

Pensare passando

Il “ritorno a Spinoza” nel dibattito filosofico, ma anche in quello scientifico, comporta interpretazioni disparate e talvolta ideologicamente incongruenti, ma rende comunque manifesta la caratteristica attenzione post-moderna per il cosiddetto mondo della vita.

Gian Piero Jacobelli

Nell'editoriale dello scorso fascicolo (“Gli Scaffolds, il Verbo, Spinoza e il Sessantotto”) si citava il grande filosofo ebreo Baruch Spinoza in merito a uno di quegli interrogativi che si ripetono di tempo in tempo: conta di più “come” le cose sono, intrinsecamente, per forma e per struttura, o conta di più “dove” le cose stanno? Per esempio, conta di più il codice genetico, che guida e controlla lo sviluppo degli esseri viventi, o conta di più l'ambiente, che condiziona e orienta quello sviluppo?

Spinoza veniva chiamato in causa per il suo celeberrimo *Dio sive natura*: perché, se ogni cosa è come deve essere, in ragione del fatto che la natura è divina e che, quindi, non presuppone alternative al proprio modo di essere, allora non si può pensare di andare contro natura, di alterare, *cum ira et studio*, il corso degli eventi, cioè la natura delle cose. Ovviamente sarebbe facile argomentare in contrario come nella natura delle cose ricada tanto la memoria, quale che sia, naturale (genetica) o culