ossia eliminando le passioni che l'accompagnano attraverso un'attività di controllo operata dal *logos*.

La presa di posizione di Spinoza nei confronti delle passioni, l'abbiamo già compreso, è del tutto spiazzante rispetto alla linea adottata dallo stoicismo e divenuta dominante nella nostra tradizione filosofica che potremmo definire "patofobica". Per Spinoza è insensato pensare al saggio come a colui che si libera dalle passioni, in quanto le passioni non sono l'esito di azioni di disturbo dovute solo all'intervento esterno, estranee alla nostra natura razionale, bensì ci pertengono in quanto siamo modi finiti e dunque destinati al continuo commercio/incontro con altri modi finiti che comportano variazioni del *conatus*, dunque tristezza e letizia – a seconda che il *conatus* venga incrementato o diminuito – e tutti gli affetti da questi derivati. Non si tratta dunque per Spinoza di liberarsi dalle passioni, utopia che è vano considerare, bensì si tratta di adottare nei loro confronti una strategia che cerchi di utilizzare al meglio – ossia al fine della nostra felicità - quelle che comunque devono essere riconosciute nella loro natura di forze.

Si tratta dunque di modellare le passioni, di operare un *dressage* della loro spesso sconvolgente potenza, il quale comporti una serie di pratiche: limitare il più possibile l'azione su di noi delle passioni tristi (la tristezza depotenzia corpo e mente), incrementare le passioni di gioia. Ma non solo, occorre cercare di sottrarsi alla passività che ci lascia in balia delle passioni, tristi o gioiose che siano, e divenir sempre più attivi, ossia esprimere azioni di gioia (solo quelle gioiose possono essere "azioni"). Questo percorso però, come in ogni strategia che voglia davvero essere efficace sul reale, sempre polimorfo e diveniente, prevede una serie di possibilità da esplorare, di

²⁷² *Ibidem*, pag.285.

deviazioni dalla norma impossibilitata ad essere ferreamente intesa come in un divenire ascendente, in quanto riguarda la natura umana, che assumono ai nostri occhi rilevanza paidetica.

Si è detto che la passione, pur indicando passività e dunque incapacità di dirigere con padronanza il *conatus* verso un incremento (infatti laddove nelle passioni di gioia questo incremento si verifica è comunque sempre subito come ogni accadimento e in tal senso non padroneggiato dall'individuo), è nel contempo l'espressione di una potenza d'essere affetti, di essere tracciati, dunque di una capacità di modificarsi di fronte agli incontri – capacità del tutto singolare - che è a fondamento della nostra stessa perfettibilità. In fondo noi siamo soggetti paidetici (nel duplice senso di agenti di *paideia* e di sottoposti all'azione paidetica) proprio in virtù di questa possibilità d'essere affetti che ci rende permeabili agli altri modi, in primo luogo paticamente. Dunque ogni nostra possibilità di perfettibilità ha la propria radice “ontologica” nella natura porosa, passiva, non atomisticamente chiusa, del modo corporeo e mentale che ognuno di noi è.

La mente, spinta dal *conatus*, si sforza di immaginare ciò che incrementa la potenza d'agire del corpo e allontana da sé ciò che diminuisce la potenza sua o del corpo. Questo significa che per Spinoza all'impegno della conoscenza soggiace una “logica” affettiva che conduce l'immaginazione in direzione di un incremento del *conatus*. Un altro carattere che rende dunque le passioni da disciplinare e non da eliminare è la loro particolare natura di potenze motrici della conoscenza. Su questa strada si era già posto, per certi versi, Platone quando nel *Fedro* figurava nel mito del cocchio alato rappresentante l'anima le passioni come i cavalli, ossia come le forze trainanti il cocchio e la ragione come l'auriga che conduceva il cocchio.²⁷³

Questo nodo che stringe insieme passioni e conoscenza suggerisce che un agire paidetico avrà sempre da misurarsi con la pluralità delle passioni e dovrà quindi lavorare, in primo luogo, su modificazioni “patiche”.

Spinoza pensa inoltre che la *fluctatio animi*, spesso sperimentata nella vita affettiva degli uomini, sia l'esito dei numerosi corpuscoli di cui ogni corpo è composto. Questa

²⁷³ Ovviamente, al di là di questa interessante intuizione platonica, l'antropologia di Platone è molto distante da quella di Spinoza. Limitiamoci qui ad osservare che le passioni in Platone sono catalogate rispetto alla loro docilità nei confronti della ragione, che appartengono all'anima e non al corpo, che sono la componente “animale” dell'anima, mentre la ragione è la componente propriamente umana, esemplificata nell'immagine dell'auriga. Niente di tutto ciò può accordarsi con l'antropologia spinoziana dove le passioni sono del corpo come dell'anima e passioni e ragione sono componenti diverse del *conatus*.

moltitudine corpuscolare che compone ogni singolo modo si contrappone all'idea dell'unicità e semplicità dell'identità e fa sì che in ogni incontro gli esiti possano anche essere contrastanti. Ad esempio l'ingestione di un farmaco può essere spiacevole per il nostro gusto e il nostro olfatto ma d'altro canto può rafforzare altre parti del nostro corpo (il nostro fegato malato). Emerge così una visione anti-armonicista dell'individuo entro la quale al conflitto tra i diversi corpuscoli componenti il corpo corrisponde la *fluctatio animi* tipica dell'immaginazione. Chi educa dovrà considerare di avere sempre a che fare non solo con singolarità irriducibili l'una all'altra ma anche con elementi contrastanti alberganti in una stessa individualità. Alla luce di tutto questo risulta evidente che nella relazione paidetica duttilità e capacità di mettere in gioco le proprie stesse pluralità saranno doti importanti per il formatore.²⁷⁴

L'immaginazione gioca un ruolo molto importante nell'espressione e nella stessa dinamica delle passioni, basti considerare quanto è alto il numero di quelle proposizioni del libro terzo dell'*Etica*, dedicato interamente all'analisi della natura delle passioni umane, che introducono una passione raccontando in che modo l'immaginazione sia al lavoro nella costruzione stessa di quella passione. Spinoza scrive: "Laddove l'immaginazione si figura questo e quello avremo la seguente passione", oppure "Se immaginiamo che A consegue a B saremo affetti dalla passione Y". Questa è una formulazione ricorrente nella disamina spinoziana delle passioni.

L'immaginazione può danneggiare l'uomo che non ne riconosca i limiti e che consideri reale ciò che immagina, ma - Spinoza lo riconosce chiaramente - è un potere rilevante della mente, capace di evocare in immagine ciò che non è attualmente presente. Non sono pensabili infatti speranza, paura, rimorso, vergogna, la gamma intera delle passioni, senza il lavoro dell'immaginazione. Gli stessi affetti primari: odio e amore richiedono di associare la tristezza ad un oggetto esterno che viene da noi (giustamente o ingiustamente) considerato causa della tristezza e quindi odiato oppure causa della nostra letizia e quindi amato. Nel regime della passione, della pura passività che non possiede idee adeguate, chi crea il legame tra una declinazione del *conatus* (quella indubitabile nella sua natura di esperienza del corpo e della mente) e un oggetto esterno che consideriamo causa di quella nostra esperienza di aumento o decremento di

²⁷⁴ A proposito dell'originale teoria spinoziana dell'identità cfr. V.Morfino, *Il tempo della moltitudine. Materialismo e politica prima e dopo Spinoza*, Manifestolibri, Roma 2005, specialmente il capitolo *Intersoggettività e transindividualità. A partire da Leibniz e Spinoza*.

potenza? L'immaginazione, innegabilmente. Le passioni della speranza, della paura, del rimorso e della vergogna, del gaudio...meritano la nostra considerazione perché l'analisi di cui ne fa oggetto Spinoza ci mostra la complessità della natura delle passioni umane e la difficoltà a dividerle semplicemente in passioni da evitare (le tristi) e passioni da ricercate (le gioiose).

Partiamo da speranza e paura: sono passioni che si accompagnano necessariamente a una *fluctatio animi* perché sono accompagnate dall'incertezza, in quanto manca sia alle cose passate sia a quelle future l'evidenza che è propria solo dell'esperienza *hic et nunc*. Sono passioni destinate a rimanere tali perché non possono essere trasformate in affetti attivi, in azioni, che richiedono l'eliminazione della passività congenita a quelle passioni. Ora sia nell'*Etica* sia specialmente nei suoi scritti politici, la paura, la speranza, il senso di colpa, la vergogna sono indicate da Spinoza come un classico *instrumentum regni* da sempre utilizzato sapientemente dal potere per controllare i popoli. La questione posta in gioco da queste passioni è tutt'altro che semplice e comporta considerazioni di grande interesse per il cammino di perfezionamento che Spinoza vuole indicare.

Sappiamo che meta nel cammino di *Bildung* spinoziana è la liberazione dell'uomo dal dominio delle passioni tristi, in quanto esse indeboliscono il *conatus*, anche se pure certe passioni di letizia, come la speranza - che lasciano nell'incertezza e nel dubbio e dunque non ci permettono quel padroneggiamento della passione capace di trasformarla in affetto attivo - possono essere di ostacolo ad un nostro potenziamento. Nello stesso tempo - e questo è estremamente importante - Spinoza si rende conto della valenza paidetica e comunitaria di cui alcune passioni tristi possono essere portatrici. Siamo nel contesto di quella "strategia" nei confronti delle passioni che abbiamo nominato più sopra: poiché persino il saggio non potrà mai sradicare del tutto le passioni dal proprio animo, poiché dunque la gran parte degli uomini le avrà come eventi costanti della loro vita, si tratta di utilizzarle al meglio - ossia di sfruttarne la forza - per la finalità di perfezionamento non solo del saggio ma di tutti coloro che partecipano alla dimensione politica. Spinoza sa che la via del perfezionamento non può essere solipsistica, sarà diversa per ogni modo, ma dovrà interessare il numero maggiore di uomini per potersi realizzare, dato che il modo è da sempre consegnato ad un'infinità di relazioni intermodali.

Vediamo in che consiste la strategia di Spinoza rispetto alle passioni tristi.

Vi è in primo luogo un lavoro di demistificazione affidato al testo chiaro e lapidario delle proposizioni del terzo libro dell'*Etica* laddove si mette in causa quella valorizzazione delle passioni tristi che è stata perno indiscusso della morale nei secoli. Spinoza infatti ci dice: paura e speranza non sono affetti buoni in se stessi perché la prima alimenta il senso d'impotenza e la seconda non è mai scevra di paura; la commiserazione è dannosa e inutile se non porta ad aiutare fattivamente colui che si commisererà; l'umiltà non è virtù laddove quest'ultima è accrescimento di potenza poiché l'umiltà nasce dalla constatazione delle proprie debolezze e quindi inibisce la nostra azione; il pentimento non va esaltato perché è semplicemente il ripetersi della debolezza del modo, prima travolto da una cattiva cupidità, poi dalla tristezza del pentimento; il disprezzo di sé travolge come la massima superbia di sé, nessuna delle due passioni indica una vera conoscenza di sé e dunque nell'ignoranza che esse evidenziano sta solo impotenza... Tutte queste riflessioni svolgono una funzione molto importante nel cammino della formazione come è inteso da Spinoza, ossia vogliono chiarire una volta per tutte che non si può dare perfezionamento alcuno entro un sistema di valori che mira a depotenziare corpo e mente.

Detto questo, occorre strategicamente considerare se si può trarre comunque qualche vantaggio dalle passioni tristi dato che pensare a un'umanità liberata per sempre dal loro affollamento sarebbe utopico e Spinoza non vuole prodursi in un'utopia, in quanto è suo desiderio indicare una via percorribile di perfezionamento sia per il saggio sia per colui la cui natura non permetterà il raggiungimento della saggezza. Ed ecco cosa dice a proposito di alcune delle passioni tristi che ha appena stigmatizzato:

Poichè gli uomini vivono raramente secondo il dettame della ragione, questi due affetti, cioè l'umiltà e il pentimento e, oltre a questi, la speranza e la paura recano più utilità che danno; perciò, se si deve peccare, si preferisce peccare da questa parte. Infatti, se gli uomini impotenti d'animo fossero tutti ugualmente superbi, se non si vergognassero di nulla e di nulla avessero paura, come potrebbero essere congiunti e costretti da vincoli? Il volgo incute terrore se non è vinto dalla paura. Perciò non meraviglia che i profeti, che provvidero all'utilità comune e non di pochi, abbiano raccomandato tanto l'umiltà, il pentimento e il rispetto. In verità, quelli che sono soggetti a questi affetti [*hisce affectibus sunt obnoxii*] possono essere guidati molto più

facilmente di altri a vivere finalmente, sotto la guida della ragione, cioè di essere liberi e a godere della vita dei beati. (E,IV,LIV, sc.)²⁷⁵

Spinoza dunque ci fa capire in che consiste il suo uso strategico delle passioni tristi: innanzitutto qui non si considera il saggio, l'uomo non impotente d'animo, liberato dalle passioni tristi attraverso un percorso di conoscenza, di adeguazione delle proprie idee, di controllo dell'immaginazione e della memoria bensì gli uomini, tutti gli uomini, che difficilmente si lasciano guidare dalla ragione, che vivono per lo più nell'impotenza del corpo e della mente. È per essi che Spinoza ritiene che tali affetti - la speranza, la vergogna, il rimorso, l'indignazione - possano risultare d'importanza decisiva in vista di un processo di *Bildung* che manca, dunque, di qualsiasi carattere aristocratico-elettivo. Tali affetti possono essere utilizzati in quanto hanno un potere vincolante, coercitivo, che forza gli individui a sentirsi parte di una comunità²⁷⁶. La vergogna ad esempio, come ben ci ha dimostrato Lévinas²⁷⁷, implica un duplice movimento del soggetto che si erge a giudice di se stesso (movimento di soggettivazione in cui siamo soggetto di un giudizio su di noi) e del soggetto che è catturato in un processo di desoggettivazione (siamo noi l'oggetto di vergogna) e questo sdoppiamento prevede, aggiungiamo noi resi edotti in tal senso da Spinoza, un lavoro d'immaginazione che richiama a sé gli altri, la loro presenza, senza la cui evocazione non si potrebbe patire vergogna. Dunque la vergogna è sì passione triste, ma capace di obbligare l'individuo ad oltrepassare i confini angusti del solipsismo, entro cui si sarebbe destinati al perpetuarsi dell'impotenza. Nel linguaggio di Spinoza senza passioni tristi siano la vergogna o la paura o la speranza, tutte evocanti – attraverso il potere dell'immaginazione, ricordiamo bene - un'alterità che giudica, che incute timore, che si mostra benevolente, gli uomini “come potrebbero essere congiunti e costretti da vincoli?”²⁷⁸

²⁷⁵ G,II, 250.

²⁷⁶ Peraltro Spinoza suggerisce che gli affetti tristi a seguito di atti che diciamo “cattivi” e gli affetti gioiosi al seguito di atti considerati “retti” sono il frutto soprattutto di “educazione” (*hoc ab educatione potissimum pendere*), dunque sono esito in buona parte del legame sociale. (E, III,def.aff. XXVII spieg.), (G,II,197)

²⁷⁷ E. Lévinas, *De l'évasion*, in “Recherches Philosophiques”, V (1935/36), 373-392, riedito in volume da J. Rolland, Fata Morgana, Montpellier 1982, tr.it. *Dell'evasione*, a cura di D. Ceccon e G. Francis, Eliotropia, Reggio Emilia, 1983.

²⁷⁸ Comparando il differente ruolo giocato dall'*admiratio* in Descartes e in Spinoza, Francesca Bonicalzi così parla del ruolo del *conatus* in Spinoza, legittimando il ruolo politico che stiamo qui attribuendo

Occorre chiarire che la forza di congiunzione con l'alterità delle passioni tristi non è né il "convenire" degli uomini nella ragione, né l' "essere-in-comune" che si dà nell'intelletto, nell'*amor dei intellectualis*. Si tratta di una congiunzione che definiremmo "proiettiva", immaginativa, di grande importanza perché si diano tutte le diverse forme di aggregazione delle menti: solo così si spiega la compresenza nelle passioni tristi di un'istanza che divide - l'odio mi separa dall'altro - insieme ad un'istanza che spinge al vincolo – l'odio evoca immaginativamente un oggetto con cui si crea un vincolo, pur nell'assenza di "convergenza", di "con-venienza. Ed è chiaro che questa spinta proiettiva che crea legami con l'altro vede in azione l'immaginazione.²⁷⁹ È una sorta di tessitura, quella immaginativa che, pur nella sua natura limitata, filtrata dalla tracciabilità del corpo, deficitaria nel convenire compiuto dei modi, intrama di sé la molteplicità dei modi, impedisce alcun solipsismo monadico, esplicando nel pensiero l'ontologica connessione di ognuno di essi con la Sostanza.

Vi è dunque una valenza politica dell'immaginazione – su cui varrà la pena ritornare: come la forza dell'immaginazione ci permette l'esperienza delle passioni, che richiedono uno slancio "proiettivo", così è sempre grazie al lavoro dell'immaginazione che può sorgere un concetto portante della vita politica quale quello di "bene comune".
Spiega Bonicalzi:

all'utilizzo strategico delle passioni tristi: " Il desiderio, mettendo in campo un elemento più originario che qualifica l'umano, inaugura infatti *una strategia che produce effetti non in termini di scienza come esige la filosofia cartesiana, ma in termini di politica.*" (F.Bonicalzi, *L'impensato della politica Spinoza e il vincolo civile*, op.cit., p.56)

²⁷⁹ Maurizio Scandella osserva come le cosiddette tre forme di conoscenza presenti in Spinoza non possano essere considerate in una sorta di scala ascendente che comporterebbe i poli opposti e distinti della conoscenza inadeguata (immaginazione) e di quella perfettamente adeguata (conoscenza intellettuale). In realtà l'immaginazione intesse di sé tutte le espressioni della mente e osserva a proposito dello scolio della prop.XVIII del libro II sulla mente, in cui Spinoza afferma che la conoscenza di Dio non sarà mai chiara come quella delle nozioni comuni perché noi non possiamo immaginare Dio così come immaginiamo le cose: " L'ausilio immaginativo è dunque "responsabile" del fatto che vi sia concordia nell'ambito della scienza e discordia in quello della teologia. Si conferma dunque il ruolo affatto positivo che l'immaginazione riveste nella psicologia di Spinoza: essa esprime la potenza causale della mente, ossia la sua capacità di produrre effetti ideali, in modo più o meno adeguato a seconda della sua relazione con la "*facies*" del pensiero universale." (in M.Scandella, *L'immaginazione come causalità ideale: la psicologia di Spinoza*, in "Lo Sguardo", Rivista di Filosofia, n°10, 2012 (III), http://www.losguardo.net/public/archivio/num10/articoli/2012_10_Maurizio_Scandella_Immaginazione_come_causalita_ideale_la_psicologia_di_Spinoza.pdf)

Il bene è l'aumento di potenza, lo rende "comune" l'immaginazione che spinge a identificare i propri affetti con quelli altrui. [...] *Bene e comune* si costruiscono assieme in una reciprocità speculare resa possibile nella sola modalità dell'immaginazione.²⁸⁰

Dunque non è possibile pensare all'immaginazione come a un *habitus* conoscitivo da superare— pena il permanere in un'infantile impotenza - verso la ragione²⁸¹ e poi infine verso l'*amor ei intellectualis*, leggendo hegelianamente Spinoza quasi ogni forma di conoscenza indicasse la negazione di quella precedente; in verità, ogni forma di conoscenza esprime "perfettamente" la potenza del pensiero secondo diverse modalità di connessione con il resto dei modi e la Sostanza .

Un'altra osservazione sul brano citato può esserci utile. La strategia di Spinoza nei confronti delle passioni tristi mostra una grande differenza dalla strategia di Machiavelli riguardo al medesimo oggetto. L'acutissimo italiano, come lo definisce Spinoza che ben lo aveva letto, parte da un'antropologia pessimista, o meglio valutativa, giudicativa, dunque moralista: gli uomini sono "tristi", si disperano più per la perdita del patrimonio che per la perdita del proprio padre. Se si vuole conservare il potere e con esso l'ordine, è meglio utilizzare le passioni tristi, prima fra tutte la paura; ecco che se il Principe deve scegliere tra essere amato ed esser temuto, meglio optare per incutere terrore, passione più "contagiosa" e costante che non l'amore volubile degli umani.

Non è così che Spinoza si avvicina da studioso al mondo delle azioni umane. Il suo "metodo" appare chiaro ovunque, lungo tutta la sua opera e proprio questo nuovo metodo fa dire a Deleuze che non di morale si può più parlare in Spinoza ma di etologia.

Spinoza lo esplicita appieno nelle prime pagine del suo ultimo lavoro, il *Trattato politico*, peraltro scritto dopo la profonda delusione infertagli dal selvaggio linciaggio riservato dal popolo olandese a due uomini che Spinoza considerava due giusti, i fratelli De Witt. Eppure, nonostante a parlare sia un uomo amareggiato dalle vicende politiche del suo paese che egli aveva creduto uno dei più tolleranti e miti d'Europa, qui Spinoza afferma:

²⁸⁰ F.Bonicalzi,*op.cit.*, pp.92-93.

²⁸¹ Sulla relazione che inevitabilmente perdura pur modificandosi anche tra ragione e passione, mi permetto di rinviare al mio *Spinoza e lo stato delle passioni*, in appendice a R.Fabbrichesi, *Costruzione del significato e orbita delle passioni*, CUEM, Milano, 2006, pp.124-138, in particolare il paragrafo "Fare della ragione l'affetto più potente".

Per indagare gli oggetti di questa scienza [la politica, parentesi mia] con la stessa libertà d'animo che di solito utilizziamo nelle matematiche, ho curato attentamente di non deridere, né compiangere, né tanto meno detestare le azioni umane, ma di comprenderle [*Sedulo curavi humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*]. Ho contemplato dunque gli affetti dell'uomo – l'amore, l'odio, l'ira, la gloria, la misericordia e le altre commozioni dell'animo – non come vizi, ma come proprietà della natura umana, che ad essa competono così come alla natura dell'aria appartengono il calore, il freddo, la tempesta, il tuono e cose simili, le quali, benché moleste, sono tuttavia necessarie e possiedono cause certe, per mezzo delle quali ci sforziamo di comprendere la loro natura. (*TP*, cap.I, 4)²⁸²

È partendo da questo sforzo di comprendere la natura delle passioni tristi che Spinoza invece che deprecarle o irridarle, ne scopre gli aspetti paidetici. Possono essere l'occasione per far uscire dal solipsismo gli uomini, per spingerli - seppur proiettivamente, immaginativamente - nei vincoli della comunità, in quella stessa costituita dalla *Bildung*. Ma, si badi bene, laddove Spinoza vuole mostrare un esempio di un tale utilizzo delle passioni non pensa ad astuti governanti, a principi spregiudicati bensì ai Profeti biblici che condussero il popolo in nome dell'utilità comune, che ebbero anche l'autorità politica, ma che in primo luogo furono maestri, guide spirituali della loro gente. Costoro raccomandarono al popolo l'umiltà, il pentimento, la speranza, ma lo fecero non per meglio imperare su di esso, bensì per condurli, attraverso un vincolo comunitario non fruito con la ragione ma con l'immaginazione e l'emotività, "a vivere finalmente, sotto la guida della ragione, cioè di essere liberi e a godere della vita dei beati." Il fine, allora, di questo passaggio attraverso le passioni tristi, è quello di rendere possibile a tutti il cammino del perfezionamento che richiede in primo luogo l'accettazione anche passiva del vincolo comunitario poiché nel solipsismo c'è solo impotenza; è questo il passaggio, mai compiuto una volta per tutte ma sempre da ripercorrere, per accedere a quel convenire nella ragione ove si offre la possibilità di un incremento delle passioni di gioia e a quel metter in comune l'oggetto d'amore intellettuale affinché si dispieghi la via per il divenir attivi. Ma tale esercizio è *praxis* che caratterizza l'esistenza di ognuno, con modalità singolari, e costantemente da ripetersi per aprirsi a quella esperienza della composizione di forze (con-venire) che è

²⁸² G,III, 274.

essenziale nel passaggio dal servaggio delle passioni alla libertà delle azioni.

La *Bildung* non deve allora mettersi semplicemente al riparo delle passioni tristi, stigmatizzarle a priori, bensì farne propria la forza e impegnarsi in un *modellamento* di essa stessa. Ciò che occorre evitare è che gli individui esauriscano la propria potenza in esse – tali passioni mantengono comunque la loro forza di separazione e indebolimento insieme alla spinta proiettiva - né tantomeno edificare su di esse una morale che avrebbe come inevitabile esito quello di depotenziare il corpo e la mente dei soggetti che la seguono e dunque porterebbe a negare la finalità che si prefigge la *Bildung* spinoziana:

In questa vita, dunque, siamo spinti soprattutto a far sì che il corpo dell'infanzia si trasformi, per quanto la sua natura consenta e vi sia disposta, in un altro che sia atto a moltissime cose e si riferisca a una mente che sia il più consapevole di sé e di Dio e delle cose [...].
(*E*, V, XXXIX, sc.)²⁸³

4.2. Transitare alle passioni di gioia e alle azioni. Il ruolo dell' *admiratio*

Nella *Prefazione* all'ultima parte dell'*Etica*, “Della potenza dell'intelletto, ossia dell'umana libertà”, Spinoza passa a trattare della potenza della mente sugli affetti, ma ponendo subito un problema: tale potenza “di inibirli e governarli” ha un dominio di cui Spinoza vuole indicare i limiti perché non ha nulla a che fare con la pretesa di una volontà che miri ad esercitare su di essi il dominio assoluto.

Spinoza si confronta a proposito con gli Stoici e con Cartesio che invece hanno creduto a tale dominio della volontà sulle passioni. Gli Stoici hanno pensato alla volontà come ad una facoltà capace di dominio assoluto sugli affetti ma, aggiunge Spinoza, l'esperienza stessa li ha fatti ricredere e hanno dovuto convenire che non l'imperio della volontà bensì un esercizio costante e mai concluso di disciplinamento (*usum et studium non parvum*) possono modificare le nostre passioni. E a tale proposito Spinoza cita un esempio conosciuto anche nell'antichità perché citato in Esopo e in Plutarco (vedi nota 2 a *E*, V parte, p.1668): un cane domestico, addestrato con cura, impara a cacciare mentre un cane da caccia, sempre attraverso un opportuno ammaestramento, smise di

²⁸³ G, II, 305: “In hâc vitâ igitur apprimè conamur, ut Corpus infantiaë in aliud, quantùm ejus natura patitur, eique conducit, mutetur, quod ad plurima aptum sit, quodque ad Mentem referatur, quæ sui, et dei et rerum plurimùm sit conscia[...].”

inseguire le lepri. Sono esempi eclatanti e di grande interesse ai fini della nostra ricerca perché è chiaro che Spinoza li evoca in quanto - a proposito di cani - non può certo essere chiamata in causa la forza della volontà, ma solo un *habitus* che viene modificato da un processo complesso, che possiamo immaginare mai completamente realizzato, di interventi “educativi”.

Più impegnativo è il confronto con Descartes che pone la ghiandola pineale “sospesa in mezzo al cervello” come luogo di mediazione tra la volontà dell’anima e i movimenti del corpo; Descartes pensa che ad ogni volontà della mente corrisponda un movimento della ghiandola che imprime a sua volta un movimento al corpo e per questa via garantisce alla volontà della mente la possibilità di un totale controllo delle passioni. Spinoza, a tal proposito, manifesta il suo sconcerto di fronte ad “un’ipotesi più occulta di qualunque qualità occulta” impugnato da un filosofo che si era impegnato ad accettare solo idee chiare e distinte.²⁸⁴

Conosciamo bene le obiezioni di Spinoza all’impostazione cartesiana: non si possono considerare mente e corpo come sostanze diverse, sono lo stesso modo esplicito in diversi attributi della sostanza, il che non vuol dire che l’una causi i movimenti dell’altra e viceversa perché l’eterogeneità della loro natura non lo permette e ci obbliga a pensare che le idee causano idee, secondo una fisica del pensiero come dice Zourabichvili, e le affezioni del corpo muovono altre affezioni del corpo.

Quando Spinoza dice di voler considerare il potere della mente sulle passioni intende parlare di processi che avvengono nell’ordine e nella connessione dei pensieri, certo aggiungendo che a modificazioni di tale *ordo* e di tale *connexio* simultaneamente

²⁸⁴ Francesca Bonicalzi osserva come i due progetti di analisi delle passioni, condotti da Spinoza nell’*Etica* e da Descartes nelle *Passioni dell’anima* esordiscano peraltro con la stessa radicale critica al sapere tradizionale sugli affetti e la stessa determinazione a “imporre un nuovo modo di trattare gli affetti per procedere *scientificamente* nella trattazione delle passioni” (F.Bonicalzi, *L’impensato della politica*, op.cit., p.33) Eppure tale medesimezza di intenti, strappare gli affetti ad ambiti morali per ricondurli alla razionalità scientifica, non portano ai medesimi esiti perché i presupposti filosofici, concernenti i rapporti mente/corpo, sono del tutto differenti.

Di contro al dualismo cartesiano, di contro a presunte “facoltà dell’anima” da individuare nell’intelletto e nella volontà, “il *conatus* ripropone un’uniformità ontologica - quella che permette l’indagine geometrica - e consente di pensare un tutto animato, senza dover ricorrere all’anima. Spinoza, più radicalmente di Descartes che conduce questa stessa operazione all’interno della sola estensione, esige unicità e uniformità della natura tutta. Per questo Spinoza non si limita a pensare ad un sovvertimento di gerarchia tra anima e corpo, non deve ricomporre in unità un dualismo, non pensa nemmeno ad una reciprocità di azione ma pone l’unità di una mente che non è *res*, fosse anche *cogitans*, ma *conatus*, attività che si costituisce come idea del corpo e delle sue modificazioni.” (*Ibidem*, pp.34-35). Per la questione della relazione tra passioni e volontà del pensiero in Descartes cfr. F.Bonicalzi, *Le passioni della scienza. Descartes e la nascita della psicologia*, Milano, Jaca Book, 1990.

rispondono modificazioni di *ordo et connexio* delle affezioni del corpo.²⁸⁵

Inoltre è importante considerare che quando Spinoza parla di mente intende dire “modo finito del pensiero” e non un assemblaggio di facoltà, quali intelletto, volizione, immaginazione da intendere magari disposte in un ordine gerarchico.

Famoso è il brano del terzo libro in cui Spinoza destituisce di senso la credenza degli uomini nella loro libertà di scelta:

E in verità, se gli uomini non avessero sperimentato che facciamo molte cose delle quali poi ci pentiamo e che spesso, quando siamo combattuti da affetti contrari, vediamo il meglio ma seguiamo il peggio, nulla impedirebbe loro di credere che facciamo tutto con libertà. Così il bambino crede di appetire liberamente il latte, il fanciullo adirato di volere la vendetta e il timido la fuga. Così l'ubriaco crede di aver detto per libera decisione della mente cose che poi, da sobrio, vorrebbe aver taciuto. Così il folle, la ciarliera, il fanciullo e moltissimi di questo genere credono di parlare per libera decisione della mente, mentre non riescono a controllare l'impulso a parlare che hanno. Sicché la stessa esperienza insegna, in modo non meno chiaro della ragione, che gli uomini credono di essere liberi soltanto perché sono consapevoli delle loro azioni e ignari delle cause da cui sono determinati; inoltre, che i decreti della mente non sono altro che gli appetiti stessi, i quali, perciò, variano a seconda della diversa disposizione del corpo. Ognuno infatti regola tutto in relazione ai propri affetti e quelli che sono combattuti da affetti contrari non fanno quello che vogliono; quelli che non ne sono combattuti, sono spinti qua e là da ogni lieve impulso. (*E*, III, II, sc.)²⁸⁶

Già nel libro primo dell'*Etica* Spinoza aveva definito chiaramente la volontà come “un certo modo di pensare come l'intelletto” (*E*, I, XXXII, dim.)²⁸⁷ dopo aver dichiarato che “la volontà non può essere chiamata libera, ma soltanto necessaria” (*E*, I, XXXII).²⁸⁸ Nel libro successivo, interamente dedicato alla mente, ribadisce:

²⁸⁵ Ribadiamo che è inesatto parlare di un parallelismo tra i due ordini e le due connessioni che comporterebbe una precisa e meccanica corrispondenza tra l'uno e l'altro di cui Spinoza non parla affatto. A tale proposito cfr. C. Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit: affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris 2004 e M. Rovere, *La tentation du parallélisme: un fantasme géométrique dans l'histoire du spinozisme* in C. Jaquet, P. Sévérac, A. Suhamy (a cura di), *La théorie spinoziste des rapports corps-esprit et ses usages actuels*, Paris 2009.

²⁸⁶ G,II, 143.

²⁸⁷ G,II, 72.

²⁸⁸ G,II, 72

Nella mente non vi è alcuna volontà assoluta o libera, ma la mente è determinata a volere questo o quello da una causa che è anch'essa determinata da un'altra, e questa a sua volta da un'altra, e così all'infinito. (E,II,XLVIII)²⁸⁹

Nella dimostrazione che segue questa importante proposizione Spinoza ricorda che la mente altro non è che un “modo determinato di pensare”, dunque è un'attività, un fare, una pratica, come d'altronde è comprensibile essendo una espressione della potenza di Dio secondo l'attributo del pensiero. Essendo un modo determinato, ossia non causa libera delle sue azioni, perché non è Sostanza, non possiamo attribuire a tale modo una facoltà che dovrebbe possedere quale quella di volere o non volere in modo assoluto e libero. Lapidaria è poi la proposizione XLIX per la quale nella mente non c'è qualcosa di diverso dall'idea e da ciò che l'idea stessa per sua natura comporta, nulla – dunque - che somigli ad una volontà assoluta; ci sono certo singole volizioni che sono solo modi del pensiero. L'esempio che Spinoza fa seguire è oltremodo interessante, concerne l'affermazione che i tre angoli di un triangolo equivalgono sempre alla somma di due angoli retti. Egli ci conduce a concludere che tale teorema non può essere concepito senza un'idea di triangolo, la quale viceversa implica questa affermazione che pertiene alla sua essenza. Conclude Spinoza. “Quel che abbiamo detto di questa volizione (poiché l'abbiamo assunta a piacere) deve anche essere detto di qualunque volizione, e cioè che non è nulla oltre l'idea.” (E,II,XLIX, dim.)²⁹⁰

Cosa vuol dire Spinoza con questo strano esempio? Di che natura è la volizione espressa da un teorema della geometria? Se pensiamo parola per parola ciò che Spinoza ha detto, può aprirsi un po' di luce. L'esempio del teorema geometrico che richiama l'idea del triangolo è un esempio di implicazione. Ogni singola volizione ha la natura dell'implicazione. “Implicare “ traduce efficacemente il latino *involvere* rendendo il medesimo significato: essere racchiuso entro qualcos'altro da sé da cui ci si “svolge”, ci si esplica, per l'appunto. Dunque ogni volizione non è gesto di affermazione libera, di un dominio assoluto nel senso di *ab-solutum*, ossia sciolta da qualunque legame. La volizione è parte di quella forza espressa in ogni idea come modo del pensiero, non è altro dall'idea. Infatti il corollario della stessa proposizione dice :

²⁸⁹ G,II, 129.

²⁹⁰ G,II, 130.

La volontà e l'intelletto sono una sola e medesima cosa

Dimostrazione

La volontà e l'intelletto non sono altro che le volizioni stesse e le idee singole. Ma una volizione e un'idea singola (proposizione precedente) sono una sola e medesima cosa, e dunque la volontà e l'intelletto sono una sola e medesima cosa. (*E*, II, XLIX cor.e dim.)²⁹¹

Il bellissimo scolio che segue entra nel merito di molte delle conseguenze di questo modo di pensare la mente e si confronta con le obiezioni inevitabili che porta con sé. Vediamone alcune. L'errore non può più essere letto come l'esito di un contrasto tra intelletto che procede cautamente e volontà che sarebbe ben più ampia dell'intelletto ed è capace di oltrepassarne le acquisizioni salde e riconosciute. Semmai è legato alla natura stessa della mente dove convivono idee adeguate che padroneggiamo e idee inadeguate che non padroneggiamo. E poi un uomo privo di volontà non è forse privo di scelta, tanto da ridursi come l'asino di Buridano che di fronte a due cumuli di fieno identici non si risolve ad addentare uno piuttosto che l'altro e così muore di fame? Spinoza risponde che forse esiste un uomo che si comporta così, come esistono i bambini, gli stolti e i pazzi. Ossia, ciò che si esplica nel caso di una scelta come di una non scelta è pur sempre ciò che è implicato nella natura del modo finito del pensiero (mente) e del modo finito dell'estensione (corpo) che altro non può esprimere se non il proprio *conatus*, non certo una qualche astratta e libera volontà.

Quello che Spinoza vuole infine dirci è che pensare la mente in questa coincidenza di intelletto e volontà ha valenze etiche, ossia ha a che fare con la nostra felicità, sotto quattro riguardi, ognuno dei quali è introdotto dall'espressione *quatenus docet*, ossia "in quanto insegna", in modo da avvisarci che siamo di fronte a un insegnamento per l'appunto, ad un insieme di proposizioni significative nei riguardi di un progetto di *Bildung*. Vediamole:

- 1) più comprendiamo Dio più comprendiamo le nostre azioni che da Dio discendono. Felicità e libertà non sono il premio perché alla Sua conoscenza noi ci rivolgiamo bensì coincidono con la sua stessa conoscenza che ci concilia con il nostro agire;
- 2) gli eventi che ci accadono sono fuori dal nostro potere e dal nostro controllo: è bene per noi accettarli con animo uguale qualunque natura abbiano;

²⁹¹ G,II,131.

- 3) se gli altri sono necessitati nel loro agire come noi, compassione (seguita da un agire ad essa congruo!) e non disprezzo o derisione devono ispirarci le loro azioni;
- 4) infine, insegna in che modo “insegnare”, ossia come governare e guidare gli altri non per renderli docili ai nostri comandi ma perché essi giungano a “compiere liberamente le azioni migliori”.

Dunque possiamo ritornare alla questione che qui ci preme - quella del modellamento delle passioni tristi in modo da trasformarle in passioni di gioia - forti di queste acquisizioni: il potere della ragione sulle passioni tristi non è illimitato, ma esiste ed è su di esso che occorre puntare per tale nostra “trasformazione” senza illuderci di poter contare su di una libera volontà che, più ampia della ragione, lavori a favore di un dominio pieno sulle passioni.

Riflette, a tale proposito, Pierre Macherey:

E quindi, per eliminare ciò che le passioni comportano di nocivo, dato che di fatto esse riducono allo stato di schiavi coloro che ne sono preda, (cfr. *Etica* IV che sviluppa questo tema della servitù umana), è irragionevole e inutile, cercare di fronteggiarle con una azione repressiva, destinata a restare inefficace: è in tale spirito che la Prefazione del V libro dell'*Etica* procede a una confutazione delle tesi degli stoici e di Descartes, il cui comune errore è stato di credere che l'affettività può essere sottomessa a un *dressage* esterno, che la pieghi a piacimento della volontà. Ma la sola possibile soluzione di questo problema consiste nello sfruttare le contraddizioni della vita affettiva in modo di rivolgerla contro se stessa, ad esempio rovesciando il rapporto tra affetti passivi e affetti attivi (queste due nozioni sono introdotte nelle ultime proposizioni del terzo libro dell'*Etica*). E così, come spiega la quinta parte dell'*Etica*, la via autentica alla liberazione, che conduce gli uomini verso un tipo di vita razionale, passa per l'affettività, invece che distogliersene, definendo una volta per tutte l'orizzonte della sua effettuazione.²⁹²

“Sfruttare le contraddizioni della vita affettiva”. Questa è la strategia che ci indica Spinoza, dato che non si esce dalla dimensione affettiva e ciò che di più eversivo possiamo fare riguardo ad essa è semmai creare, come fa Spinoza, dei nuovi affetti,

²⁹² P. Macherey, *Le partage des sentiments. Éléments pour une histoire naturelle et sociale de la sympathie*, <http://stl.recherche.univ-lille3.fr/sitespersonnels/macherey/machereycourssympathie.html>; op.cit., trad. mia.

siano esseri l'*amor Dei intellectualis* o l'*acquiescentia*. In fondo lo stesso fine ultimo che si pone il cammino di liberazione di Spinoza è del tutto interno alla vita affettiva essendo la felicità, anch'essa un'espressione di affetto. Tutti i mutamenti che Spinoza contempla: da perfezioni minori a perfezioni maggiori, dalle passioni tristi alle passioni di gioia, dalle passioni di gioia alle azioni hanno la natura di transiti affettivi.

Ora abbiamo chiaro che il transito dalle passioni tristi alle passioni di gioia non può essere esito di volontà libera, non è questione di "decisione". Come ogni movimento del corpo richiede un urto di un altro corpo, un incontro con un altro corpo, così ogni movimento del pensiero richiede la "spinta di un altro pensiero". Il problema sta nel non essere in completa balia di questi "urti" esterni e di riflettere, per poi utilizzarli, sugli accorgimenti che incrementano la nostra letizia sia passiva (che anche quando è passione è comunque da preferirsi alla tristezza che ci indebolisce) ma soprattutto attiva.

Pascal Sévérac, che ha pensato questo tema del transito dalle passioni alle azioni, da lui chiamato "divenir-attivo", suggerisce di pensare il divenir-attivo come una produzione di effetti che non possono essere "liberi", ma che hanno la natura di eventi posti all'interno di una connessione, di un ordine.

Ciò significa che il divenir-attivo si caratterizza come una operazione (*opus*) o, potremmo dire, una pratica, un fare, che agisce sempre sotto la spinta di una forza; inoltre perché tale forza sia il più possibile efficace occorre che possa convenire con ciò che viene spinto, forzato; questo può accadere solo quando la causa e il modo che va ad operare hanno medesima natura: "un uomo può divenir-attivo solo con un altro uomo."²⁹³

Abbiamo già appurato che la passività è il marchio della nostra finitudine ontologica, dunque – come questa – essa è ineliminabile. Sévérac si chiede se vivere nella passività sia sinonimo di vivere nella tristezza, anche in un regime di passioni di gioia. Quale è il guadagno dell'uomo che (e dobbiamo ancora capire come) passa dalle passioni di gioia alle azioni (queste ultime sempre di gioia, per definizione, perché implementano sempre il *conatus*)?

Sévérac pensa che il concetto hegel-marxiano di "alienazione" possa aiutare a comprendere meglio quello che è il significato della passività in Spinoza, ma per noi forse più che l'"essere fuori dalla propria natura" a cui allude il concetto hegeliano può

²⁹³ P. Sévérac, *Le devenir actif chez Spinoza*, op.cit., p.107, trad. mia.

risultare utile l'idea di "limitazione", conosciuta da un altro idealista lettore di Spinoza: Fichte. Ne *La dottrina della scienza* la "limitazione" sta a indicare il togliere una parte di realtà all'ente limitato, diminuendone così l'effettualità, ossia la capacità di produrre effetti: "Limitare qualcosa significa: togliere la realtà mediante una negazione, non completamente ma solo in parte"²⁹⁴. Ecco, la passività dimidia l'espressione della propria natura, della propria realtà, Deleuze parla di un essere "al di qua di ciò che si può essere".

Tutto questo va detto fermo restando che nella parte terza dell'*Etica* sia la passività che l'attività sono comunque espressione di effetti, la prima - potremmo dire di effetti che diminuendo la potenza del modo non ne permettono la realizzazione - la seconda invece porta verso un'esaurizione della potenza,²⁹⁵ ossia verso la sua massima espressione.

Abbiamo già considerato la definizione della potenza del corpo e della mente come attitudine alla massima versatilità e la felicità come trasformazione del modo in tal senso. "Chi ha un corpo atto a moltissime cose ha una mente la cui massima parte è eterna." (*E*, V,XXXIX)²⁹⁶

Sévérac fa dunque osservare che per la mente la passività allora si traduce nel fissarsi su di un'idea o poco più. E questa monoaffettività²⁹⁷ si può esprimere nel modo più pernicioso attraverso un affetto triste: pensiamo all'avversione generalizzata per ogni altro umano del misantropo, alla tristezza invasiva che colora di sé ogni gesto del depresso... Si tratta in questi casi di evidenti dimidiazioni, attraverso tale monoaffettività triste, della potenza di fare, di esprimersi, di agire, del modo affettato.

Ma anche la monoaffettività della passione di letizia può essere perniciosa. L'abbiamo incontrata nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* laddove Spinoza considerava l'amore esclusivo per un oggetto finito e transeunte: piacere (libidine), ricchezze (avidità), onore (gloria). La pericolosità dell'*institutum vitae* fondato su una di queste

²⁹⁴ J.G. Fichte, *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza* in Idem, *Dottrina della scienza*, tr.it. di A. Tilgher, riv. Da F.Costa, Laterza, Roma-Bari, 1993, p.89.

²⁹⁵ L'idea di un' "esaustione" della potenza del modo nel suo "divenire attivo" ci pare possa ben accompagnarsi alla massima realizzazione di tal divenire nell'*acquiescencia*, concetto che altrimenti resterebbe poco comprensibile come culmine dell'attività. Occorre intenderla nel senso in cui Spinoza, parlando a nome di Descartes, dice che "la materia assume tutte le forme delle quali è capace" (*PPC*, III,p.337), (G,I,228:" materia formas omnes, quarum est capax, successive assumat"), nel senso di esaurire in esse tutte le sue possibilità. Torneremo su questo modo d'intendere l'*acquiescencia*.

²⁹⁶ G,II,304

²⁹⁷ Alexander Matheron parla a tale proposito di un *monoïdéisme catastrophique* per indicare la situazione dell'individuo posseduto da un solo affetto tenace che tutto filtra attraverso la lente di tale affetto. (Alexander Matheron, *Individu et Communauté*, Les Editions de Minuit, Paris, 1969.)

tre passioni era motivata da Spinoza proprio dall'esclusività della scelta dell'oggetto di passione. Una moderata ricerca del piacere, un uso misurato delle ricchezze, l'esigenza legittima di interlocutori che convengano con ciò che pensiamo, non sono affatto da condannare: Spinoza non è un asceta.²⁹⁸ Ciò che Spinoza trova pericoloso perché minaccia la possibilità di una felicità stabile e rende estremamente facile la catastrofe esistenziale è il regime monoidetico che i lussuriosi, gli avidi, gli assetati di gloria costituiscono a loro *institutum vitae*. Dunque, l'ossessività di una passione gioiosa come è definita l'amore può essere pericolosa quanto l'affezione di una passione triste: siamo in regime di schiavitù nell'uno come nell'altro caso.

Vi è un altro elemento della pratica affettiva che Sévérac ci invita a considerare: l'abitudine o la "ripetizione affettiva", ossia il ripetersi dell'incontro con un corpo che abbia caratteri comuni, che renda agevole quell'assestamento dei corpi che è stato chiamato *accomodatio* e che in questo modo aumenti l'agio dell'operare, dell'agire.

Mentre "un corpo che ci appare come inabituale o nuovo, ossia, come fuori dal comune, è un corpo di cui non possiamo comprendere nulla."²⁹⁹

Qui s'inserisce la questione assai particolare di uno stato della mente che non è passione: l'*admiratio*, giustamente analizzata dai più attenti lettori di Spinoza e che ci può essere di aiuto nella disamina della dinamica degli affetti che qui ci proponiamo. Vediamone innanzitutto la definizione che Spinoza offre nel libro terzo.

Dopo la definizione di *cupiditas*, gioia e tristezza Spinoza passa stranamente a definire l'ammirazione. Stranamente perché siamo all'interno della parte denominata *Definizione degli affetti* e Spinoza afferma chiaramente che l'ammirazione non è un affetto:

IV. L'ammirazione è l'immaginazione di una certa cosa nella quale la mente resta ammaliata ("defixa manet"), poiché questa immaginazione singolare non ha alcuna connessione con le altre. (E,III, def.aff.IV)³⁰⁰

²⁹⁸ Per una considerazione della sessualità in Spinoza all'insegna di una moderazione della libido che non deve condurre alla castità cfr. A.Matheron, "Spinoza et la sexualité" in AA.VV., *Anthropologie et politique au XVII^e siècle*, Vrin, 1986, pp.209-230. Così come Paolo Cristofolini pare avanzare una opportuna valutazione del suo rifiuto della cattedra di Heidelberg quando a tal proposito, citando anche il motto *CAUTE* scelto da Spinoza, afferma: "Per cautela (*CAUTE*) più che per ascetismo eroico Spinoza rifiuta la cattedra di Heidelberg, offertagli tramite Fabricius (che per di più doveva essergli avverso)." in P.Cristofolini, *La scienza intuitiva di Spinoza*, Napoli, Morano, 1987, p.117. Ecco che la lettura ascetica che Nietzsche in molti suoi passi offre di Spinoza non può essere considerata legittimamente fondata.

²⁹⁹ P- Sévérac, *Le devenir actif chez Spinoza*, op.cit., p.128, trad. mia.

Non è propriamente un affetto perché l'affetto richiede un movimento, una *transitio*, come dice Spinoza: non si è nella gioia, propriamente, così come non si è nella tristezza, poiché sia nell'uno che nell'altro caso ci deve essere passaggio da una perfezione minore ad una maggiore o viceversa e questo accade solo nel collegamento del modo finito incontrato con l'incontro precedente, collegamento in cui l'immaginazione gioca un ruolo determinante.

Nulla di questo accade nell'*admiratio* che Spinoza definisce come *mentis distractio* e che ha la natura della "fissazione" poiché a quell'oggetto isolato di ammirazione la mente rimane ferma, vincolata, *defixa manet*.

Inevitabilmente l'*admiratio* per ciò che compare per la prima volta, per ciò che non ha legami con altro, che ancora non ha prodotto in noi un abito di risposta, ci rimanda al *thaumazein* che Aristotele nel libro I della *Metafisica* indicava come l'origine della filosofia. È chiaro che la valutazione spinoziana di questa esperienza è assai diversa. Già nel *Breve trattato* Spinoza la considerava come una passione (nell'*Etica* rettificherà il giudizio), precisamente come la passione che per eccellenza scaturisce dall'opinione, primo genere della conoscenza, e accomunava nell'esperienza della meraviglia coloro che, tratti in inganno dall'abitudine alle pecore con la coda corta, si sbalordiscono di fronte alle pecore del Marocco dalla coda lunga, i contadini che pensano non vi sia alcun'altro campo al di fuori del proprio, i filosofi che, legati al proprio orticello, al proprio territorio, al proprio mondo, non possono pensare vi sia altro.

Per Pascal Sévérac occorre distinguere la distrazione della mente, quella stessa di cui Spinoza parla nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* a proposito dell'amore unidirezionale per il piacere, le ricchezze e l'onore, affetto che ha i caratteri della passione ossessiva, fissata in modo unidirezionale, dall'*admiratio* dell'*Etica*, che ha perso lo statuto di passione. Compare nel *TEI* il verbo passivo *distrahi* che nella lingua latina ha il senso di "essere divisi, separati, lacerati"³⁰¹. A tale distrazione si può porre rimedio, l'abbiamo già osservato, solo attraverso una meditazione che è proprio

³⁰⁰ G,II,191. "Admiratio est rei alicujus imaginatio, in qua Mens defixa propterea manet, quia, hæc singularis imaginatio nullam cum reliquis habet connexionem."

³⁰¹ Filippo Mignini traduce *distrahitur mens* con "disorientano la mente" (*TEI*, [3] e [4]), (G, II, 6), sottolineando più il senso di uno smarrimento della mente rispetto ad una meta che non il senso della dimidiazione della propria natura, della separazione che dall'altra parte l'italiano "distrarre" non avrebbe mantenuto.

l'esercizio a cui Spinoza dice di essersi dedicato per operare un cambiamento di *institutum vitae*.

L'*admiratio* mantiene nell'*Etica* il suo carattere negativo di fissazione della mente che impedisce il transito passionale; non più passione può però essere un abito mentale che struttura negativamente ogni passione. Spiega Sévèrac:

È negativo l'affetto che, tristezza o gioia, amore o odio, ha la struttura dell'ammirazione, ossia che blocca in una sola immagine o in una sola concatenazione d'immagini, la sensibilità affettiva del corpo e che così separa lo spirito da ogni pensiero adeguato.

Niente nel reale è di natura tale che possa produrre una tale disconnessione: l'impotenza dello spirito a pensare adeguatamente non è prodotta da alcuna forza naturale. Niente è *fuori dal comune*.³⁰²

Ecco che la struttura ammirativa diviene, nella topologia della mente di Spinoza, figura per eccellenza della passività cognitiva.³⁰³

Francesca Bonicalzi compara il ruolo della meraviglia in Descartes al ruolo che tale stato assume in Spinoza. Nelle *Passioni dell'anima* Descartes attribuisce alla meraviglia un ruolo ambivalente: può spingere la memoria a ritenere l'insolito o il non considerato che ci suscita tale sentimento, ma può anche esaurire la conoscenza in ciò che potremmo chiamare curiosità, ossia nella continua ricerca del nuovo che si esaurisce nello stupore senza conoscenza. Insomma: "possiamo allora dire che, per Descartes, occorre una certa inclinazione alla meraviglia, ma anche un'intenzione a liberarsene"³⁰⁴ perché l'abito dello scienziato non è certo quello "stuporoso" bensì desideroso di sostituire allo stupore per i fenomeni nuovi, la conduzione di questi a regole e leggi, dunque ad abiti di risposta consolidati. Nonostante quest'ambiguità, anzi forse proprio per questa, la meraviglia cartesiana, continua l'autrice, si pone nel luogo sorgivo delle

³⁰² P. Sévèrac, *Le devenir actif chez Spinoza*, op.cit., p.301, tr.mia.

³⁰³ "Il divenire attivo – o meglio il divenire sempre meno passivo - riposa dunque, in parte, sul passaggio da un immaginario ammirativo a un immaginario plurale." (P. Sévèrac, op.cit., p.385, tr.mia)

L'affetto a struttura ammirativa è affetto che polarizza la mente sul pensiero di ben pochi oggetti e nello stesso tempo eccita ben poche parti del nostro corpo.

Rifrangendo l'unicità della causa a cui si rapporta l'affetto ossessionante in una molteplicità di cause causate e causanti, lo spirito divide per meglio regnare.

"Questa divisione dell'immaginario ammirativo è nello stesso tempo produzione di un immaginario ben più ricco." (P.Sévèrac, *Le devenir actif chez Spinoza*, op.cit.,p.385, tr.mia).

³⁰⁴ F.Bonicalzi, *L'impensato della politica. Spinoza e il vincolo civile*, op.cit., p.49. Per un'analisi della meraviglia in Descartes in rapporto all'automa cfr. F.Bonicalzi, *Il costruttore di automi. Descartes e le ragioni dell'anima*, Jaca Book, Milano,1987.

passioni, prima ancora che queste si impongano accompagnate da questioni di bene e di male. Non ha il proprio contrario perché ciò che non suscita meraviglia ci lascia indifferenti, a-patici. Ben diversa è la questione della meraviglia in Spinoza, sintomo di un radicale cambiamento del quadro teorico di conoscenza delle passioni. Già nel *Breve trattato* Spinoza, diversamente da Cartesio, non pensa che la meraviglia abbia relazione con la natura singolare dell'oggetto, ma sia semplicemente l'effetto della nostra incapacità conoscitiva: non esiste il meraviglioso, ma solo la limitatezza della nostra opinione che rende l'oggetto tale ai nostri occhi. Quando si passa all'*Etica* l'*admiratio* non è neppure più passione poiché in essa non si dà *transitio*. Ormai al posto della meraviglia cartesiana come matrice passionale Spinoza ha posto il *conatus* che è potenza, mentre di contro l'*admiratio* è sospensione di tale potenza nella fissazione della mente, nella sua immobilità.

Conclude Bonicalzi:

Sottolineare il ruolo del desiderio in relazione alla meraviglia è privilegiato e strategico: la meraviglia, centrale in Descartes, è, per Spinoza, immaginazione di ciò che è singolare, privo di quanto consente di stabilire connessioni e dunque impedimento all'instaurarsi di confronti e rapporti. Il problema di Spinoza è quello di pensare un individuo umano che non sia sequestrato nella sua individualità: tale individuo può divenire scienziato della sua psiche, ma non dei legami collettivi e sociali dei suoi desideri. Lo scenario dell'interiorità per Spinoza è “chi agisce” e cosa sia il “chi” del proprio atto. Il desiderio, mettendo in campo un elemento più originario che qualifica l'umano, inaugura infatti *una strategia che produce effetti non in termini di scienza come esige la filosofia cartesiana, ma in termini di politica.*³⁰⁵

Dunque la fuga spinoziana dall'*admiratio* può assumere il senso di una fuga dalla chiusura nella fascinazione solipsistica .

Resta da considerare il senso di interruzione della costante transizione affettiva che Spinoza ha attribuito all'*admiratio*. Non potrebbe forse svolgere un ruolo nella modificazione della dinamica degli affetti, da passiva ad attiva, altrimenti difficile da spiegarsi?

Lo suggeriscono, per vie diverse, Vinciguerra e Zourabichvili.

³⁰⁵ *Ibidem*, p.56. Abbiamo considerato questa riflessione a proposito dell'istanza politica insita nella strategia del *conatus* anche in nota 271.

Il primo, nella sua lettura semiotica di Spinoza, riconosce nel segno l'esito di quello che egli definisce "[...] un processo di polarizzazione e di mineralizzazione, corrispondente ad un indurimento dell'immagine. Più duro, più stabile dell'immagine sempre in qualche modo vagula e tremula, il segno riesce a dar corpo ad un'abitudine, a rappresentare una legge."³⁰⁶

Vero è che l'uomo di Spinoza, come dice Cristofolini, è un modo costantemente *transiens* proprio perché mai abbandonato dalle passioni, bensì costantemente trascinato nella loro transizione che, comunque, tende costantemente a sedimentarsi in abiti destinati a costituire quella peculiare declinazione del *conatus* atta a marcare un'identità, a cristallizzarla.

Ora, fa notare Vinciguerra, l'*admiratio*, in questo contesto, può rappresentare un elemento di rottura, un "momento di sospensione del significato in quanto il concatenarsi delle immagini si interrompe sia perché l'immagine sulla quale ci si ferma è nuova sia perché è singolare, è un momento di sospensione della vita psichica, una cesura, un taglio"³⁰⁷.

Zourabichvili considera l'*admiratio* in relazione alla vita infantile laddove essa costituisce un elemento fondante di quello che lo studioso definisce "il regime amnesico dell'*infans* incantato". Egli si riferisce a due passi del testo spinoziano (*E*, II, XLIV, sc. e *BT*, II, cap.17,[4]³⁰⁸) nei quali il richiamo al bambino viene utilizzato come esempio dello sguardo affascinato, incantato che vede qualcosa per la prima volta senza poterlo associare ancora a nulla. Non c'è ancora una catena immaginativa fissata, una memoria che ha sedimentato abiti, passioni ossessive, monoideismi... È ancora tutto da costruire...

Ora, alla luce di queste osservazioni di Vinciguerra e di Zourabichvili, l'*admiratio* può assumere un ruolo importante in un processo di *Bildung*: può divenire quell'incontro che spinge (ricordiamo che il *transitum* patico che ognuno di noi è, ha come destino quello di essere "spinto" dagli incontri) a infrangere un *habitus* associativo, una catena immaginativa, potrebbe servire allora a rompere con un *institutum vitae* precedente. L'incontro con i maestri, in questo senso, con eventi della storia personale o collettiva

³⁰⁶ L.Vinciguerra, *La semiotica di Spinoza*, op.cit., p.26.

³⁰⁷ *Ibidem*, p.124.

³⁰⁸ G, II,125-126 e G, I, 85-86.

che, nel bene e nel male, recano le impronte del *sublime*³⁰⁹, possono rivestire i caratteri dell'*admiratio*. A patto che la sospensione di transizione che ogni *admiratio* porta con sé non divenga fissazione per fascinazione, ma si trasformi in una soglia, nell'occasione per un ulteriore transito.³¹⁰

4.3. Come esercitarsi paideticamente sulla memoria e sull'oblio

Ogni *Bildung* è essenzialmente un lavoro sulla memoria. Freud riflette che educare, al pari di governare e analizzare, sono tre professioni 'impossibili' (*unmöglichchen Berufe*).³¹¹ In tutti e tre i casi si tratta di progettare una trasformazione del soggetto che richiede, in tutti e tre i percorsi, un esercizio costante di modificazione della memoria. L'educazione deve trasformare la memoria infantile - che tende a collegare ogni stimolo alla sua immediata soddisfazione e che valuta questo legame come l'unico soddisfacente - con una memoria adulta capace di collegamenti non più improntati alla soddisfazione immediata. L'arte del retto governare deve far obliare, attraverso buone leggi, buona amministrazione e un corretto esempio, abiti, ossia pratiche scaturenti da connessioni mnestiche, improntate alla paura, all'avidità o alla servitù dell'anima e gettare le basi per una nuova memoria fondata su abiti collettivi virtuosi e sulla loro capacità di incrementare passioni gioiose, vitali (così che le nuove connessioni mnestiche tra gli uni e le altre invoglino l'uomo ad azioni virtuose). Infine l'analisi è pure essa un esercizio di "correzione" della memoria, atta a modificare non tanto lo stato delle cose e degli eventi di una vita, quanto la memoria valutante che l'individuo ne ha.

³⁰⁹ Penso all'uso del sublime in storia in J.F.Lyotard, *L'enthousiasme: la critique kantienne de l'histoire*, Galilée, Paris, 1988, dove sublime è l'evento "unico", grandioso che può destare negli uomini che vi assistono ammirazione capace di portarli all'entusiasmo o all'orrore, di modificarne, comunque, i costumi, gli abiti di vita.

³¹⁰ Per i concetti di "soglia" e "transito" cfr C.Sini, *Figure dell'enciclopedia filosofica*, Jaca Book, Milano 2003.

³¹¹ S.Freud, *Analisi terminabile e interminabile*, tr.it. di R.Coloni, Bollati Boringhieri, Torino, 1977, p.64. Freud considera tale professioni impossibili perché egli dice che il loro "[...] esito insoddisfacente è scontato in anticipo", ossia non è possibile che esse giungano ad un pieno e definitivo compimento del loro fine: maturità perfettamente compiuta, *polis* armoniosa e giusta, totale equilibrio psichico...

Interviene in ognuna di queste pratiche “impossibili”, perché la finalità che ognuna di esse si prefigge di raggiungere non sarà mai totalmente soddisfatta, un’antropotecnica, per usare il linguaggio di Sloterdijk, basata sull’esercizio correttivo della memoria.³¹²

Cerchiamo di capire come i cambiamenti nelle connessioni mnestiche incidano sui transiti patici che sappiamo essere fondamentali nella *Bildung* spinoziana.

Spinoza ha ben chiaro che qualsiasi mutamento del modo, sia della sua espressione corporea che di quella mentale, ha a che fare con una modificazione mnestica.³¹³

Nel *Trattato sull’emendazione dell’intelletto* Spinoza ci fa riflettere sulla particolare natura della memoria che viene incrementata laddove segue un ordine “logico”, proprio dunque all’intelletto, ma che può avvalersi anche delle tracce corporee. Infatti, esemplifica Spinoza, noi meglio ricordiamo una successioni di frasi connesse l’una all’altra da nessi logici, ad esempio una narrazione, che una sequenza di parole sconnesse. (*TEI*, [81])³¹⁴ Ma anche laddove ci troviamo di fronte ad un incontro singolo, senza eguali (la prima commedia comica che abbiamo letto) la memoria ne trae vantaggio, mentre quando si affolleranno gli incontri con tante altre commedie comiche allora facilmente ci confonderemo e il ricordo non sarà più vivo e netto. (*TEI*, [82])³¹⁵ In questo ultimo senso la memoria sembrerebbe avvantaggiarsi da una struttura “ammirativa”, ossia interrompente la catena delle immagini. Diciamo “sembrerebbe” perché a ben riflettere gli esempi mostrano il rafforzamento della memoria a partire da prodotti della memoria, la narrazione ben connessa, la commedia comica...

Comunque sia, la memoria non coincide certo con l’intelletto visto che può farne a meno. E allora cos’è? Si chiede Spinoza. “Nient’altro che una sensazione delle impressioni del cervello, accompagnata dal pensiero di una durata determinata della sensazione.” (*TEI*, [83])³¹⁶ Qualcosa di corporeo, dunque, impresso dall’esterno, una

³¹² Nel riferire il proprio programma di pensiero Sloterdijk afferma: “Si può parlare di antropologia solo in termini di antropotecnica ossia riferendosi all’uomo come un essere che vive nel recinto delle discipline sia involontarie che volontarie.” (in Peter Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, op.cit., p.135) Sloterdijk si riferisce alla natura autoplastica dell’uomo capace di superare costantemente i propri limiti attraverso una pratica continua dell’esercizio, ossia di quella ripetizione assidua che giunge fino a superare la ripetizione stessa nella creazione. Che l’esercizio di cui parla Sloterdijk abbia nella memoria uno degli oggetti privilegiati mi pare indubbio.

³¹³ Dice, a tal proposito Vinciguerra: “la vita, l’identità di un corpo, sta nella memoria che esso ha delle sue pratiche, ed in particolare di quelle che ne hanno costituito il suo particolare *ethos*.” (L.Vinciguerra, *op.cit.*, p.58)

³¹⁴ G,II,31.

³¹⁵ G,II,31.

³¹⁶ G,II,31.

traccia durevole. E se la traccia durevole è pensabile senza ricorrere al lavoro intellettuale, non possiamo certo dire l'inverso, ossia che sia pensabile una qualsiasi concatenazione di idee senza la capacità già in atto di ritenere le tracce.

Ritenere le tracce è lavoro del corpo, come ci ha spiegato Vinciguerra; Spinoza lo dice chiaramente: “non può avvenire che ci ricordiamo di essere esistiti prima del corpo, poiché non è possibile che nel corpo se ne dia alcuna traccia [...]”. (E, V,XXIII, sc.)

Il problema, più interessante da risolvere, è che anche il nostro corpo pur esistendo per alcuni anni, nella prima infanzia, non sembra ritenere alcuna traccia di quel periodo. Ecco perché, come abbiamo già avuto modo di considerare, Spinoza insieme allo strano caso del poeta amnesico pone il caso, anch'esso strano, della primissima infanzia rievocata solo attraverso i ricordi degli adulti che ce la narrano.

Zourabichvili dedica un capitolo del suo *Le conservatisme paradoxal de Spinoza* a “Enfance et memoire” dove, analizzando come la trasformazione radicale del corpo da infante ad adulto si accompagna a una trasformazione della mente che si esprime in amnesia, l'autore si chiede se Spinoza fosse consapevole di riprendere un tema già toccato da S. Agostino che ne *Le confessioni* parlando a Dio della propria infanzia così si esprime:

Ebbene, Signore, questa età che non ricordo di avere vissuto, di cui credo ciò che mi dicono gli altri, e che suppongo di aver trascorso solo perché la vedo negli altri infanti, per una supposizione, dunque, sebbene assai fondata, l'annovero con riluttanza fra le età della vita che vivo in questo mondo. Per oscurità e oblio non è da meno di quella che vissi nel grembo di mia madre,³¹⁷

Perché “oscurità e oblio” avvolgono l'infanzia? È improprio per Agostino parlare di oblio così come è improprio associare l'infante ad un amnesico come fa Spinoza, perché in entrambi i casi si presuppone una memoria neonatale che poi venga perduta.

La questione è ben diversa: quella memoria non si è mai data, è un nostro mito, una sorta di “moto retrogrado del vero” come direbbe Bergson, ossia una trasposizione del

³¹⁷ Agostino, *Le confessioni*, tr. it. di C. Carena, a cura della Cattedra Agostiniana presso l'“Augustinianum” di Roma, sotto la direzione di padre Agostino Trapé, Einaudi, Torino, 1966, libro I, 7.12.

presente di adulto rimembrante quale chiave di lettura della prima infanzia, anch'essa dunque, alla luce dell'adulità che ricorda, pensata come dotata di memoria.³¹⁸

In realtà costruire catene associative implica molte pratiche differenti: accumulare tracce negli incontri con gli altri modi, comparare tracce simili costruendo insieme criteri di somiglianza, basati sulla medesima affettività, su consuetudini ed abiti che devono costituirsi ed assestarsi. La memoria è una conquista, un farsi a poco a poco di quella capacità di sedimentare e di costituire la durata che è gran parte della nostra identità, tanto che il poeta amnesico è un trasformato, come appare a noi adulti il bambino “amnesico” che siamo stati, mentre la memoria andava a costituirsi.

Ecco perché i cambiamenti della nostra forma identitaria, anche quelli che stiamo considerando o come quelli che avvengono nel processo di *Bildung* non possono non riguardare essenzialmente la nostra memoria e richiedere, in primo luogo, mutamenti di tale nostro rimemorare.

Zourabichvili giustamente fa notare come il processo di trasformazione del nostro regime di vita verso “azioni per lo più sotto il comando della ragione” (*E, V, X sc.*)³¹⁹ sia del tutto fondato su di un lavoro della memoria:

Finchè non siamo combattuti da affetti contrari alla nostra natura, abbiamo il potere di ordinare e concatenare le affezioni del corpo secondo un ordine conforme all'intelletto. (*E, V, X*)³²⁰

Commenta Zourabichvili:

La memoria non è una facoltà ma un ordine; si tratta d'*instaurare* l'ordine conforme all'intelletto e di conseguenza di *riformare*, di *trasformare* quello della memoria. Tutto il meccanismo associativo che costituiva la nostra soggettività – il nostro *institutum vitae*, secondo il concetto del *Trattato sull'emendazione* - deve, se non cancellarsi – almeno porsi ai margini a profitto di un altro, conforme alla ragione, ossia a noi stessi.³²¹

³¹⁸ Per questo concetto si rimanda alla nota 31 del capitolo primo dove è già stato trattato.

³¹⁹ G, II, 289 : “Atque hæc qui diligenter observabit (neque enim difficilia sunt), et exercebit, næ ille brevi temporis spatio actiones suas ex rationis imperio plerumque dirigere poterit.”

³²⁰ G, II, 287 : “ Quamdiu affectibus, qui nostræ naturæ sunt contrarii, non conflictamur, tamdiu potestatem habemus ordinandi, et concatenandi Corporis secundum ordinem ad intellectum.”

³²¹ F.Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza*, op.cit., p.112.

Il processo paidetico può ben essere reso con queste parole in quanto è il metter in opera un cambiamento di forma che dall'impotenza infantile ci conduca, opportunamente guidati, ad essere il più conformi possibili a noi stessi, ossia capaci di esprimere la nostra forma che, Spinoza ci ha insegnato, è la nostra virtù o la nostra potenza, quella declinazione del *conatus* unica e irripetibile che ognuno di noi è.

In primo luogo occorre tener ben presente la definizione della memoria che Spinoza ci dà nell'*Etica* che ci indica le origini per così dire fisiologiche della memoria, il suo radicamento corporeo :

La memoria non è altro che una certa concatenazione di idee che implicano la natura delle cose che sono fuori del corpo umano, concatenazione che nella mente avviene secondo l'ordine e la concatenazione delle affezioni del corpo umano. (*E*, II, XVIII sc.)³²²

La memoria ha nel corpo e nei suoi incontri la prima origine e poichè il corpo è sempre un corpo affettivo,³²³ ossia un corpo costantemente in commercio patico con altri corpi secondo pratiche e abiti che lo costituiscono, le associazioni mnestiche si costituiranno attraverso il vaglio di tale corporeità. L'esempio famoso dello scolio lo illustra chiaramente:

E così ognuno passa da un pensiero all'altro a seconda di come l'abitudine di ognuno ha ordinato nel corpo le immagini delle cose. Ad esempio, un soldato, viste sulla sabbia le impronte di un cavallo, passerà subito dal pensiero del cavallo a quello del cavaliere e poi a quello della guerra ecc. Ma un contadino, dal pensiero di un cavallo cadrà in quello dell'aratro, del campo ecc. e così ciascuno, a seconda di come è abituato a congiungere e a concatenare le immagini delle cose in un modo o nell'altro, da un pensiero cadrà in questo o in quell'altro pensiero. (*E*, II, XVIII sc.)³²⁴

³²² G,II, 106-107.

³²³ Per il concetto di "corpo affettivo" di contro a "corpo organico" cfr. P.Sévérac, *Le devenir actif chez Spinoza*, op.cit.,pp.133 e segg. Ci preme però aggiungere che non crediamo si possa mai dare un corpo riducibile solamente all'organico. Però tale distinzione può servire: ad esempio nelle trasformazioni radicali dell'individuo quale quella del poeta spagnolo che non ricorda più nulla del suo passato si può solo dire che è cambiato drasticamente il suo corpo affettivo (l'insieme delle pratiche e degli abiti che lo costituivano) ben di più di quello organico. Oppure pensiamo a coloro che con tutte le loro forze non accettano il cambiamento del corpo organico (ad.esempio invecchiamento) e vi fanno resistenza con il corpo affettivo, mantenendo pratiche e abiti non più consone. Nel processo educativo la distinzione tra corpo affettivo e corpo organico può aiutare a comprendere certe distonie di tutti i soggetti implicati in tale pratica che dovrà considerare entrambe le dimensioni della corporalità.

³²⁴ G,II, 107.

Questo ruolo di vaglio, nel duplice senso di selezione e di valutazione interpretante che il corpo esercita nella costruzione delle nostre associazioni mnestiche, sarà alla base della differente declinazione formativa che ogni incontro paidetico produrrà.

Ma torniamo appunto al ruolo giocato dalle modificazioni della memoria nel passaggio da affetti passivi ad azioni che caratterizza la *Bildung spinoziana*. Spinoza esplicita come nella formazione dell'individuo quanto in quella della collettività, peraltro mai divisibili,³²⁵ sia fondamentale un costante lavoro di modificazione, modellamento, educazione di tale facoltà.

La lunga dimostrazione della Proposizione X della quinta parte dell'*Etica* è un susseguirsi di esercizi paidetici di modellamento e rimodellamento mnestico, ossia di lavoro sulle associazioni. (*E, V, X dim.*)³²⁶

Non c'è slancio volontaristico a guidare il percorso, non può esserci in Spinoza. C'è piuttosto il riconoscimento dell'importanza di ciò che gli antichi avrebbero chiamato *kairos*, l'occasione propizia, l'incontro giusto e se il suo evento non è sotto il nostro controllo, lo è un po' di più la possibilità di una sua ripetizione così come il rafforzamento di abiti associativi per noi "virtuosi". Nel processo educativo è essenziale incontrare bene, ma questo non è decidibile a priori, anche per la singolarità degli effetti di ogni incontro; però diventa possibile ed essenziale alimentare gli abiti che vengono riconosciuti come potenzianti.

Il buon *kairos* è non incontrare modi che ci affettino di passioni contrarie alla nostra natura, dunque tristi per noi. In un contesto così propizio possiamo poi approfittare della potenza della nostra mente e ordinare le affezioni "gioiose" del corpo secondo un ordine conforme all'intelletto. Questo esercizio associativo, continua ad asserire lo Scolio della Proposizione X, sarà anche un ordine delle affezioni del corpo che ci renderà meno vulnerabili da affetti pericolosi ("incerti o vaghi")³²⁷. È questo il momento di fissare in

³²⁵ Osserva, a tal proposito Maurizio Scandella: "È importante rimarcare che per Spinoza la memoria non è un fatto soggettivo: non c'è un corpo isolato che occasionalmente incontra altri corpi, "registra" tali incontri e si costruisce così una memoria (che sarebbe la somma di tali incontri discreti). Ogni corpo è invece concatenato all'universo tutto, essendo concatenato ad alcuni corpi, che a loro volta sono concatenati da altri e così via all'infinito. È in questo senso significativo che l'esempio che Spinoza sceglie per illustrare il funzionamento della memoria sia la conoscenza della lingua latina, ossia qualcosa di eminentemente 'comune'." (M.Scandella, *L'immaginazione come causalità ideale. La psicologia di Spinoza*, op.cit., pp.140-141.

³²⁶ G,II, 287.

³²⁷ G,II, 287.

memoria precetti di vita da mettere costantemente in pratica, fissandoli in abiti solidi e costanti. Non può essere solo un esercizio meccanico, deve essere accompagnato da meditazione costante perché a tali abiti dobbiamo aderire profondamente, devono attagliarsi al nostro *conatus*. Spiega a tal proposito Spinoza: se poniamo come regola di vita di non rispondere all'odio con l'odio non solo applicheremo questo dettame ad ogni nostro agire, ma mediteremo su quanto danno rispondere con l'odio procura agli uomini e su quali vantaggi può arrecare rispondere con la generosità all'aggressività altrui in modo che si costituiscano in noi associazioni salde (risposta d'odio = danno / risposta generosa = vantaggio) che rafforzino i nostri abiti di risposta. Inoltre la meditazione contemplerà anche come dal convenire con gli altri derivi la nostra utilità e il nostro bene e come i comportamenti che ci offendono siano mossi dalla necessità causale che anima ogni modo, mai totalmente libero. Allora l'affetto triste che ci affliggerà di fronte all'offesa e all'odio altrui giocherà un ruolo minimo nella nostra immaginazione o, se l'offesa sarà grave, riusciremo a superarla più in fretta dopo aver compiuto l'esercizio meditativo sulle associazioni che è stato descritto.

Nello stesso modo è possibile ridurre le nostre paure e renderle sempre meno potenti se le associamo a possibili soluzioni. L'importante in questo esercizio è accrescere la potenza della mente valorizzandone la forza e dunque mettendo in circolo affetti di gioia piuttosto che deprecarne la debolezza (che pure c'è) facendo agire affetti tristi. Proviamo ad applicare all'ambito formativo l'esempio che Spinoza fa seguire. Laddove un formatore si accorge che l'allievo mira troppo all'affermazione di sé, inseguendo consenso e fama, non dovrebbe far agire su di lui un giudizio negativo di vanità o vanagloria, ma piuttosto incanalare tale sua forza passionale verso un fine "retto" che incrementi la propria potenza insieme al convenire con gli altri in modo che si crei un'associazione mnemonica: "uso retto della gloria = incremento di soddisfazione" che finisce per avere natura virtuosa.

Spinoza mette in avviso coloro che fanno solo reprimere i cosiddetti vizi degli altri: spesso sono i più smaniosi di gloria, ma magari avversati nel suo raggiungimento, coloro che la trovano insopportabile negli altri così come i poveri che inveiscono contro i costumi dei ricchi, animati solo dalla cupidità di possedere ricchezze e poterli imitare. Ossia sono persone mosse da una passione triste come il risentimento, che anche

Nietzsche ha lungamente esaminato ne *La genealogia della morale* scorgendo in essa il fondamento del tutto “reattivo” delle morali ascetiche.³²⁸

Ogni formatore dovrebbe fare tesoro della conclusione di questo scolio dedicato all’esercizio spirituale di modellamento affettivo della memoria:

Chi, dunque, si adopera a regolare i propri affetti e appetiti per il solo amore della libertà, egli, per quanto può, cercherà di conoscere le virtù e le loro cause e di colmare l’animo con il gaudio che nasce dalla vera conoscenza di esse; ma non di rimirare i vizi umani, di denigrare gli uomini e godere di una falsa apparenza di libertà. E chi osserverà diligentemente queste cose (non sono infatti difficili) e vi si eserciterà, potrà certamente a breve tempo dirigere le proprie azioni per lo più sotto il comando della ragione. (*E*, V,X sc.)³²⁹

Spinoza, che fu un adolescente precoce - se diamo retta ai suoi biografi – impegnato, proprio in quegli anni giovanili di trasformazione, a costruire il suo spirito critico e a maturare il suo distacco dalla tradizione ebraica in cui era stato educato, dedica poche ma molto significative annotazioni agli adolescenti e ai loro “cattivi maestri”.

Nel libro IV dell’*Etica*, precisamente nei capitoli dell’*Appendice*, dopo aver dichiarato che “l’educare gli uomini a vivere sotto il sicuro comando della ragione” (*E*, IV app.,cap.IX)³³⁰ è la pratica in cui meglio può essere evidenziati ingegno e abilità umana, si scaglia contro coloro che fanno molto bene deprecare vizi e biasimare, ma molto meno insegnare la virtù cosicché, in quanto “più che rafforzarli fanno spezzare (*non firmare sed frangere*) gli animi degli uomini, sono molesti e a se stessi e agli altri.” (*E*, IV app.cap.XIII)³³¹. L’esito dell’incontro con questi cattivi educatori che non rafforzano ma spezzano è spesso il seguente: i fanciulli e gli adolescenti, non avendo la forza di reggere ai rimproveri, fuggono dalla famiglia ma non verso la libertà bensì verso l’esercito o una clausura priva di vocazione, ossia verso forme di “dipendenza” ben più tiranniche.

Onde molti, per l’eccessiva impazienza dell’animo e per un falso amore della religione, hanno preferito vivere tra i bruti piuttosto che tra gli uomini; come i fanciulli o gli adolescenti, che

³²⁸ *GM*, pp. 25 e sgg.

³²⁹ *G*, II, 289.

³³⁰ *G*, II, 268-269.

³³¹ *G*,II, 269.

non potendo sopportare serenamente i rimproveri dei genitori, si rifugiano nell'esercito e preferiscono i disagi della guerra e il dominio della tirannide ai vantaggi della casa e alle ammonizioni paterne, lasciandosi imporre qualunque peso pur di vendicarsi dei genitori. (*E*, IV app. cap.XIII)³³²

Oggi queste dipendenze tiranniche verso cui fugge l'adolescente "spezzato" da una cattiva educazione avrebbero altre sembianze che non quelle del convento senza vocazione o dell'esercito, ma la riflessione di Spinoza sui mali della formazione rimane fortemente attuale.

Torniamo ora sull'intervento paidetico nei confronti della memoria perché occorre aggiungere che tale intervento comporta inevitabilmente un esercizio sull'oblio. Quest'ultimo, lo abbiamo già imparato da Nietzsche, è tutt'altro che la negazione di una forza, un annichilimento di essa, bensì è esso stesso una forma di potenza. Seguire questa traccia significa aprirsi ad una maggiore comprensione della ricorrenza dell'amnesia negli esempi spinoziani della trasformazione.

Possiamo seguire Zourabichvili in questo percorso, da lui battuto con acutezza. Egli ci fa riflettere su come ridurre lo spazio mentale occupato da una memoria, magari che ci depotenzia (rimorso, colpa, trauma), non significa obliare nel senso di cancellare, ma semmai di riorganizzare i contenuti mnestici al fine di una trasformazione nel senso di un mutamento (incremento) del *conatus*.

Divenir-adulto è intervenire sulla propria memoria per rimodellarne i concatenamenti di modo che le sensazioni conservate si concatenino o si riattivino secondo l'ordine dell'intelletto.[...]

Amnesico l'uomo libero razionale e attivo lo è due volte: quando si forgia una nuova memoria che non è più quella dell'infanzia, in seguito quando l'"automa spirituale", spirito che collega le sue idee *sub specie aeternitatis*, accede alla sinopsi che produce la dimostrazione oltre ogni memoria.³³³

Si possono individuare nel testo spinoziano tre momenti nel divenir-adulto del bambino in cui ricorrono due "rottture amnesiche": 1. Il neonato non ha memoria e l'adulto non ricorda quel periodo; 2. il bambino subisce passivamente la formazione della memoria, secondo gli incontri e l'educazione; 3. Infine, giunto al termine della sua maturazione

³³² G,II, 269-270.

³³³ F.Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal*, op.cit. pp.158-9.

fisica, può perseguire il suo sviluppo riformando attivamente la sua memoria, ciò che implica una seconda rottura con l'infanzia e un secondo oblio, quello della memoria casuale.

Alla luce di questi passaggi la formazione diviene la possibilità di controllare e poi evitare le derive passionali ordinarie del periodo intermedio (quello adolescenziale nel quale la vendetta per una cattiva educazione può trasformarsi in distruzione di sé e degli altri), procedendo dalla prima memoria alla memoria seconda.

Zourabichvili fa notare come la quasi-trasformazione individuale, che da infante deve farci divenire adulti, con la crisi dell'adolescenza come fuga dalla norma imposta senza esempio abbia un'analogia a livello politico e collettivo nella formazione dello stato e nel conseguente divenir-cittadini di tutti, processo che prevede pure esso una sua propria crisi: il tentativo di trasformazione rivoluzionaria. Nel *Trattato teologico politico* Spinoza considera con cura questi problemi della collettività e, come la fuga ribelle dei fanciulli, certo stigmatizzata come risposta autodistruttiva, non ragionata, trova però la propria causa nell'educazione che opprimere senza insegnare la virtù, così la sedizione collettiva è vista quale risposta a chi guida la società senza l'esempio delle opere. Frequenti sono i richiami a Giacomo: "la sola fede è morta senza le opere; Mostrami la tua fede senza le opere e io ti mostrerò con le opere la mia fede." (*TTP*, XIV, [6-8],I,II)³³⁴

Sia l'educazione che la politica sono accomunate dal compito iniziale di ottenere l'obbedienza ma anche dal loro fine più profondo: condurre gli uomini a vivere una vita umana, a coltivare la vita e non solo a evitare la morte: "le leggi di qualsiasi Stato debbono essere istituite in modo che gli uomini siano condotti non dal timore ma dalla speranza di qualche bene, che desiderano in sommo grado, così ognuno farà il suo dovere con il desiderio di farlo." (*TTP*, V, 9.)³³⁵

L'educazione non deve avere per effetto di gravare nella memoria dell'allievo di un *habitus* vendicativo o di sviluppare una sottomissione da schiavo che è il contrario del suo vero scopo, ovvero l'educatore si trova ad operare in condizioni assai simili a quelle del fondatore dello Stato che deve imporre un minimo ordine a una moltitudine non sottomessa.³³⁶

³³⁴ G,III,175.

³³⁵ G,III, 74.

³³⁶ F.Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxale de Spinoza*, op.cit., p.169, trad.mia.

È estremamente utile per comprendere l'idea spinoziana di educazione questo passo del *trattato politico*, che può essere considerato come un'ideale risposta vibrante di Spinoza a Hobbes:

Una società civile i cui sudditi, atterriti dalla paura, non prendono le armi, si deve dire senza guerra piuttosto che in pace. La pace infatti non è assenza di guerra ma è virtù che sgorga dalla forza dell'animo. E l'obbedienza è la costante volontà di fare ciò che deve essere fatto per decreto comune della società. In modo più pertinente si può chiamare deserto, non società civile, quella società la cui pace dipende dall'inerzia dei sudditi, condotti al modo di un gregge, affinché imparino solo a servire. (*TP*, V, 4)³³⁷

Ma i cambiamenti, le trasformazioni politiche, collettive, richiedono anche loro un sapiente esercizio sulla memoria e sull'oblio. Nel *Trattato teologico-politico* Spinoza mostra tutto il proprio scetticismo intorno all'esito comune delle rivoluzioni laddove esse si concludano nell'eliminazione del tiranno (era allora fresco il ricordo del regicidio inglese e della successiva dittatura di Cromwell) senza portare alcuna trasformazione radicale degli abiti consolidati, delle abitudini, della memoria collettiva dunque. Tale trasformazione necessiterebbe in primo luogo di un sorta di oblio delle abitudini, degli usi sociali, dei costumi di esistenza privata e pubblica caratterizzanti la vita sotto l'ingiusta dominazione tirannica precedente.

“Se le rivoluzioni falliscono è questione di memoria o di oblio impossibile.”³³⁸ Sempre nel *Trattato teologico-politico* Spinoza racconta che lo stato degli Ebrei sotto Mosè poté costituirsi perché gli Ebrei, all'uscita dall'Egitto, non avevano alcuna memoria politica propria, erano in una sorta di stato di natura; solo la lingua restava loro come memoria e identità collettiva (*TTP*, V, 10).³³⁹

Ecco perché laddove Spinoza propone un cammino di perfezionamento del singolo (peraltro non separabile dal progetto politico della comunità³⁴⁰) egli fa capire che si tratta di modificare la memoria, di sostituire al concatenamento associativo formato

³³⁷ G, III, 296.

³³⁸ F. Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxale de Spinoza*, op.cit., p. 10, trad. mia.

³³⁹ G, III, 74.

³⁴⁰ Sulla connessione profonda tra etica e politica in Spinoza laddove il bene del singolo si offre solo in una dimensione comune cfr. F. Bonicalzi, *L'impensato della politica. Spinoza e il vincolo civile*, op.cit., pp. 91 e segg.

nello spirito dalla casualità degli incontri (*communis naturae ordo*), un altro corretto, giusto, conforme alla ragione (*ordo ad intellectum*) (E,V,Xsc.)³⁴¹ e questa trasformazione, come ogni trasformazione, prevede un intervento dell'oblio.

La funzione innovatrice dell'oblio è di contenere, temperare la memoria come sistema di ripetizione di gesti, di credenze, di abiti di vita (l'*institutum vitae* definito nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* dove il progetto è proprio quello di indicare un cambiamento di *instituta vitae*).

Ma intervenire sulla memoria, attraverso un eccesso di eccitazione/irritazione corporea quale è il dolore, produce una coscienza, una individualità o una collettività in cui dominanti saranno inevitabilmente quelle passioni che Spinoza chiama di *tristizia*, che purtroppo decrementano la potenza (*conatus*) dell'uomo: la colpa, il rimorso, la paura... che in effetti riconosciamo essere sentimenti estremamente diffusi.

Spinoza insegna che sollecitare con il dolore corporeo (ma anche psichico) le passioni tristi e, sulla base del potere – grande- che esse hanno sull'uomo, lasciar sedimentare su di esse le connessioni mnestiche che costituiscono i nostri regimi di vita, non è certo la via per conseguire la formazione di un individuo responsabile di sé (ossia non solo agito da paura e angoscia) e di una comunità libera (ossia non soggiogata al potere anch'essa solo per terrore o inerzia o egoistica convenienza economica).³⁴²

Il pensiero di Spinoza invita gli educatori che mirino all'autonomia dei discepoli, i governanti che desiderino l'autodeterminazione dei governati, gli individui che aspirino alla saggezza e le moltitudini che ambiscano alla libertà, ad una pratica continua di esercizio di modificazione della memoria. Occorre infatti cercare in primo luogo di passare dal regime dell'immaginazione in cui l'uomo opera connessioni sotto il dominio delle passioni di *tristizia* ad un regime mnestico - sempre immaginativo, ossia sempre costruito sotto l'egida delle passioni - che sia all'insegna delle passioni che

³⁴¹ G,II, 287.

³⁴²: François Zourabichvili discute "l'abbozzo di una pedagogia fondata sul castigo corporale utile" che Macherey ritiene di poter leggere in Spinoza a partire dalla proposizione XLIII della IV parte dell'*Etica*: "Il piacere può aver eccesso ed essere cattivo; il dolore, invece, può essere buono nella misura in cui il piacere, o gioia, sia cattivo." (G,II,242). Macherey legge nel dolore un valore di allerta (attira l'attenzione su un eccesso pericoloso di piacere) e un valore dissuasivo (lega un atto riprovevole al dolore e lo rende invisibile). (P.Macherey, *Introduction à l'«Ethique» De Spinoza*, op.cit., vol.IV, pp.264-265) Ma, obietta Zourabichvili, questa pedagogia del castigo urterebbe con un principio spinoziano fondamentale: "Chi è guidato dalla paura e fa il bene per evitare il male, non è guidato dalla ragione." (E,IV,LXIII), (G,II, 258). (F. Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal*, op.cit., p.163)

incrementano il *conatus* e dunque la potenza espressiva degli uomini. Infine impresa ancor più ardua (questa forse non alla portata della massa, della moltitudine ma per una sana vita civile basterebbe già la prima trasformazione) sarà quella di passar al regime mnestico - e conseguentemente regime di vita perché comporterà un nuovo *ethos*, nuove pratiche, nuovi costumi - dell'intelletto, dove le connessioni non saranno più determinate passivamente dalle emozioni ma renderanno l'uomo, singolo e in comunità, capace di agire attivamente nella piena intellesione che la virtù è ciò che più incrementa il suo proprio essere.

Si tratta di un esercizio che coinvolge mente e corpo insieme, che non è di certo di pertinenza esclusiva della ragione perché la modificazione delle connessioni mnestiche ha sempre a che fare con il *pathos*, concerne un lavoro sulle passioni e con le passioni. In tal senso è lavoro che si esplica in un *infra* che sta tra interiorità e fuori, tra mente e corpo, tra individuo e collettività perché proprio quella soglia è luogo di scaturigine delle passioni, non l'anima oppure il corpo come da Platone a Descartes si è pensato, neppure l'aperto del cosmo divino come Omero e l'uomo arcaico credevano.

L'educazione della memoria, lavoro interminabile perché sempre da rifare, professione impossibile ma necessaria per ogni autentica impresa di *Bildung* mostra in filigrana il *textum* del tempo umano, intreccio di tragitti molteplici, non lineari, intersecantesi, mai riducibili all'Uno, sentieri interrotti e continuamente ripresi.

4.4. Un nuovo modello formativo transindividuale e singolarizzante

È possibile asserire che ogni filosofia comporti inevitabilmente un progetto di *Bildung*? Si potrebbe rispondere di sì, dato che ogni filosofia porta con sé, esplicitata o meno, l'idea di una forma dell'umano. Resta che non pare bastevole questo requisito per indicare la possibilità di trarre da un pensiero una *praxis* formativa.

Prendiamo ad esempio il progetto esistenziale presentato in *Sein und Zeit* da Martin Heidegger.³⁴³

La sua distinzione tra l'esistenza inautentica del Si e l'esistenza autentica di colui che assume su di sé la decisione anticipatrice della propria morte in un effettivo "essere per

³⁴³ Queste notazioni su Heidegger e la *Bildung* mi sono state ispirate da un Seminario tenuto dal professor Bertagna all'Università di Bergamo, il 2 aprile 2012 in occasione della presentazione del testo di Andrea Potestio e Fabio Togni, *Bisogno di cura e desiderio in educazione*, La Scuola Editrice, Brescia, 2012, e dalla discussione che ne è seguita. Su questo tema, in particolare, cfr. A.Potestio, *Dalla cura all'educazione. Oltre la prospettiva esistenziale heideggeriana*, prima parte del testo succitato.

la morte” potrebbe bastare per indicare in Heidegger la presenza di un’istanza formativa che si esplica per l’appunto nella indicazione di un percorso di abbandono della dimensione inautentica del Si - perlomeno come esauriente essa sola tutta la ricchezza esistenziale di un individuo - per poi accedere, attraverso l’accettazione dell’esperienza annichilente dell’angoscia, ad un’autenticità esistenziale espressa nell’essere-per-la – morte.³⁴⁴

Ma non è sufficiente quest’appello all’autenticità, insieme alla critica dei luoghi alienanti della dimensione pubblica del Si – la curiosità, la chiacchiera, l’equivoco...- per poter trarre dalla filosofia di Heidegger una effettiva *praxis* di *Bildung*. Quest’ultima non può essere solipsistica, richiede un’espressione necessariamente comunitaria che non può fondarsi sul negativo (la comunanza del non essere, della morte). L’autenticità cui fa appello Heidegger contrapponendosi così radicalmente alla “pubblicità del sé” si condanna ad una chiusura egoica che non è compatibile con una prassi paidetica. Lo stesso carattere di libertà del modello umano cui tende (l’esser-per-la-morte non è infatti fine a se stesso ma mira a un affrancamento appassionato e totale) dovendo passare per una meditazione di morte si pone in distonia con un’effettiva paideia che deve essere in quanto tale, un’educazione alla vita come insegna Spinoza, per il quale “l’uomo libero a nulla pensa meno che alla morte e la sua sapienza è meditazione non della morte ma della vita.” (*E*, IV, LXVII)³⁴⁵

Ricapitolando, la filosofia di Heidegger è di certo portatrice di un’istanza critica della società di massa, di un *ethos* che richiama alla cura degli enti e dei con-esserci, ma resta ad essa difficile la possibilità di tradursi in una effettiva prassi di *Bildung*, in primo luogo per la contrapposizione netta tra Si inautentico e Sé autentico che impedisce, ad un lato, una valorizzazione della dimensione transindividuale necessaria ad ogni formazione in quanto la dimensione pubblica del Si è consegnata irreparabilmente all’inautenticità, ma dall’altro, paradossalmente, comporta che la dimensione esistenziale del Sé abbia il volto anonimo dell’esser-ci, della gettatezza, del commercio utilizzante gli enti, ossia si porta appresso tutta la generalità e l’universalità dell’”innanzi tutto e per lo più” alla base dell’interrogazione fenomenologica che

³⁴⁴ “ La morte è la possibilità *più propria* dell’Esserci. L’essere per essa apre all’Esserci il poter-essere *più proprio*, nel quale ne va pienamente dell’essere dell’Esserci. In essa si fa chiaro all’Esserci che esso nella più specifica delle sue possibilità, è sottratto al Si;[...].” (M.Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1927; tr.it. di P.Chiodi, Longanesi, Milano, 1976, p.320)

³⁴⁵ G, II, 261.

ostacola una effettiva singolarizzazione del sé. Un altro elemento che rende difficile una traduzione paidetica della filosofia heideggeriana concerne l'identificazione della forma autentica del sé con l'essere-per-la-morte che non può divenire modello paidetico: non si insegna l'essere-per-la-morte.

Per questi due aspetti Heidegger può essere considerato l'anti-Spinoza.³⁴⁶ Quest'ultimo non incappa affatto nei due ostacoli alla *Bildung* che abbiamo appena considerato, anzi, colui che può essere considerato un modello paidetico nell'*Etica*, l'uomo libero – trattato in alcune proposizioni del libro IV - come abbiamo prima citato, “a nulla pensa meno che alla morte, ma la sua sapienza è meditazione della vita.”

Non solo, gli uomini liberi (è significativo che Spinoza usi indifferentemente anche il plurale a dimostrazione che sta parlando di una collettività) “sono reciprocamente utilissimi, si uniscono l'uno all'altro con il più forte vincolo di amicizia e sono spinti con pari ricerca di amore a farsi del bene a vicenda; perciò solo gli uomini liberi sono reciprocamente gratissimi. (*E*, IV, LXXI, dim.)³⁴⁷

A proposito della famosa “perfezione perfettibile” che possiamo attribuire ad ogni singolo modo della Sostanza, Sévérac ci consegna questa frase da meditare: “Noi non siamo mai separati o disgiunti dalla potenza che noi siamo, ma lo siamo bene da quella che possiamo divenire.”³⁴⁸

E certo saremmo destinati a rimanere separati dalla potenza che potremmo divenire laddove ci consegnassimo ad un percorso solipsistico di perfezionamento.³⁴⁹

³⁴⁶ Etienne Balibar si è posto la domanda di come mai Heidegger non accenni mai nella sua opera a Spinoza, lasciando poi aperta tale domanda (E.Balibar, *Heidegger e Spinoza* in Id, *Spinoza il transindividuale*, Ghibli, Milano, 2002).

Eppure il concetto spinoziano di modo e il suo legame con la Sostanza poteva prestarsi a una comparazione con l'essere-nel-mondo heideggeriano. Sini dice a proposito dell'attualità del pensiero di Spinoza: “Spinoza non ha bisogno di aspettare l'ermeneutica contemporanea per pensare la questione ermeneutica fondamentale (l'essere nel mondo da parte dell'uomo).[...] La abissalità del suo pensiero non ha bisogno dell'ermeneutica di oggi per essere detta.” (C. Sini, *Archivio Spinoza*, Milano, 2005, pp. 182-183)

³⁴⁷ G, II,263: “Soli homines liberi erga invicem gratissim sunt”

³⁴⁸ P.Sévérac, *Spinoza. Union et désunion*, Paris, 2011, p.143, trad. mia.

³⁴⁹ Giuseppe Bertagna ricorda, a tale proposito, come per Aristotele l'*apaidousia* (ignoranza) fosse la condizione di chi non era inserito all'interno della *polis*, della comunità politica: “*Apaidousia*, infatti, era, per i Greci, la condizione dei Ciclopi che ‘non hanno assemblee di consiglio, non leggi, ma degli eccelsi monti vivono sopra le cime (...) e l'uno l'altro non cura’ (Omero, *Odissea*, IX, 112-115). Una cultura non umana, in sostanza, che li privava dell'esperienza umana (*aperia*) [...]”. (G.Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, op.cit., p.363)

Questa natura “politica” della formazione è già stata più volte incontrata, a partire dalla riflessione presente nel *Breve trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità* laddove Spinoza scrive:

E poiché un uomo perfetto è la cosa migliore che noi – avendola presente o sotto i nostri occhi – conosciamo, la cosa di gran lunga migliore per noi e per ciascun uomo singolo è cercare sempre di educare gli uomini a quello stato perfetto. Infatti solo allora possiamo trarre il maggior frutto da loro ed essi da noi.

(*BT*, II, VI, [7])³⁵⁰

La *Bildung* emerge in Spinoza con due caratteri che apparentemente potrebbero sembrare in contrasto l'uno con l'altro: non esiste un percorso di perfezione che valga per tutti, essendo ogni modo una irripetibile declinazione del *conatus*; in questo senso il percorso paidetico dovrà “singolarizzarsi” e non potrà affidarsi a norme, regole, tappe, uguali per tutti. Ma l'altro carattere della *Bildung spinoziana* è la sua transindividualità, per usare un termine di Gilbert Simondon, ossia la necessità, insita nella sua natura, di travalicare l'individuo in quanto fondata sul tessuto connettivo patico che lega individuo a individuo; inoltre essa esige un'istanza di necessaria condivisione della perfezione, dovuta alla reciproca tracciabilità dei modi, alla loro naturale “porosità” gli uni rispetto agli altri.

Alla luce dell'essenzialità del con-venire con gli altri per la riuscita di ogni percorso formativo, prende una coloritura politica anche la famosa triade immaginazione-ragione-intuizione, come ci insegna Paolo Cristofolini identificando la stessa scienza politica di cui si fa portavoce Spinoza con il sapere intuitivo. Cristofolini segnala come sia lo stesso Spinoza in conclusione al primo capitolo del *Trattato politico* a suggerire che il sapere che andrà a costituire, sulla natura e le cause degli Stati, non può essere tratto dai postulati della ragione poiché tutti gli uomini, anche coloro che chiamiamo “barbari” poiché questi postulati non li conoscono né li osservano, mostrano d'esser capaci di costituire associazioni e di intrecciare legami civili. Dunque tale sapere politico si deve ricavare “dalla comune natura degli uomini”. Né immaginativo, poiché sarebbe idiosincratico, né razionale, dunque - conclude Cristofolini - intuitivo, tale

³⁵⁰ G, I, 67.

sapere politico ha per oggetto una liberazione che non è da leggersi in senso ascetico poiché

[...] non vi è mai spoliatura dal corporeo, dal sensitivo e dall'immaginativo; è una liberazione che non passa attraverso la scarnificazione. Anche nella V parte dell'*Etica* l'immaginazione è presente e ha un ruolo essenziale perché il sapere non è solipsistico, la socialità lo favorisce e la socialità è data come un prodotto dell'immaginazione, perché senza immaginazione i rapporti sociali non sono pensabili e dunque non sono.³⁵¹

A suffragare la propria lettura, Cristofolini considera la proposizione XX della quinta parte dell'*Etica* che considera quella particolare condizione dell'amore verso Dio da definirsi come perfettamente comunitaria in quanto condivisa senza l'ostacolo di quegli affetti contrari (gelosia, invidia, rancore) che purtroppo contaminano tutti gli amori umani verso modi finiti. Però tale amore è pur sempre un affetto, come tale si riferisce al corpo quanto alla mente e dunque coinvolge anche l'immaginazione, non la esclude affatto, perché "Il culmine dell'itinerario non si presenta come la realizzazione isolata del terzo genere di conoscenza ma come l'esaltazione e l'armonizzazione di tutti e tre."³⁵²

La valenza comunitaria dell'*amor Dei intellectualis* l'abbiamo già incontrata, sottolineata da Ariel Suhamy che vede la comunità manifesta "quando l'oggetto è condiviso in egual modo, ossia quando l'oggetto è Dio."³⁵³

Ma è l'intero apparato concettuale spinoziano che abbiamo finora esplorato: modo della sostanza, affetto, traccia, ordine e connessione dei corpi e delle menti, comunità

³⁵¹ P.Cristofolini, *La scienza intuitiva di Spinoza*, Napoli, Morano, 1987, p.189. Concorda con Cristofolini, Del Lucchese che legge la presenza di una dimensione inter (o trans-) individuale del terzo genere di conoscenza e dell'*amor-dei* cogliendo la possibilità d'intendere la pratica della democrazia come scienza intuitiva. Egli, a tal proposito, prende in considerazione *E*, V, XL, sc.: "[...] è evidente che la nostra mente, in quanto intende, è un modo eterno del pensare determinato da un altro modo eterno di pensare, e questo a sua volta da un altro e così all'infinito, in modo da costituire tutti insieme, l'intelletto l'eterno e infinito di Dio." (F. Del Lucchese, "Democrazia, *multitudo* e III genere di conoscenza nell'opera di Spinoza", in F. Del Lucchese, V. Morfino, a cura di, *Spinoza e il terzo genere di conoscenza*, Edizioni Ghibli, Milano 2003)

Una lettura ascetica dell'*amor dei intellectualis* la si trova in Nietzsche che nell'aforisma 372 de *La gaia scienza* dal titolo "Perché non siamo idealisti" legge tale concetto spinoziano come emblematico di una filosofia totalmente de-sensualizzata, de-corporalizzata e per questo, fredda e pericolosa. (*GS*, af.372)

³⁵² P.Cristofolini, *La scienza intuitiva di Spinoza*, op. cit., p. 209.

³⁵³ A.Suhamy, *Comment définir l'homme? La communauté du souverain bien dans l'"Ethique"*, IV, 36 et scolie, op.cit. p.97.

dell'*amor Dei intellectualis*, ... a rinviare alla natura transindividuale del suo progetto di formazione.

Il concetto di transindividuale viene coniato da Gilbert Simondon, che al processo d'individuazione ha dedicato gran parte della sua solitaria e fino ad oggi poco riconosciuta ricerca.

Simondon riconosce che né una comunanza nell'azione ma nemmeno una identità dei contenuti della coscienza sono condizioni sufficienti a stabilire la comunicazione intersoggettiva.

Egli cita la famosa frase spinoziana "*sentimus experimurque nos aeternos esse*" per leggerla nel modo seguente: ciò che sentiamo e sperimentiamo come eterni siamo proprio noi stessi, esseri individui, eterni in quanto esprimiamo di "trasduttivo", ossia di superante la nostra realtà individua. Le forme prime di "protesi"³⁵⁴ attraverso cui l'individuo dilata i suoi confini protraendosi fuori di se e costituendo con gli altri un insieme comunicante sono le emozioni, gli affetti, ma anche il significato, la sessualità, la spiritualità, la religiosità, non appartengono a rigore al territorio delimitato dell'individuo, bensì si protendono fuori di esso, lo rendono luogo di "trasduzioni". Ecco allora che

[...] per un essere individuato il collettivo è la dimora mista e stabile in cui le emozioni sono punti di vista percettivi e i punti di vista percettivi sono emozioni, è principio di conversione tra i due lati dell'attività dell'essere, la percezione e l'emozione.³⁵⁵

La lettura che Simondon ci offre del processo d'individuazione invita ad abbandonare ogni vecchio schema ilomorfo poiché non ci si individua assumendo su di sé, una volta per tutte, una forma. Dobbiamo invece pensare all'individuazione come a un processo metastatico, che poco a poco fa con una evoluzione progrediente ma che contempla piuttosto momenti alternati di organizzazione e di disorganizzazione che, apparentemente, possono evocare il regresso ma che, spesso, servono all'individuo come fasi di riassetto, di metabolizzazione di eventi, di invenzione di nuovi assetti.

³⁵⁴ Per il concetto di "protesi" cfr. C.Sini, *L'uomo, la macchina, l'automa. Lavoro e conoscenza tra futuro prossimo e passato remoto*, Bollati Boringhieri, Milano, 2009.

³⁵⁵ G.Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva. À la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité*, Aubier, Paris, 1989; tr.it. di P.Virno, DeriveApprodi, Roma, 2001, p.105.

L'essere soggetto si presenta come un sistema più o meno coerente di tre fasi dell'essere: preindividuale, individuata, transindividuale che solo in parte corrispondono ai concetti di natura, individuo e spiritualità.

In tale sistema un ruolo importante viene giocato dall'affetto, dall'emozione, che Simondon si rifiuta di leggere in chiave darwiniana come una mera risposta di adattamento a provocazioni dell'ambiente esterno, in quanto

[...] nell'emozionarsi l'essere si disadatta non meno di quanto si adatti. Essa manifesta la persistenza del preindividuale nell'essere individuato.

L'emozione non è un'azione del sociale sull'individuale, né è lo slancio dell'individuo già costituito, che istituirebbe la relazione a partire da un solo termine; l'emozione è un potenziale che si manifesta come significato, strutturandosi nell'individuazione del collettivo. Non esiste al di fuori del collettivo essendo un conflitto tra il preindividuale e la realtà individuata nel soggetto. L'emozione non è disorganizzazione del soggetto, ma innesco di una nuova strutturazione che potrà stabilizzarsi solo nel collettivo.³⁵⁶

Simondon invita a cogliere proprio nell'elemento patico, affettivo, quel potenziale magmatico, meta-stabile, di realtà pre-individuale che ogni processo d'individuazione si porta appresso. La carica dell'affettività è fondamento per l'emozione che Simondon legge come l'articolarsi della forza dell'affettività in significato, capace di effettuarsi nel processo d'individuazione che si attua solo nella relazione tra essere individuato e collettivo.

L'emozione è questa individuazione che si sta compiendo nella presenza transindividuale, ma l'affettività precede e segue l'emozione; nel soggetto, essa è ciò che esprime e perpetua la possibilità di individuarsi in collettivo. È l'affettività a far sì che la carica di natura pre-individuale divenga supporto dell'individuazione collettiva,³⁵⁷

Potremmo in altre parole riassumere, forse un po' semplificando: l'emozione è singolare, è solo mia, ma proviene da una forza affettiva pre-individuale che precede l'individuazione, in cui ogni individuo vi è già da sempre collocato e che continua a travalicare l'individuo in quanto rete transindividuale a supporto del collettivo.

³⁵⁶ *Ibidem*, pp. 168-169.

³⁵⁷ *Ibidem*, pp.93-94.

Morfino e Balibar hanno visto nel *transindividuale* un concetto che ben si attaglia alla filosofia di Spinoza nel momento in cui il suo oggetto non è un soggetto atomico, né cartesiano né empirista in quanto è entro la fitta trama delle relazioni affettive che si costituiscono insieme individuo e collettività.

Questa lettura del patico come tessuto connettivo preindividuale e transindividuale è molto consona alla lettura del politico in Spinoza e serve a meglio chiarire la natura stessa della sua *Bildung* che ci appare anch'essa indubbiamente transindividuale.

Deleuze può osservare, spinozianamente, che: “lo Stato non è affatto un’unione razionale” perché nasce dalle passioni e di queste non si libera mai, anzi si alimenta portandosele appresso come trama transindividuale, ma, egli aggiunge, per Spinoza “alla fine e malgrado tutto, è nello Stato che l’uomo può diventar razionale ed è sempre nello Stato che l’uomo guidato da ragione può ritrovare le migliori condizioni di vita.”³⁵⁸

Infatti ad un percorso di perfezionamento del singolo nulla è più utile della comunità, unico territorio ove le variazioni verso il potenziamento delle “protesi” affettive dell’individuo possono avere luogo. Occorre chiarire cosa si celi dietro il concetto di “utile” qui evocato da Spinoza. Non si tratta di mera hobbesiana conservazione dell’esistenza, Spinoza parla piuttosto di “conservazione della natura” (*E,IV,XXXI dim.*)³⁵⁹ che è cosa diversa: l’accordo politico tra gli uomini può meglio conservare la natura del singolo, ossia quella sua unica, specifica espressione della potenza di Dio che ogni singolarità è.

Giustamente osserva Bonicalzi, a tale proposito:

L’utile adombra una convergenza tra virtù e potenza, non indica strategie di efficacia pratica o realizzazioni finalistiche, ma il riunirsi in società produce nell’uomo l’effetto di un aumento di potenza.³⁶⁰

D’altro canto, proprio il tessuto transindividuale delle passioni, tranne l’amore intellettuale di Dio, è ciò che ci distanzia, che ci separa, è quel tratto di separazione dei modi pur nella loro congiunzione, quel *con* che divide e insieme unisce. È ciò che Jean

³⁵⁸ G.Deleuze, *Spinoza et le problème de l’expression*, Minuit, Paris,1968; tr.it. di S.Ansaldi, Quodlibet, Macerata, 1999, pp.208 e 210.

³⁵⁹ G, II, 186: “nostræ naturæ conservationi”

³⁶⁰ F.Bonicalzi, *L’impensato della politica. Spinoza e il vincolo civile*, op.cit.,p.68.

Luc Nancy ha chiamato *partage* potendo contare sulla polisemia del termine in lingua francese che riecheggia anche nell'italiano "spartire": condividere ma anche separare.³⁶¹

E prima di lui Hannah Arendt indicava nell'*infra* il luogo eminente dell'elemento "politico", quel tratto di congiunzione ma anche di disgiunzione che ci lega senza farci cadere l'uno addosso all'altro in una massa collosa.³⁶² Si tratta dello stesso *clinamen* politico che congiunge separandoli i modi spinoziani e che si esprime paticamente. L'alterità che si rivela nella passione non è un Altro ineffabile, mistico, ma è ogni singolo modo nella sua potenza di rendermi affetto di sé, che si fa presente in me nei suoi effetti; né tantomeno è un altro facilmente "addomesticabile" dall'*Ego* perché, nell'esperienza della passione, io inevitabilmente subisco la sua indomabile alterità.

Di questa medesima natura è l'alterità che s'incontra nel processo della *Bildung*.

L'emozione esprime dunque le forze pre-individuali messe al servizio del processo dell'individuazione, la sua presenza è lì a ricordare quanto tale processo possa essere fragile, sempre passibile di sfaldamenti e regressioni dell'io, ma l'emozione non è sintomo di disorganizzazione del soggetto, in essa semmai si offre l'innescò di una nuova strutturazione che potrà stabilizzarsi solo nel collettivo. Infatti il luogo proprio dell'emozione non è l'interiorità del singolo bensì ciò che Simondon chiama "transindividuale", ossia quello spazio tra gli individui che si costituisce insieme a loro, non dopo di loro e che è il luogo sorgivo del politico. Si tratta di un concetto che molto deve a Spinoza, al di là del fatto che Simondon non lo riconosca espressamente.

Vi è una sorta di "socialità asociale" nelle passioni, ossia una vocazione politica delle stesse, radicata ontologicamente, che convive con quei caratteri "naturali" di pluralità e divergenza che esse costantemente manifestano. La socialità dei singoli modi è ostentata dalla stessa esistenza di fatto delle passioni, dall'esperienza che ognuno ha di esse come di una sorta di *clinamen* insito in ogni corpo che lo rende atto ad infiniti incontri e ai loro costanti effetti, la cui trama intesse di sé l'intera sostanza. Infatti - come è magistralmente detto nel linguaggio di Spinoza : "Siamo passivi in quanto

³⁶¹ J.L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, Bourgois, Paris, 1986; tr.it. di A.Moscato, *la comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli, 1992.

³⁶² H. Arendt, *Was ist Politik?*, 1993; tr.it. di M. Bistolfi, *Che cos'è la politica?*, Edizioni di Comunità, Einaudi, Torino, 2006.

siamo una parte della natura che non può essere concepita per sé senza le altre” (E,IV,II)³⁶³

Detto in linguaggio heideggeriano, in quanto siamo gettati dalla nascita in un essere non possiamo evitare le passioni. Ma, come abbiamo già notato, nel pensiero di Spinoza non trova alcun spazio una frattura di stampo heideggeriano tra una presunta dimensione inautentica dell’esistenza, quella consegnata alla pubblicità anonima del *Si*, e una speculare dimensione autentica del *Sé* a cui si approda solo rifiutando la prima. Si potrebbe dire che in Spinoza il *Sé* come formazione dell’individuo compiuto, responsabile e libero si va a costituire in un processo paidetico che tenga conto di come tale *Sé* possa trovare l’occasione della propria più piena espressione solo nel *Si* pubblico a cui da sempre appartiene e da cui peraltro non può uscire.³⁶⁴

Il processo paidetico dovrà allora costantemente lavorare sulle relazioni effettive e affettive che il collettivo costituisce, cercando di individuarne le patologie (i monoideismi catastrofici, le ossessività, anche se sono di passioni gioiose, l’incapacità di obliare gli abiti che intristiscono), di implementarne gli elementi capaci di arricchire la vita del collettivo e di potenziare, insieme a quest’ultima, l’espressione dell’individuo impegnato nella prassi delicata e – mai compiuta - del processo d’individuazione.

Le alternative nette come quelle di privilegiare nell’educazione il collettivo oppure l’individuale non hanno senso, spinozianamente parlando, come non ha senso optare per una posizione “individualista” oppure “comunitaria”. La *Bildung* sarà singularizzante - il modo reagisce agli incontri secondo la propria singolare e unica espressione del *conatus* – e insieme transindividuale, in quanto la dimensione collettiva non si aggiunge successivamente o lateralmente a quella individuale ma ne è il tessuto costituente.

Come osserva Balibar, Spinoza può essere considerato l’anti-Orwell in quanto il suo aver sperimentato in prima persona l’irrazionalità del singolo attraversato dalle passioni quanto quella della massa resa folle dalla paura e dall’odio, non gli ha offuscato l’intelligenza critica: i casi estremi dell’annichilimento completo di ogni individualità nella massa o della riduzione della massa all’unica individualità del tiranno sono per lui costrutti non realistici, dannosi per ogni teoria politica che deve invece contemplare

³⁶³ G, II,212: “ Nos eatenus patimur, quatenus Naturæ sumus parrs, quæ per se absque aliis non potest concipi.”

³⁶⁴ Su questo tema cfr. R.Fabbrichesi, *Il filosofo e la comunità fatale*, in *Il luogo pubblico della filosofia*, "Noema", rivista filosofica, n.1, 2010 (<http://riviste.unimi.it/index.php/noema/>).

come individuo e moltitudine insieme si costituiscono, insieme si incrementino o si impoveriscano.³⁶⁵

Nessuna collettività può vigoreggiare sulla base di un sacrificio dell'individualità (ecco perché la stessa ragion di Stato dovrebbe suggerire il sostegno pieno al processo d'educazione del singolo), come nessun processo d'individuazione avrà tutta l'energia che gli serve se il collettivo - entro il quale accade - intristisce.

Resta un dato importante per ogni *Bildung* d'ispirazione spinoziana: per Spinoza le passioni garanti della convivenza civile sono sì "naturali", ma non immodificabili, non "ineducabili". Qui sta la sua differenza con l'"acutissimo" Machiavelli³⁶⁶: per Spinoza è possibile la trasformazione dell'uomo "naturale", gli affetti sono eventi incontrollabili al loro nascere, ma poi - come si è detto - sono plasmabili attraverso le connessioni immaginative e dunque possono mutare segno nella prassi educativa. (*E*, III, LV sc. e *E*, III, def. aff. XXVII sp.).³⁶⁷

La questione dell'esistenza di una pedagogia spinozista, ancora assai poco indagata, è posta da François Zourabichvili nel suo *Le conservatisme paradoxale de Spinoza*.

In questo testo Zourabichvili espone le linee guida di quella che potrebbe essere una pedagogia spinozista, fedele alla lettera stessa di Spinoza:

1) Educare in modo uguale tutte le attitudini del corpo e sviluppare la potenza dello spirito; 2) sollecitare la speranza piuttosto che la paura, apprendendo ad agognare delle ricompense immanenti (*acquiescentia in se ipso*, virtù); 3) adattare se stesso alla comprensione dell'allievo, seguendo il *leitmotiv* della concezione spinoziana del profetismo (prima il nocciolo comune a tutte le religioni, amore del prossimo, giustizia e carità, in seguito - non appena possibile - le matematiche più per la loro qualità formativa che per il loro contenuto proprio); 4) e infine, mai dimenticare il legame di ragione e affetto."³⁶⁸

Dopo il percorso sin qui fatto possiamo aggiungere a questi punti che condividiamo, altri elementi che possono delineare i contorni di una *Bildung* di ispirazione spinoziana:

1) non affidare il buon esito del percorso pavidetico alla sola forza della volontà di tutte

³⁶⁵ E. Balibar, *op.cit.*, pp. 39-40.

³⁶⁶ Così Spinoza definisce lo studioso fiorentino nel *Trattato politico* (*TP*, V, 7), (*G*, III, 296) Per una disamina del rapporto tra Spinoza e Machiavelli cfr. V. Morfino, *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*, Milano, LED, 2002.

³⁶⁷ *G*, II, 183 e *G*, II, 197.

³⁶⁸ F. Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxale de Spinoza*, *op.cit.* pp. 171-172, trad. mia.

le soggettività in gioco, piuttosto approntare costantemente le condizioni ottimali, affettive, relazionali, ambientali, per il buon esito dell'incontro paidetico; 2) rafforzare costantemente gli abiti che potenziano i soggetti multipli in causa nel processo evitando incontri e abiti che decrementano l'espressione di ognuno; 3) singolarizzare il più possibile l'intervento formativo nella consapevolezza che le richieste formative quanto le risposte non saranno mai omologabili; 4) aver cura della dimensione collettiva, transindividuale, entro cui si pone il processo di *Bildung*, in quanto singolarizzazione e transindividualità del processo vanno di pari passo ; 5) considerare l'affettività sempre in gioco nella consapevolezza che per tutte le soggettività implicate, non si tratta solo di incrementare gli affetti di gioia ma anche di evitare che questi ultimi si fissino in stagnazione ossessive; 6) tener conto che l'intervento, cauto, dell'*admiratio*, del nuovo, del sorprendente, può aiutarci a spezzare associazioni mnestiche sbagliate, che intristiscono o che frenano l'espressione dei modi; 7) fare proprio il monito del "razionalista anomalo" Spinoza, che anticipa di tre secoli il pensiero di Wittgenstein, a tal riguardo: "il ragionamento non è per noi la cosa più eccellente, ma è soltanto come la scala lungo la quale noi ci innalziamo al luogo desiderato". (*BT* ,XXVI [6])³⁶⁹

³⁶⁹ G, I, 110

CONCLUSIONI

Questa ricerca si cimenta in un accostamento che non ha dietro di sé molta letteratura sia per quanto concerne il confronto tra il pensiero complessivo dei due autori considerati, Friedrich Nietzsche e Baruch Spinoza, ma soprattutto in relazione al tema che è centro del nostro lavoro, quello della *Bildung*, in quanto sia Nietzsche che Spinoza sono stati assai poco considerati in qualità di promotori di un progetto di formazione.

Per quanto riguarda Nietzsche ha assai giocato in tal senso lo stereotipo diffuso di pensatore nichilista, di filosofo del martello che tutto distrugge con furia iconoclasta ma la cui filosofia positiva è spesso stata considerata pressochè assente o di poco rilievo rispetto al cumulo di macerie che, colui che Ricoeur annovera tra gli iconoclasti maestri del sospetto, lascia dietro di sé.

Per quanto concerne Spinoza il problema è in primo luogo consistito nella difficoltà di conciliare il suo determinismo, la sua negazione della libertà umana con l'idea della possibilità di un "perfezionamento", idea che ogni prassi di *Bildung* porta inevitabilmente con sé.

La tesi che abbiamo cercato di sostenere e dimostrare in questo nostro lavoro è che l'incontro con il pensiero di Nietzsche così come con quello di Spinoza apre in realtà a due letture – ognuna caratterizzata da elementi di grande originalità - della filosofia letta come cammino antropopaidetico di liberazione. Queste letture, per quanto uniche, mostrano alcune affinità singolari, che peraltro non sono quelle che Nietzsche elencò nella famosa lettera dove rivelava all'amico Overbeck di riconoscere in Spinoza un "precursore" del suo pensiero.

Inoltre questa ricerca vorrebbe mostrare come entrambe le immagini di *Bildung* che emergono dai due filosofi possono essere di grande interesse per coloro che s'interrogano attualmente sulla natura della formazione.

Certo la questione della formazione è più esplicita in Nietzsche mentre lo è meno in Spinoza, ma questo è anche l'esito di uno spirito del tempo ovviamente ben differente tra i due. Nietzsche ha ricevuto dai grandi tedeschi che l'hanno preceduto, a partire da Goethe e da Schiller, l'idea che cultura significasse eminentemente svolgere un progetto antropagogico.

Resta comunque che già nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* Spinoza enumera la dottrina relativa all'educazione dei fanciulli tra le scienze necessarie allo scopo che l'autore si prefigge di raggiungere: convertire il corrente *vitae institutum* in un *novum vitae institutum* (TEI, [15]) tanto che François Zourabichvili, nel suo *Le conservatisme paradoxal de Spinoza*, più volte citato perché unico testo finora dedicato alla formazione in Spinoza, si chiede se uno Spinoza vissuto più a lungo non avrebbe finito per riflettere su tale disciplina.

La lettura della filosofia messa al servizio di una elevazione dell'uomo è profondamente condivisa da entrambi gli autori e toglie sia a Nietzsche che a Spinoza quell'aura di perfetta adesione al necessario che, con diverse declinazione, è stata loro attribuita e che si esprime nell'*amor fati* in uno e nell'ordine geometrico della natura nell'altro.

Abbiamo avuto modo di considerare come entrambi i pensatori abbiano a cuore la domanda paidetica per eccellenza: "cosa possiamo divenire?".

È una domanda che si accompagna ad un'altra questione radicale: in che relazione dobbiamo porre natura e cultura, ossia componente inemendabile dell'uomo e componente emendabile?

"Bildung" come rafforzamento rispettoso della natura singolare dell'individuo

Occorre premettere che sia Nietzsche sia Spinoza operano con grande cautela nei confronti di discorsi definitivi nei confronti di ciò che la natura è. Entrambi hanno la consapevolezza – è infatti un *Leitmotiv* nell'opera di tutti e due - che le idee di ordine della natura, oppure di disordine della medesima, come quelle di armonia naturale o di caos, altro non sono che il segno di una riduzione delle cose alla misura dell'uomo, del suo proprio utile, così come entrambi combattono come superstizione ogni lettura finalistica del mondo. In entrambi vi è il rifiuto di considerare il *thaumazein*, la meraviglia, l'*admiratio*, come nascita della conoscenza, della cultura, della formazione; ma mentre per Nietzsche al posto della meraviglia subentra una visione tragica nella quale è Dioniso, l'orrido-sublime, a muovere la conoscenza per riparare a tale visione insostenibile, medusea (tema della positiva funzione dell'illusione), questo senso tragico manca completamente in Spinoza, più fedele all'idea che ordine o disordine, terrificante o meraviglioso non sono attribuibili al mondo, ma appartengono alla lente deformante delle nostre passioni.

Occorre però aggiungere che ognuno dei due aderisce inevitabilmente a una cosmologia di riferimento (ad ogni filosofia soggiace, esplicitata o meno, una cosmologia): per Spinoza è quella di una natura *more geometrico* – di ascendenza cartesiana - alle cui leggi inderogabili tutti gli enti sono sottoposti; per Nietzsche – ispirato da Schopenhauer - è la visione spaventosa e inquietante, ma insieme anche grandiosa ed esaltante, di un coacervo di forze che solo il pensiero tragico dei presocratici ha mostrato di essere in grado di accogliere.

Anche Spinoza offre una lettura “energetica” della natura come potenza (sarebbe ben limitante –l’abbiamo detto- ridurre il suo pensiero negli schemi di un razionalismo osservante) e difatti la natura nell’uomo, come negli altri enti, si presenta come *conatus*, come forza che si declina in modo singolare in ogni corpo e in ogni mente, caratterizzando dunque l’individuo con una potenza particolare che ne costituisce la forma singolare. Tale forma è sempre passibile di essere accresciuta e affinata attraverso un adeguato processo di modellamento e di *dressage* della forza, lavoro sia conoscitivo sia affettivo che deve rispettare la particolare espressione del *conatus* che ogni individuo è.

Per Nietzsche l’uomo è natura nel senso che porta impresso in sé quell’ “inquietante duplice carattere” (*unheimlichen Doppelcharakter*) della natura che s’esprime nell’artificio di cui la cultura è alta espressione, capace di emendare e correggere - se posta al servizio della vita - laddove la natura è manchevole, ma capace anche di snaturare, di sfisionomare l’uomo se diventa fine a se stessa.

Entrambi dunque condividono un progetto complesso di *Bildung* entro il quale la natura umana si offre nella sua “innaturalità” (Nietzsche) che comporta “naturalmente” l’artificiosa emendazione dell’educazione o nella sua perfetta (ogni cosa, a “modo suo” lo è) perfettibilità (Spinoza). La natura finisce per rappresentare in entrambi quell’inemendabile che è la singolarità unica, irripetibile di cui ogni *Bildung* deve aver rispetto poiché nella formazione si tratta di dispiegare il nucleo inemendabile di ognuno (Nietzsche), di rafforzare la natura del modo senza spezzarlo (deve *firmare* e non *frangere* per Spinoza).

“Bildung” che diviene: le forme mobili e relazionali

Nel titolo del nostro lavoro abbiamo voluto parlare del “divenire” della *Bildung* intendendo indicare con tale genitivo che la *Bildung*, in entrambi gli autori, è la pratica,

con caratteristiche peculiari in ciascuno di loro, soggetto di un mutamento del quale non è possibile a priori prevedere e calcolare tempi, fasi, svolgimento (di ogni divenire si può dire solo che “diviene”). La *Bildung* ha a che fare con incontri che non hanno un esito scontato: Socrate forma Platone ma anche Alcibiade perché l’incontro paidetico è sempre qualcosa di unico, di non ripetibile. Tale genitivo è però anche oggettivo, ossia ha per oggetto la stessa *Bildung*, come dimostra la genealogia della *Bildung* che abbiamo visto tracciata da Nietzsche nelle tre forme paidetiche – dionisiaca, apollinea e socratica- in cui si articola la storia della *paideia* antica, forme che ancora persistono.

Il divenire che ha per oggetto la *Bildung* è all’opera nel movimento incessante in cui è presa la forma in Spinoza e di cui abbiamo seguito le vicissitudini complesse - proporzione sempre singolare di quiete e movimento, tracciabilità, *conatus*, ossia potenza di essere affetti e di rendere affetti di sé, virtù quando il potere affettivo è guidato da ragione - destinata a modificarsi costantemente nel corso degli incontri.

La concezione non fissa, ma diveniente della forma è condivisa dunque da entrambi i pensatori.

In Nietzsche è un concetto – che gli proviene da Goethe - fluido, mobile, che deve rispettare il divenire della vita senza cristallizzarlo o mummificarlo in rigide strutture bensì deve semmai contenerlo, strappandolo al caos informe e all’insignificanza. La forma può aver valore laddove non si sovrappone rigidamente alla vita ma se ne lascia nutrire: solo così la forma non si riduce a crisalide morta e irrigidita, vivificandosi nella relazione con la vita mentre quest’ultima si contiene e si esprime in forma. Inoltre la forma non è una ma molteplice; infatti una viva *Bildung* non può operare una *reductio ad unum* della forma senza inaridirsi, visto che la contesa, l’agone delle forme, è ciò che muove ed eleva la formazione stessa.

In Spinoza la forma nelle sue differenti componenti (quiete/movimento, *conatus*, *virtus*) è anch’essa irriducibile all’unità, è plurale, ossia composita poiché gli elementi avvocati per definirla nel percorso di Spinoza non si succedono, né si elidono l’uno con l’altro, bensì si assommano arricchendo via via la forma. Nello stesso tempo la proporzione di quiete e di movimento, la potenza del *conatus*, l’espressione della *virtus*, si offrono in ogni singolo modo in una composizione unica, irripetibile, che si costituisce e si modifica negli incontri continui con gli altri modi.

La modalità plurale di considerare la forma in Nietzsche invita a considerare la *Bildung* come un processo che ospita molteplici forme. Nietzsche ne ha indicate tre: apollineo, dionisiaco e socratico, ma potremmo chiamarle, con Deleuze, percolato, affetto e concetto, ossia – semplificando- forma estetica, forma affettiva e forma razionale. Una prassi paidetica consapevole deve contemplare come ogni trasmissione concettuale comporti inevitabilmente anche una nuova costellazione percettiva e insieme un transito affettivo. Un percorso armonico di formazione non può pensare di sviluppare solo una delle forme a discapito delle altre, ne emergerebbe una mal-formazione (una gobba nelle parole di Nietzsche).

La natura eminentemente singolare e relazionale della forma in Spinoza suggerisce un nuovo modo di intendere l'universale. Abbiamo spesso detto che Spinoza denuncia l'astrazione e la scarsa utilità a designare i modi degli universali per specie e genere della nostra tradizione classificatoria. Occorre ora chiarire: egli è filosofo e come tale crea concetti, o rende a nuovi usi i concetti della tradizione (*conatus*, *virtus*, modo...). Questo è il lavoro eminente del filosofo. Ma occorre aggiungere che il concetto di Spinoza è un concetto che si lascia modulare su ogni singolarità (non c'è una declinazione del *conatus* uguale ad un'altra), è una forma-*haecceitas* per riproporre un felice termine coniato da Duns Scoto al fine di indicare quell'individualità irriducibile di ogni ente, di ogni persona, che non permette di ridurla a determinazione dell'universale. Tale forma-*haecceitas*, che si definisce pragmaticamente con l'insieme degli effetti di un ente ossia con tutto ciò che l'ente può fare, invita a pensare la formazione – in quanto piena realizzazione di tale forma - come una pratica che dovrà, per non essere fallimentare, declinarsi secondo le singolarità che incontra e non arrogarsi l'arbitrio di ricondurre ad una sola forma la molteplicità di tali singolarità.

“Bildung” come relazione agonale (Nietzsche) e “Bildung” come “convenire” (Spinoza)

Sul carattere relazionale della forma, come si è visto, convengono entrambi i pensatori ma sulla natura preminente della relazione i loro sentieri divergono.

La relazione tra ogni molteplicità in Nietzsche è garantita nella sua buona “salute” laddove vigoreggia l'agone, la buona *Eris*, che stimola le forze agonali alla massima espressione di sé ed evita una mortifera *reductio ad unum*. Il venir meno dell'agone ha un'unica alternativa in Nietzsche: la decadenza e l'indebolimento di ogni forza vitale,

sia quando emerge incontrastato un unico vincitore-dominatore, sia quando la massa impone un egalitarismo che tutto omologa.

Spinoza vede la relazione in modo non univoco, secondo figure molteplici: egli contempla la possibilità della lotta, il gioco delle forze mosso in ogni incontro tra i modi (anche in quello formativo dove il *conatus* paidetico dovrà fare i conti con la forza inerziale del discente). Ma le configurazioni degli incontri sono varie, molteplici e tra queste è data anche la possibilità (la più “formativa” per l’uomo) del con-venire dei modi - e infine dell’essere-in-comune, dell’accrescere insieme in potenza nell’amore intellettuale di Dio. È questa possibilità che si pone come modello in una prassi paidetica di ispirazione spinoziana.

Bildung corporale

Molto presente è in entrambi il tema della centralità del corpo, in Nietzsche nutrito dal rapporto con la fisiologia del suo tempo con cui egli mantiene un dialogo critico in tutta la sua opera, ma altrettanto forte in Spinoza per il quale il corpo è il luogo per eccellenza dell’interpretazione, il filtro attraverso cui la molteplicità del reale (dei modi) si fa sentire e conoscere. Medesimo appare il modello del corpo: antiorganico, affettivo, plurale e agonale per entrambi, il luogo per eccellenza dell’intussuscezione (Nietzsche) e della traccia (Spinoza) e dunque luogo di apertura della possibilità della *Bildung* stessa.

Assumere la centralità del corpo, abbiám visto, non vuol dire per nessuno dei due rovesciare l’idealismo platonico (obbiettivo polemico di entrambi) in un materialismo in quanto Nietzsche ammette che l’uomo è ciò che meno conosciamo e Spinoza dice chiaro che il corpo non determina il pensiero. Piuttosto tale centralità del corpo significa per entrambi fare i conti con la passività, con la fragilità e la debolezza umana, con la dipendenza dalla pressione esterna, dalla forza dell’altro. Per Spinoza la passività del corpo (e anche della mente, sua idea) appare nella pletora delle passioni tristi che possono strategicamente essere utilizzate nella formazione per proiezioni anti-egotiche e finalizzate al con-venire, sostituite così da passioni di gioia e poi da azioni, attraverso un’opportuna arte degli incontri, ma mai eliminate poiché l’uomo non è Sostanza, è destinato dalla sua stessa finitudine a patire passioni.

Il corpo di Nietzsche è supporto della dolorosa scrittura della mnemotecnica, è esposto al *vulnus* delle forze esterne e solo in tale esposizione può metabolizzarle e così

potenziarsi; occorre sottolineare, per evitare erronee letture parziali di Nietzsche, che esso non è solo il corpo della “bestia bionda”- più raramente evocato, ma è soprattutto il corpo sensibile alle sollecitazioni, malato, affetto costantemente e violentemente dall'esterno; è il *Leib*, corpo vissuto dallo stesso Nietzsche, esposto con le sue debolezze e le sue costanti *défaillances* nell'*Ecce homo*.

Entrambi gli autori ci autorizzano a pensare come ogni *Bildung* dovrà tener presente l'impossibilità di un potenziamento della mente che avvenga a discapito di un potenziamento del corpo. Non solo, dovrà considerare le peculiarità di quel singolo corpo e fare in modo di valorizzarne la capacità, ossia – in linguaggio spinoziano- le particolari e uniche modalità d'espressione della sua natura, perché insieme si potenzieranno le particolari e uniche espressioni della potenza della sua mente e viceversa. Detto in linguaggio nietzschiano, è a partire dal corpo che avviene quella metabolizzazione del mondo che è il luogo di costituzione dell'individualità.

Bildung affettiva

Un altro tema portante che accomuna i due filosofi è l'intreccio in cui entrambi pensano conoscenza e affettività. Nietzsche appare come colui che più scava dietro l'apparente superiorità della ragione sulle passioni, dietro la sua apparente impassibilità, e vede proprio in Spinoza colui che non sa riconoscere la contaminazione patica della ragione :

Che cosa significa conoscere. «Non ridere, non lugere, neque detestati, sed intelligere!»- dice Spinoza, nel modo semplice e sublime che gli è tipico. Nel frattempo: in che cosa differisce, in ultima analisi, questo *intelligere* dalla forma in cui appunto cominciamo a percepire questi tre fatti? Un risultato di questi tre istinti diversi e tra loro contrapposti, un voler schermire, deplorare, maledire. (GS, af.333)

La volontà di vincere una passione non è in fin dei conti che la volontà di un'altra o di diverse passioni. (ABM, af.117)

Sbaglia Nietzsche citando il famoso motto spinoziano come fosse un proclama di razionalismo sprezzante di ogni elemento patico, atteggiamento che abbiamo compreso essere assai lontano da Spinoza. In realtà anche Spinoza ha ben chiaro il nodo che lega *pathos* e *ratio*, affetto e concetto. Nell'*Etica* ogni nuova acquisizione della conoscenza, ogni sostituzione di una idiosincratica associazione immaginativa con un legame causale, dunque con un'idea adeguata, è accompagnata da una variazione dell'affetto e

non perché l'affetto dipenda dal concetto, bensì perché ogni passaggio di conoscenza avviene entro una dinamica affettiva.

La prassi paidetica, alla luce di ciò, esigerà allora una attenta considerazione delle forze affettive poste in gioco in essa.

Nietzsche comprende che la stessa comunicazione educativa richiede anche al livello più primitivo dell'imitazione, l'intervento del *pathos*. Infatti chi imita deve comunque superare l'inertezza della stasi, la resistenza alla forza dell'altro appropriandosi di qualcosa a lui estraneo: si tratta di pratiche che non sono guidate dalla ragione bensì da passioni messe in moto dal maestro quali il desiderio di emulazione, lo stimolo alla competizione, il bisogno di riconoscimento e di apprezzamento...

Dal canto suo Spinoza insegna ad operare "strategicamente" con il materiale delle passioni suggerendo di utilizzare anche le passioni tristi laddove queste siano capaci di esercitare una funzione anti-egotica (vergogna, speranza, paura...) e di diffidare delle passioni gioiose quando queste divengono ossessive e monoidetiche. I transiti affettivi che inevitabilmente sono implicati nella *Bildung* non sono prevedibili né computabili in quanto hanno natura evenemenziale e irripetibile. Ciò che invece è nel potere dei soggetti implicati è una continua sorveglianza degli effetti di tali transiti sul proprio *conatus*, evitando di ripetere gli incontri indebolenti e cercando di incrementare gli incontri potenzianti.

"Bildung" come pratica autopaidetica

Chi è maestro ha la responsabilità di *firmare* - nel linguaggio di Spinoza - dunque di rafforzare, in primo luogo i discenti, ma deve anche essere conscio che se l'esercizio paidetico produce perlopiù transiti affettivi negativi - per esempio invece di *firmare* porta a *frangere* - ecco che tale esercizio finirà per essere fallimentare per sé (Spinoza lo dice chiaramente) e per gli altri.

In entrambi gli autori è un elemento acquisito il fatto che noi non siamo i soggetti delle pratiche, degli abiti; piuttosto siamo soggetti alle pratiche, agli abiti, agli *instituta vitae*: entro di essi ci costituiamo e ci modifichiamo. Dunque la pratica paidetica non solo è luogo di costituzione delle individualità dei discenti ma anche della formazione del formatore stesso.

In questo ambito ci è di maggior aiuto Spinoza laddove può suggerire che operare secondo la strategia del *conatus* significa per il formatore non cedere allo spontaneismo, ma in primo luogo fare esercizio continuo di *dressage* su di sé. L'educatore non è un occulto manipolatore dell'affettività in circolo nella relazione paidetica, né è anche lui affetto, ma è comunque colui a cui si deve chiedere una "consapevolezza affettiva": ossia la coscienza delle effettività di determinate passioni mosse o suscitate e la capacità di controllarle laddove gli esiti intristiscono le potenzialità dei soggetti in gioco.

Pensare spinozianamente la formazione come pratica di tracciabilità significa riconoscere la reciprocità insita nella natura di tale pratica: tracciare non è solo attività cosciente del docente: ma è pratica del corpo (al di là di ogni potere della mente), che porterà con sé inevitabilmente un essere tracciati dall'altro, dal discente, capace di incidere nel commercio tra i modi, nella *Bildung*, in cui dunque attività e passività, agire e patire, pertengono tanto al formatore quanto al formato.

La *Bildung* come tracciarsi dei corpi e insieme inferenza delle menti comporta un inevitabile margine d'ingovernabilità della prassi, di imprevedibilità del darsi in figura della forma tracciata e tracciante, la cui consapevolezza non deve condurre il formatore ad un fatalistico abbandono alla casualità delle figure, bensì piuttosto deve incitare ad un mettersi in gioco costante, mai protetto una volta per tutte dietro norme, regole, uniformità degli abiti di risposta.

Bildung come lavoro mnestico

Un altro tema comune a entrambi i filosofi considerati è quello del nodo fondamentale costituito dalla memoria in ogni lavoro di *dressage* e di trasformazione. Forza di assimilazione in Nietzsche e di concatenazione di immagini in Spinoza, la memoria è al servizio del perfezionamento umano ed è forza di tale potenza che entrambi ritengono importante temperarla, in Nietzsche attraverso una sapiente alternanza con l'oblio, in Spinoza attraverso interruzioni amnesiche che permettano nuove connessioni mnestiche, nuovi abiti di vita .

Divergono però le modalità attraverso cui ognuno di loro pensa debba avvenire il lavoro di modificazione e modellamento della memoria. Nietzsche nella *Genealogia della morale* fa pensare che nulla superi il dolore in quanto potenza d'azione nella mnemotecnica, mentre Spinoza ci dà indicazioni, a nostro avviso, più congrue al lavoro sulla memoria entro una prassi di *Bildung*. Egli invita ad utilizzare i transiti affettivi che

incrementano il *conatus*, dunque di gioia, per rafforzare connessioni mnestiche o per modificarle.

Per una "Bildung" transindividuale

Per entrambi i pensatori il compito della *Bildung* dal classico : "divieni quello che sei" si trasforma in un pragmatico "divieni tutto quello che puoi" ossia, detto nel linguaggio di Nietzsche "essere educati significa dispiegarsi", trasformare il corpo e la mente dell'infanzia in un corpo e in una mente atti a moltissime cose, detto nel linguaggio di Spinoza. Si può dire che per l'uno come per l'altro, all'egotico fine della formazione socratica: "conosci te stesso" si sostituisce una finalità in cui la conoscenza dell'io può passare solo attraverso la conoscenza dell'altro: "conosci quel che vai ad incontrare perché solo negli effetti che su di te avranno tali incontri conoscerai te stesso".

Ma l'incontro con l'altro nella formazione fa emergere alcuni problemi. Uno è quello della comunicazione di cui Nietzsche avverte tutte le difficoltà espresse nelle diverse figure da essa assunte: assimilazione, imitazione, metabolizzazione, fraintendimento... Spinoza non avverte il senso drammatico della problematicità della comunicazione che Nietzsche sente invece profondamente. Così come egli afferma: "*homo cogitat*" (E,II, ass.II), (G, II,85) - liquidando con due parole constatative tutto il complesso percorso cartesiano che dal dubbio porta al *Cogito* - nello stesso modo potrebbe constatare : "l'uomo comunica", ossia la comunicazione tra gli umani è un fatto, accade. In effetti, per Spinoza, la relazione tra i modi è garantita dalla loro stessa costituzione ontologica: non sono sostanze, ma modalità di un'unica Sostanza. Certo, c'è la possibilità del fraintendimento perché, come riconosce Spinoza, ognuno parte da una propria "opinione", ma se superiamo i limiti dell'idiosincrasia immaginativa, noi possiamo capirci, possiamo con-venire. Per Nietzsche l'imitazione, l'assimilazione sono sempre garantite (su base anche biologica) ma non sono, a loro volta, garanzia di comunicazione, poiché assimilando si riconduce comunque l'alterità all'io.

Al differente atteggiamento che i due pensatori assumono nei confronti della relazione con l'alterità è da riportare la differenza che in questo lavoro abbiamo ritenuto più interessante evidenziare. Si tratta della natura transindividuale del modello di *Bildung* che ci è stata suggerita dalla lettura di Spinoza.

Nietzsche arriva a pensare che la buona *Bildung* deve essere quella in cui molti eccellono (quella greca ad esempio) laddove l'altrui eccellenza stimola l'*agoné*. Le individualità si incontrano nella contesa e solo in essa hanno il terreno per una propria crescita. Ma questo modello, comunque individualista, resta però un modello ideale. Ciò che lui vede in ambito formativo nella Germania del suo tempo è affatto differente e ci riguarda da vicino.

A Nietzsche, infatti, dobbiamo l'indubbia capacità di cogliere con sguardo d'aquila ciò che andava a muovere i primi passi nelle istituzioni formative della Germania del suo tempo: l'affermazione dell'educazione di massa, della quale egli individuava acutamente i problemi - che di certo non ci sono estranei - da acuto e implacabile detrattore.

In una delle sue ultime opere, *Crepuscolo degli idoli*, leggiamo:

Per tutti gli istituti superiori della pubblica istruzione, in Germania, si è perduta la cosa principale: *il fine* altrettanto che il *mezzo* per il fine. Il fatto che l'educazione, la *formazione* stessa è il fine - e non "il Reich"-, che a questo scopo ci vogliono *educatori* - e non i professori di liceo e i dotti dell'università - lo si è dimenticato... Sono necessari educatori *che siano essi stessi educati* [...].

Quello che le "scuole superiori" della Germania ottengono effettivamente è un brutale ammaestramento, destinato a rendere utilizzabile, *sfruttabile* per il servizio statale, con la minima perdita di tempo possibile, un enorme numero di giovani. "Educazione superiore" e *soprannumero* - sono cose che si contraddicono fin dal principio. Ogni educazione superiore non appartiene che all'eccezione; si deve essere privilegiati per aver diritto a un così alto privilegio. Tutte le cose grandi, tutte le cose belle non potranno mai essere un bene comune: *pulchrum est paucorum hominum* [Orazio, *Satire*, I,9,44, parentesi mia]. Che cosa *determina* la decadenza della cultura tedesca? Il fatto che l'"educazione superiore" non è più un *privilegio* - il democraticismo della "cultura generale", della cultura diventata *comune* [...]. Le nostre scuole "superiori" sono fatte tutte quante per la più equivoca mediocrità, con i loro professori, i loro programmi e i loro obiettivi d'insegnamento. E dappertutto regna una fretta indecorosa, come se si perdesse qualcosa qualora un giovane di ventitré anni non avesse ancora "finito", non sapesse ancora rispondere alla "domanda principale": *quale* professione? Un tipo d'uomo superiore, con licenza parlando, non ama le "professioni", proprio per il fatto che si sente vocato... Ha tempo, si prende tempo, non pensa affatto a "finire" - a trent'anni uno è, nel senso

dell'alta cultura, un principiante, un fanciullo. I nostri licei strapieni, i nostri professori di liceo sovraccaricati, istupiditi, sono uno scandalo. (CI, pp.66-67)

Con ben poche modifiche, ad esempio la sostituzione del “Reich” - fine della formazione nella Germania di Nietzsche - con “mercato”, questa invettiva nietzscheana interpella ancora anche noi. Come non individuare dolorosamente, nei mali che affliggono anche le nostre istituzioni di formazione, la perdita del fine, lo smarrimento degli educatori, l'equivoca mediocrit , la fretta indecorosa di ottenere un utile, l'impossibilit  di attendere il dispiegamento del centro inemendabile di ogni discente,? Resta che la prospettiva per risolvere i mali della cultura di massa in Nietzsche si presenta come antagonismo tra la massa – che deve servire in qualit  di riserva d'energia passiva, quale mera forza-lavoro per permettere ozio e pieno dispiegamento formativo agli spiriti creativi - oppure, un po' pi  nobilmente, deve fungere da istanza di metabolizzazione e incorporazione dei germi di novit  inoculate dalle personalit  creative – proteggendo e coltivando l'affermazione della forza innovatrice attiva del genio. Se restano per noi fondamentali certe acquisizioni nietzscheane, quali quella della pluralit  delle forme di *Bildung* e della buona prassi paidetica come prassi di liberazione del nucleo “inemendabile” di ogni individuo, poco servibile appare un modello formativo aristocratico nella societ  della cultura di massa.

Spinoza supera l'individualismo di Nietzsche e una certa sua mistica del Genio invitandoci a coniugare la radicale singolarizzazione della *Bildung* con la estensione del perfezionamento a pi  modi possibili.

Il suo modello antropopaidetico pu  superare l'antinomia nietzscheana tra genio e massa perch    del tutto *inattuale*, per usare una parola che Nietzsche riferi spesso al proprio pensiero.   inattuale in quanto ci interpella da una soglia in cui la societ  di massa si preannuncia a malapena attraverso i movimenti della *multitudo*, dove la democrazia si presenta alle menti pi  aperte solo come progetto, come un da farsi ancora lontano dal realizzarsi.

Con la libert  della sua inattualit  la voce di Spinoza ci parla di come avrebbe potuto essere una *Bildung* democratica nella societ  di massa; la sua voce testimonia un progetto che   risultato perdente di contro alla linea vincente del pensiero individualista e liberista di Locke, di Smith, di Mandeville. Proprio perch  inattuale, la sua voce va

ascoltata dato che spesso l'inattualità non ha a che fare con il presente in quanto ha a che fare con il nostro futuro.

“Transindividuale”, utilizzando un termine di Gilbert Simondon, si può definire il carattere della *Bildung* spinoziana per la rilevanza giocata in essa dalla relazione, da quel tratto che congiunge e insieme divide i modi, nella formazione del singolo.

Questa natura relazionale dell'uomo appare in Spinoza prima ancora che negli scritti politici, nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* e nel *Breve Trattato* ed è il cuore pulsante della sua *Bildung*: la formazione di sé procede insieme a quella degli altri, diciamo meglio, dipende dalla formazione degli altri.

Per Spinoza il perfezionamento degli altri, del massimo numero possibile degli uomini, non è auspicabile in quanto sia di per sé “morale”, ma perché ci migliora se è vero che solo nelle interazioni, negli incontri con uomini migliori (più attivi, meno affetti da passioni tristi, convergenti nell'amore di Dio) anche noi incrementiamo la nostra attività e conteniamo le passioni che ci indeboliscono.

Rafforzare il *clinamen* che già per la nostra natura di modi ci spinge gli uni verso gli altri, aver cura della relazione e cercare il convergere dei corpi e delle menti a partire da quelli di maestro e discepolo per poi estenderlo a tutti gli individui implicati nel processo formativo, non sono pratiche da auspicare solo perché facilitano la trasmissione del sapere – cosa peraltro vera.

È attraverso tali vie che possiamo giungere a quel esser-in-comune delle menti e dei corpi nel quale si rafforza la potenza di ogni individuo implicato nel processo paidetico rendendo la *Bildung* il vero e proprio territorio di costruzione di un corpo composito – politico - che si fa *ethos* fondamentale per il divenir-virtuoso di ognuno.

LITERARY REVIEW

TESTI DI FRIEDRICH NIETZSCHE

I testi di Friedrich Nietzsche sono tutti presenti in quanto sono stati tutti effettivamente utilizzati, anche se non tutti verranno citati nella tesi e su alcuni il lavoro sarà di scavo approfondito, mentre per altri sarà di accenno o citazione. Ma l'assunto di base che guida la parte della tesi dedicata a Nietzsche - contro lo stereotipo di un Nietzsche nichilista/decadente - è che lungo tutto il suo lavoro si presenta una forte tensione paidetica. Tale "passione antropagogica", come l'ebbe a chiamare lui, scaturisce dall'incontro con il dionisiaco, nome che per eccellenza spetta alla "vita" nei suoi aspetti informi e medusei (non affrontabili razionalmente). Il filosofo ha il compito, di fronte al dionisiaco, di farsi medico della cultura, ossia di "sanare" le ferite inferte nell'umano da tale incontro con una *Bildung* fondata su una "forma" (che in realtà è sempre plurale, presa in un gioco agonale con altre forme) che non occulti l'orrifico, ma lo incorpori, lo metabolizzi, lo contenga, neutralizzandone la carica distruttiva e nello stesso tempo utilizzandone la forza per elevare l'uomo. Questo tema si articola ovviamente in differenti variazioni e declinazioni nel dispiegarsi della produzione nietzscheana.

F. Nietzsche, *Fato e storia*, tr. it. di M. Carpitella, in F. Nietzsche, *La mia vita: scritti autobiografici 1856-1869*, Adelphi, Milano 1977.

F. Nietzsche, *Appunti filosofici 1867-1869 e Omero e la filologia classica*, tr. it. a cura di G. Campioni e F. Gerratana, Adelphi, Milano 1993.

F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e scritti 1870-1873*, tr. it. di G. Colli, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 2003.

F. Nietzsche, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, tr. it. a cura di G. Colli, Adelphi, Milano, 1997.

F. Nietzsche, *Considerazioni inattuali I: David Strauss, l'uomo di fede e lo scrittore*, tr. it. di S. Giammetta, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1991.

F. Nietzsche, *Considerazioni inattuali II: Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, tr. it. di S. Giametta, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1973.

F. Nietzsche, *Considerazioni inattuali III: Schopenhauer come educatore*, tr. it. a cura di M. Montinari, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1972.

F. Nietzsche, *Considerazioni inattuali IV: Richard Wagner a Bayreuth e Frammenti postumi 1875-76*, tr.it di S. Giametta, a cura di G.Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1967.

F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, voll. I e II e *Frammenti postumi 1876-1878*, tr.it. di S. Giametta, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1977.

F. Nietzsche, *Idilli di Messina, La gaia scienza e Frammenti postumi 1881-1882*, tr. it. di F. Masini, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964

F. Nietzsche *Aurora e Frammenti postumi 1879-1881*, tr.it di F.Masini e M.Montinari, Adelphi, Milano 1978.

F. Nietzsche *Al di là del bene e del male*, tr.it. di F. Masini, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1968

F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, tr. it. di M. Montinari, Adelphi, Milano 1973.

F. Nietzsche *Genealogia della morale*, tr.it. di F. Masini, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1984.

F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, tr.it. di F.Masini, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1983.

F. Nietzsche, *Scritti su Wagner*, tr.it. di S. Giametta e F. Masini, Adelphi, Milano 1979.

F. Nietzsche *Ecce homo*, tr. it di G. Calasso, Adelphi, Milano 1969.

F. Nietzsche, *Ditirambi di Dioniso e poesie postume*, tr.it. di G. Colli, Adelphi, Milano 1982.

F. Nietzsche, *L'anticristo*, tr. it. di F. Masini, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1970.

F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, tr. it. di A. Treves, rived. da P. Kobau, nuova ed. it. a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano 2001.

F. Nietzsche, *Frammenti postumi. Autunno 1869 - Aprile 1871*, tr. it. di G. Colli, C. Colli Staude, a cura di M. Carpitella e F. Gerratana, nuova ed. a cura di G. Campioni Adelphi, Milano 1989.

- F. Nietzsche, *Frammenti postumi. Inverno 1870-71- primavera 1872*, tr. it. di G. Colli, C. Colli Staude , a cura di M. Carpitella e F. Gerratana, nuova ed. a cura di G. Campioni, Adelphi, Milano 1989.
- F. Nietzsche, *Frammenti postumi. Estate 1872-Autunno 1873*, tr. it. di G. Colli, C. Colli Staude , a cura di M. Carpitella e F. Gerratana, nuova ed. a cura di G. Campioni, Adelphi, Milano 1992.
- F. Nietzsche, *Frammenti postumi. Estate-Autunno 1873- fine 1874*, tr. it. di G. Colli, C. Colli Staude , a cura di M. Carpitella e F. Gerratana, nuova ed. a cura di G. Campioni, Adelphi, Milano 1992.
- F. Nietzsche, *Frammenti postumi. Inverno- primavera 1875-Primavera 1876*, tr.it. di G. Colli, a cura di G. Colli e M. Montinari, nuova ed. a cura di G. Campioni con la coll.di M.C.Fornari, Adelphi, Milano 2009.
- F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1882-1884*, 2 voll., tr. it. di L. Amoroso e M. Montinari, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1982-86.
- F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*,tr. it. di S. Giametta, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1975.
- F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, tr. it. di S. Giametta, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1975.
- F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, tr. it. di S. Giametta, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1971.
- F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, tr. it. di S. Giametta, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1974.
- F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, vol.I, tr.it. di M.Ludovica Pampaloni Fama, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1976.
- F. Nietzsche, *Epistolario 1869-1874*, vol.II, tr. it. di C. Colli Staude , a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1976
- F. Nietzsche, *Epistolario 1875-1879*,vol.III, tr. it. di M. L. Pampaloni Fama, a cura di F. Gerratana e G. Campioni , su testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1995.
- F. Nietzsche, *Epistolario 1880-1884*,vol.IV, tr. it. di M. L. Pampaloni Fama e M. Carpitella, a cura di G. Campioni e R. Müller-Buck, su testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 2004.

F. Nietzsche, *Epistolario 1885-1889*, vol.V, tr. it. di V. Vivarelli, a cura di G. Campioni e M. C. Fornari, su testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 2011.

TESTI CRITICI SU F. NIETZSCHE

Nel panorama davvero molto vasto degli studi su Nietzsche, ho scelto i testi che mi potessero aiutare a interrogare il filosofo sul proprio concetto di *Bildung* a partire da differenti luoghi di osservazione. Inevitabile era il confronto con alcune letture “classiche” (Fink, Deleuze, Derrida, Heidegger, Vattimo...). Ho poi preso in considerazione i pochi che, da un punto di vista filosofico, si sono interrogati a riguardo del Nietzsche educatore (Baroni, Stiegler, Dalmaso, Deleuze), alcune- rare- voci pedagogiche sempre sul suo pensiero (Bertin, Semerari), ma per lo più ho scelto una serie di testi che andando a esaminare questioni nietzscheane quali quelle della corporeità (Blondel, Deleuze, Vozza), della temporalità (Cacciari), della costruzione della soggettività (Scandella, Wotling), del fondamentale rapporto del suo pensiero con le scienze della vita e del suo rapporto critico ma presente, a proposito, con il darwinismo (Moiso, Fabbrichesi, Stiegler) o della sua modalità genealogica di pensare a filosofia (Sini, Foucault) mi permettessero di avere elementi su cui basare una lettura fondata della *Bildung* in Nietzsche che andasse a valorizzare gli elementi di originalità da me in essa scorti: la relazione agonale tra educazione e vita (fondata su letture scientifiche), la fluidità mobile del concetto di forma, la concezione plurale delle forme alberganti in una *Bildung* ideale.

C. Baroni, *Nietzsche Éducateur. De l'Homme au Surhomme*, Buchet/Castel, Paris 1961.

G. Bataille, *Nietzsche: il culmine e il possibile*, tr.it. di A.Zanzotto, Rizzoli, Milano 1970.

G.M. Bertin, *Nietzsche. L'inattuale, idea pedagogica*, La Nuova Italia, Firenze 1977

E. Blondel, *Nietzsche le corps et la culture*, PUF, Paris 1986.

M. Cacciari, *Introduzione* a M.Bertaglia, M.Cacciari, G.Franck G. Pasqualotto, *Crucialità del tempo. Saggi sulla concezione del tempo*, a cura di M.Cacciari, Liguori Editore, Napoli 1980.

G. Campioni, *Nietzsche e gli "psicologi francesi": Stendhal, Taine, Bourget*, in P. Di

- Giovanni (a cura di), *Nietzsche e la civiltà occidentale*, Anteprima, Palermo 2004.
- G. Campioni, *Nietzsche: la morale dell'eroe*, ETS, Pisa 2009.
- G. Campioni, A. Venturelli (a cura di), *La "biblioteca ideale" di Nietzsche*, Guida, Napoli 1992.
- G. Colli, *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano 1974.
- G. Dalmasso, *Il potere del discorso. Note sul concetto di educazione*, in *Il corpo insegnante e la filosofia*, a cura di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 1980.
- G. Deleuze, *Nietzsche*, tr. it. di A. Serra. Bertani, Verona 1973.
- G. Deleuze, *Divenire molteplice. Nietzsche, Foucault ed altri intercessori*, ombre corte, Verona 1996.
- G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, tr. it. di F. Polidori, Einaudi, Torino 2002.
- J. Derrida, *Sproni: gli stili di Nietzsche*, tr. it. di G. Cacciavillani, Adelphi, Milano 1991
- R. Fabbrichesi, *Forza e verità: Nietzsche e i Greci*, CUEM, Milano 2007.
- R. Fabbrichesi, *Agone nietzscheano*, in Id. (a cura di), *Ermeneutica e greicità*, ETS, Pisa 2009.
- E. Fagioli, *Nietzsche: la finitudine come autobiografia*, Egea, Milano 1994.
- E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, trad. it. di P. Rocco Traverso, Marsilio, Venezia 1973.
- M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in Id., *Il discorso, la storia, la verità: Interventi 1969-1984*, a cura di M. Bertani, Einaudi, Torino 2001.
- S. Franzese (a cura di), *Nietzsche e l'America*, ETS, Pisa 2005
- C. Galimberti, *Introduzione a F. Nietzsche, Intorno a Leopardi*, a cura di C. Galimberti, Il nuovo melangolo, Genova 1999.
- M. Heidegger, *Nietzsche*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994.
- F. Masini, *Lo scriba del caos: interpretazione di Nietzsche*, Il Mulino, Bologna 1978.
- F. Moiso, *La volontà di potenza di F. Nietzsche. Una considerazione*, in "Aut Aut", 253, 1993, pp.119-136.
- F. Moiso, *Nietzsche e le scienze*, CUEM, Milano 1999.
- W. Müller-Lauter, *Physiologie de la volonté de puissance*, Allia, Paris 1998.
- J.L. Nancy, *La thèse de Nietzsche sur la Téléologie* in AA.VV, *Nietzsche aujourd'hui?*, UGE, Paris 1973.
- M. Riedel, *Pensieri all'aria aperta. L'esperienza poetica di Nietzsche*, Guerini 2005.
- R. Safranski, *Nietzsche: biografia di un pensiero*, tr. it. di S. Franchini, Longanesi,

Milano 2001

M. Scandella, *Il giovane Nietzsche e la concezione aristocratica del lavoro nel mondo greco*, in Rivista Cqia, *Il lavoro. Studi, approfondimenti e indagini di filosofia, pedagogia, economia e statistica*, aprile 2011, n°2, sito web: www.cqiarivista.eu.

M. Scandella, *Nietzsche e l'incorporazione delle coscienze*, ETS, Pisa 2012.

F. Semerari, *Il predone, il barbaro, il giardiniere. Il tema dell'altro in Nietzsche*, Bari, edizioni dedalo 2000.

C. Sini, *Eracle al bivio. Semiotica e filosofia*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

B. Stiegler, *Nietzsche e la biologia*, a cura di R. Fabbrichesi e F. Leoni, Negretto, Mantova 2010.

B. Stiegler, *Nietzsche et la critique de la Bildung – Les enjeux métaphysiques de la question de la formation de l'homme*, Noésis, « Nietzsche et l'humanisme », 10 /2006, p.215-233.

G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera: Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano 1974.

P.Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF 1995

P.Wotling, *Il pensiero del sottosuolo. Statuto e struttura della psicologia nel pensiero di Nietzsche*, ETS, Pisa 2001.

M. Vozza, *Nietzsche e il mondo degli affetti*, Ananke, Torino 2006

Y.Yovel, *Nietzsche as affirmative thinker*, Nijhoff, Dordrecht 1986

ALTRI TESTI INERENTI ALLA TRATTAZIONE DELLA *BILDUNG* IN NIETZSCHE

I testi qui presi in considerazione sono stati per me importanti pur non essendo direttamente dedicati a Nietzsche. Una serie di lavori su Goethe e di Goethe mi hanno permesso di comprendere l'ascendenza goethiana del concetto di forma in Nietzsche e di capire che Goethe sarà tramite importante – grazie alla sua profonda comprensione intuitiva del pensiero di Spinoza - nella relazione ideale tra la filosofia di Spinoza e quella di Nietzsche. Altri testi concernono elementi importanti che sono presenti nella concezione nietzscheana di *Bildung*, la quale prevede, ad esempio, una inevitabile

dépense, sul modello dei processi naturali, la presenza di una componente non razionale, ma patico-affettiva, l'attivazione di forze che potremmo chiamare panico-dionisiache senza le quali la ragione è inerte di fronte al divenir della vita.

I testi di Husserl, di Stein, di Costa sono essenziali per confrontare Nietzsche con il concetto di *Einfühlung*, fondamentale in fenomenologia per comprendere la relazione intermonadologica. Ora la *didakè* è una delle relazioni intermonadologiche per eccellenza, nella nostra tradizione, e in Nietzsche avviene non tanto in virtù di un'empatia spontanea quanto attraverso una serie complessa di processi: imitazione, incorporazione, intussuscezione, ma anche appropriazione e dunque tradimento/fraintendimento dell'altro che meritano un'analisi specifica. Sempre in questo senso è stato importante il confronto con alcuni luoghi platonici dedicati alla domanda sulla natura della *didaké*.

G. Bataille, *La parte maledetta - La nozione di dépense*,; tr.it. di F. Serna, Bollati Boringhieri, Milano 2003.

M. Bracco, *Empatia e neuroni specchio. Una riflessione fenomenologia ed etica*, in "Comprendere" n°15, 2005.

Dossier: Alterità, empatia, intersoggettività in "Chora", n°12, anno 5 (2005).

F. Cislighi, *Goethe e Darwin. La filosofia delle forme viventi*, Mimesis, Milano 2008.

V. Costa, *Fenomenologia dell'intersoggettività*, Carocci, Roma 2010.

K. Gaiser, *Platone come scrittore filosofico*, tr.it. di P. Tomasi, Bibliopolis, Napoli 1984.

K. Gaiser, *L'oro della sapienza: sulla preghiera del filosofo a conclusione del Fedro di Platone*; tr.it. di G. Reale, Milano, Vita e Pensiero 1990.

P. Giacomoni, *Le forme e il vivente: morfologia e filosofia della natura in J.W. Goethe*, Guida, Napoli 1993.

G. Giorello, A. Grieco (a cura di), *Goethe scienziato*, Einaudi, Torino 1998.

J. G. Goethe, *La teoria dei colori*, tr.it. di R. Troncon, Il Saggiatore, Milano 1978.

J. W. Goethe *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, tr. it. di B. Groff, B. Maffi, S. Zecchi, Guanda, Parma 1983

J. Hillman, *Saggio su Pan*, 1972; tr.it di A. Giuliani, Adelphi, Milano 1977

- E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, tr. it. di F.Costa, a cura di E.Natalini, Armando, Roma 1997 .
- E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologia*, 2 voll, tr. it. di E. Filippini, Einaudi, Torino, 2002.
- E. Husserl, *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologia*, tr.it. di V. Costa, Soveria Mannelli, Rubettino 2007.
- K. Kerényi, *Dioniso: archetipo della vita indistruttibile*; tr.it. di Lia Del Corno, a cura di M.Kerényi, Adelphi, Milano 1992.
- F. Moiso, *Goethe : la natura e le sue forme*, Mimesis, Milano, 2002
- Platone, *Carmide*, in Platone, *Opere complete*, Laterza, Roma-Bari, 1984
- Platone, *Ione*, Platone, *Opere complete*, Laterza, Roma-Bari, 1984.
- Platone, *Il Fedro*, testo critico di J.Burnet a cura di G.Reale, Fondazione Lorenzo Valla, Milano, Mondadori 2005
- E.Stein, *L'empatia*, tr.it. di M. Nicoletti, Franco Angeli, Milano 1986.
- M.Smargiassi, *Solipsismo e intersoggettività nella fenomenologia di Edmund Husserl* in "Dialeghetai" Rivista telematica di filosofia, anno II (2007).
- P. Macherey, "Sympathie" in *Dictionnaire de philosophie politique*, PUF, Paris 1996.
- Carlo Sini, *Della progressione nell'infinito attraverso il finito*, in G.Giorello, A.Grieco (a cura di), *Goethe scienziato*, Einaudi, Torino, 1998, pp.51-70.
- F.Varanini, *Goethe: la conoscenza come morfogenesi: Commento a "Die Metamorphose Der Pflanzen"*, <http://www.scribd.com/doc/27298452/>.
- S.Zecchi, *Il tempo e la metamorfosi*, " Introduzione" a J.W. Goethe *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, tr. it. di B. Groff, B. Maffi, S. Zecchi, Guanda, Parma 1983,

TESTI DI BARUCH SPINOZA

Anche nel caso di Spinoza tutti i suoi testi sono essenziali per comprendere quale progetto di *Bildung* anima il suo lavoro filosofico. Nei primi testi mostra di lavorare ad un concetto di "forma" che non è più dipendente da quello della tradizione, sia esso quello di stampo platonico, unico e trascendente, sia quello moderno- scientifico di tipo meccanico, che si può ritrovare in Cartesio. Nell'*Etica*, testo al centro della nostra

trattazione, si elabora il nuovo concetto di forma singolare e diveniente (attraverso il legame di forma e *conatus*) e, contrariamente allo stereotipo del filosofo della “conservazione”, emerge potente il tema della “trasformazione” che segnerà in modo originale il suo concetto di *Bildung*.

Infine non si possono tralasciare le opere politiche perché in esse (ma già anche nell’*Etica*) si porta a compimento quell’immagine della formazione come esercizio transindividuale, effettuantesi sempre e solo entro una collettività, che accompagna il singolo il quale non la precede (secondo la concezione liberista) ma solo in essa si forma. Questo elemento “politico” della *Bildung* è ciò che Spinoza ci insegna e che non troviamo in Nietzsche.

Spinoza *Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. v. C. Gebhardt, Heidelberg, Carl Winter’s Universitätsbuchhandlung, 1925.

Per la traduzione italiana utilizzo:

B. Spinoza, *Opere*, a cura di F.Mignini e O.Proietti, Mondadori, Milano, 2008:

Trattato sull’emendazione dell’intelletto, tr.it. di F.Mignini

Breve trattato su Dio, l’uomo e il suo bene, tr.it. di F.Mignini

Principi della filosofia di Cartesio, tr.it. di F.Mignini

Trattato teologico-politico, tr.it. di O. Proietti

Etica, tr.it. di F.Mignini

Trattato politico, tr.it. di O. Proietti

Epistolario, tr.it. di F.Mignini e O.Proietti.

TESTI CRITICI SU BARUCH SPINOZA

I testi critici su Spinoza che abbiamo scelto tra i tanti hanno delle specificità precise. Alcuni sono confronti con temi cardine dell’opera di Spinoza (Bertrand, Diodato, Cristofolini, Deleuze, Macherey, Matheron, Zac...) ma per lo più abbiamo preso in considerazione autori che considerassero teoreticamente la questione, per noi centrale, della formazione e del suo divenire- sotto l’apparente “conservazione” di sé come

obiettivo ultimo del modo e che di conseguenza si facessero carico del tema complesso della trasformazione dei modi in Spinoza. Queste letture critiche le abbiamo trovate in area francese: Séverac, Vinciguerra, Zourabichvili). Infine abbiamo privilegiato gli autori che hanno visto in Spinoza il filosofo della transindividualità, ossia di una modalità di costruzione dell'individualità che procede di pari passo con la formazione della comunità e risente fortemente delle sue "avventure" (Balibar, Bonicalzi, Morfino, Negri,...). Questo elemento "politico", fondamentale nella formazione del singolo in Spinoza ci è parso di grande rilevanza e più capace, rispetto alla preoccupazione nietzscheana di salvare una *Bildung* adeguata al genio, di rispondere alle domande che il presente impone a ogni concezione di *Bildung*.

E.Balibar, *Spinoza. Il transindividuale*, Ghibli, Milano, 2002.

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

O.Bloch (a cura di), *Spinoza au XX siècle*, PUFParis, 1993.

F.Bonicalzi, *La natura del discorso. Conatus e civitas in Spinoza* in S.Belardinelli e G.Dalmasso, *Discorso e verità. Scritti in onore di Francesca Rivetti Barbò* Jaca Book, Milano 1995, pp.87-113.

F.Bonicalzi, *L'impensato della politica Spinoza e il vincolo civile*, Guida, Napoli 1999.

F.Bonicalzi, *Generosità a confronto: Descartes e Spinoza*, in *Passione e Linguaggio nel XVII secolo* (a cura di F. Bonicalzi e C. Stancati), Lecce, Micella, 2001, pp. 71-104.

F.Bonicalzi, *La coscienza di sé nell' Etica di Spinoza*, in "Bollettino", 2007, pp. 114-127

R.Caporali, V.Morfino, S.Visentin, *Spinoza: individuo e moltitudine*, Atti del Convegno Internazionale di Bologna, 17-19 nov.2005, Il Ponte vecchio, Cesena 2007.

S. Cremaschi, *L'automa spirituale. La teoria della mente e delle passioni in Spinoza*, Vita e Pensiero, Milano 1979.

P. Cristofolini, *La scienza intuitiva di Spinoza*, Morano, Napoli 1987.

G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, tr.it. di S.Ansaldi, Quodlibet, Macerata 1999.

G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, , tr.it. di M.Senaldi, Guerini e Associati, Milano 1991.

G. Deleuze, *Spinoza et le tre "Etiche"*, in *Critica e clinica*, tr.it. di A.Panaro,Raffaello Cortina, Milano 1996,pp.179-193.

- G. Deleuze, *Che cosa può un corpo ? Lezioni su Spinoza*, tr.it. di A.Pardi, Ombre Corte, Verona 2007.
- R. Diodato, *Vermeer, Góngora, Spinoza. L'estetica come scienza intuitiva*, Bruno Mondadori, Milano 1997.
- R.Diodato, *Sub specie aeternitatis. Luoghi dell'ontologia spinoziana*, Mimesis, Milano ried.2011.
- I.Filippi, *Materia e scienza in B.Spinoza*, Libreria Dario Flaccovio, Palermo 1985.
- C.Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, PUF, Paris, 2004.
- G. Lamonica, *Democrazia e mutamento. La via spinoziana al contrattualismo*, Aracne, Roma 2009.
- P. Macherey, *Introduction à l'Étique de Spinoza*, 5 voll., Paris, PUF, 1994-1998.
- A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit ried. 1988.
- A.Matheron, "Spinoza et la sexualité" in AA.VV., *Anthropologie et politique au XVII^e siècle*, Vrin, 1986,pp.209-230
- M. Messeri, *L'epistemologia di Spinoza. Saggio sui corpi e le menti*, Il Saggiatore, Milano 1990.
- V. Morfino, *Incursioni spinoziste*, Mimesis, Milano 2002.
- V. Morfino, *Il tempo della moltitudine. Materialismo e politica prima e dopo Spinoza*, Manifestolibri, Roma 2005.
- V. Morfino, *Spinoza e il non contemporaneo*, Ombre Corte, Verona, 2009.
- A. Negri, *L'anomalia selvaggia*, DeriveApprodi, Roma 2006.
- C.Santinelli, *Mente e corpo. Studi su Cartesio e Spinoza*, Quattroventi, Urbino, 2000.
- P. Sévérac, *Fortitude et servitude, lectures de l'Éthique IV de Spinoza*, sous la direction de Ch. Jaquet, P. Sévérac et A. Suhamy, éd. Kimé, Paris 2003.
- P. Sévérac, *La perception*, éd. Ellipses, Paris 2004.
- P. Sévérac, *Le devenir actif chez Spinoza*, éd. Honoré Champion, Paris 2005.
- P.Sévérac, *La théorie spinoziste des rapports corps/esprit et ses usages actuels*, sous la dir. de Ch.Jaquet, P. Sévérac et A. Suhamy, Hermann, 2009.
- P.Sévérac, *Spinoza. Union et désunion*, coll. « Bibliothèque des Philosophies ».Paris, Vrin, 2011

- C. Sini, *Archivio Spinoza: la verità e la vita*, Ghibli, Milano 2005.
- S. Sportelli, *Potenza e desiderio nella filosofia di Spinoza*, E.S.I., Napoli 1995.
- L.Vinciguerra, sous la direction de, *Quel avenir pour Spinoza?*, Éditions Kimé, Paris 2001.
- L.Vinciguerra, *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, Paris, Vrin 2005.
- L.Vinciguerra, *Image et signe entre Spinoza et Peirce. Éléments pour une lecture pragmatiste du spinozisme*, pp.249-272.
- L.Vinciguerra, *Le geste de Dieu. Nature et origine du signe chez Spinoza* in “Rivista di storia della filosofia”. Anno LXV, 1/2010, Franco Angeli, Milano, pp.57-71.
- L. Vinciguerra, *La semiotica di Spinoza*, ETS, Pisa 2012.
- Y.Yovel, *Spinoza and other heretics*, Princeton (N.Y.), Princeton University Press 1989
- Y.Yovel, *Desire et affect: Spinoza as Psychologist*, Little Room Press, New York 1999
- S.Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, PUF, Paris 1963
- S. Zac, *Spinoza et le langage* in “Giornale critico della filosofia italiana”, LVI, 1977, pp.612-633.
- F. Zourabichvili, *Spinoza, Le vulgus et la psychologie sociale* in “Studia Spinozana”, VIII, 1992
- F. Zourabichvili, *Spinoza: una fisica del pensiero*; tr.it. di F. Bassani, a cura di C. Zaltieri, Negretto Editore, Mantova 2012.
- F. Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, PUF, Paris 2002, tr. it. in pubblicazione presso Negretto Editore, Mantova .
- F. Zourabichvili, *L'enigma della “moltitudine libera* in “Quaderni Materialisti”, vol.5, 2012, Ghibli, Milano, pp.105-118.

ALTRI TESTI UTILIZZATI NELLA TESI

Qui abbiamo raccolto i testi che, pur non occupandosi dei due autori oggetto della nostra ricerca, ci hanno ispirato per differenti versi e hanno costituito una sorta di quadro di riferimento del nostro lavoro.

Alcuni ci sono serviti per interrogarci sul ruolo fondamentale giocato dalla *Bildung* nella nostra tradizione di pensiero, sulla stessa idea di “forma” dell’uomo che è sempre evocata e spesso non tematizzata in ogni discorso sulla formazione (Dalmaso, Deleuze, Nancy, Simondon, Sini, Sloterdijk). Altri sono serviti alla riflessione sui dispositivi

che la trasmissione del sapere mette in opera e entro i quali può darsi effettivamente una prassi della formazione (Agamben, Foucault, Deleuze, Halbwachs, Redaelli, Ronchi, Sévérac). Alcuni testi hanno arricchito la nostra idea di formazione attraverso uno sguardo pedagogico (Bertagna, Potestio-Togni). Pochi ci hanno offerto spunti di confronto tra i due autori trattati nel nostro lavoro (Biscuso, Biuso). Alcune ricerche poi vertevano su temi che sono comuni a Nietzsche quanto a Spinoza e quanto mai essenziali per poter comprendere a fondo la loro concezione di *Bildung*, come il tema della metamorfosi (Allegra) o della memoria nel suo costituirsi e nel suo declinarsi in forme diverse (Augé, Halbwachs, Leroi-Gourhan).

G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo*, Nottetempo, Roma 2008.

A. Allegra, *Metamorfosi. Enigmi filosofici del cambiamento*, Mimesis, Milano 2010.

M. Augé, *Le forme dell'oblio. Dimenticare per vivere*, tr.it. di Il Saggiatore, Torino, 2000.

G. Bertagna, *Valutare tutti, valutare ciascuno. Una questione pedagogica*, La Scuola, Brescia 2004.

G. Bertagna, *Pensiero manuale. La scommessa di un sistema educativo di istruzione e di formazione di pari dignità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006.

G. Bertagna, *Scienza della persona: perché?*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006.

G. Bertagna, *Saperi disciplinari e competenze*, in «Studium educationis», n. 3/2009.

G. Bertagna, *Dall'educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell'educazione*, Editrice La Scuola, Brescia 2010.

G. Bertagna, *Lavoro e formazione dei giovani*, La Scuola, Brescia 2011.

M. Biscuso, *Chaos sive natura. L'incontro di Nietzsche con la filosofia di Spinoza*, in "Quaderni materialisti", vol.5, 2012, Ghibli, Milano, pp.121-148.

A. G. Biuso, *Nietzsche e Spinoza*, in "Archivio di storia della cultura", n°4, 1991.

F. Bonicalzi, *A tempo e luogo. Infanzia e inconscio in Descartes*, Jaca Book, Milano, 1998.

F. Bonicalzi, *Le ideologie dell'educazione. Chi educa chi*, in "Atlantide", 2006, pp. 70-77.

F. Bonicalzi, P. Mottana, C. Vinti, J. J. Wunemberger, *Bachelard e le "provocazioni" della materia*, Il melangolo, Genova, 2012.

- R. Fabbrichesi, *La freccia di Apollo. Semiotica e erotica nel pensiero antico*, ETS, Pisa 2006.
- R. Fabbrichesi, a cura di, *Ermeneutica e grecoità*, ETS, Pisa 2009.
- M. Foucault, *Sorvegliare e punire*; tr.it. a cura di A.Tarchetti, Einaudi, Torino 1976.
- M.Foucault, *La volontà di sapere*; tr.it. a cura di P.Pasquino e G.Procacci, Feltrinelli, Milano 1978.
- G. Dalmaso, a cura di, *Il corpo insegnante e la filosofia*, Jaca Book, Milano 1980.
- G. Deleuze, *Marcel Proust e i segni*; tr.it. a cura di C.Lusignoli e D.De Agostini, Einaudi, Torino I ed. 1967.
- G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia*; tr.it. di A. De Lorenzis, a cura di C. Arcuri, Einaudi, Torino 1996.
- G.Deleuze, *Abecedaire*, Editions montparnasse, Paris, 2004, video-intervista in 3 DVD a cura di Claire Parnet, regia di P.A.Boutang; tr.it. sottotitoli di I.Bussoni, F.Del Lucchese, G.Passerone, DeriveApprodi 2005
- J. W. Goethe, *La provincia pedagogica*, Armando, Roma 1974.
- E.Guidorizzi, *L'orizzonte. Da Spinoza a Goethe. La poesia dell'infinito*, ESI, Napoli, 1991.
- M. Halbwachs, *I quadri sociali della memoria*, Ipermedium, Napoli 1997.
- M. Halbwachs, *La memoria collettiva*, Unicolpi, Milano 1987.
- A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola. La memoria e i ritmi*; tr.it. di F. Zannino, Einaudi, Milano 1977.
- J.L. Nancy, *La partizione delle voci: verso una comunità senza fondamenti*, tr.it. di A.Folin, Padova, Il Poligrafico 1993.
- J. L. Nancy, *Corpus*; tr.it. di A.Moscato, Cronopio, Napoli 2004.
- A. Potestio, F. Togni, *Bisogno di cura, desiderio di educazione*, La Scuola, Brescia 2001.
- E. Redaelli, *L'incanto del dispositivo. Foucault dalla microfisica alla semiotica del potere*, ETS, Pisa 2011.
- R.Ronchi, *La scrittura della verità*, Jaca Book, Milano 1996
- R. Schacht, *The Spinoza- Nietzsche Problem*, in Y.Yovel, a cura di, *Ethica III: Desire and Affect. Spinoza as Psychologist*, Little Room Press, New York, 1999, pp.211-232.

F.Schiller, *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo. Callia o della bellezza*, tr.it. a cura di A.Negri, Armando, Roma 1971.

P. Sévérac, « La position du maître : enseigner, abrutir, émanciper », *Rue Descartes*, n° 71, <http://www.ruedescartes.org/>, janvier 2011.

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

C. Sini, *La scrittura e il debito*, Milano, Jaca Book 2002.

C. Sini, *L'uomo, la macchina, l'automa: lavoro e conoscenza tra futuro prossimo e passato remoto*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

C. Sini, *Le arti dinamiche. Filosofia e pedagogia*, libro VI di C.Sini, *Figure dell'enciclopedia filosofica*, Jaca Book, Milano 2005.

C.Sini, *Uno sguardo sulla sapienza greca*, in *Ermeneutica e greicità*, a cura di R. Fabbrichesi, ETS, Pisa 2009, pp.13-22.

Peter Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*; tr.it. di S.Franchini, a cura di P.Perticari, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010.

W. S. Wurzer, *Nietzsche und Spinoza*, Meisenheim am Glan, 1975.

RINGRAZIAMENTI

Desidero ringraziare la prof. Francesca Bonicalzi perché questo lavoro ha potuto beneficiare costantemente, sin dall'iniziale progetto fino all'ultima stesura, della sua sollecita e preziosa guida e della sua continua interlocuzione, senza le quali questa ricerca non avrebbe potuto essere.

Ringrazio il prof. Gianfranco Dalmaso che si è sempre mostrato sollecito e generoso nel rispondere ai dubbi e alle questioni che gli ho posto.

Ringrazio il prof. Lorenzo Vinciguerra e il prof. Pascal Sévérac per l'attenzione al mio lavoro e per le indicazioni e i suggerimenti importanti per la mia ricerca su Spinoza che mi hanno riservato durante il soggiorno di studio a Parigi.

Ringrazio Roberta Sofì per il sostegno e lo scambio costante di riflessioni che hanno reso questi anni di grato lavoro meno difficili e più piacevoli.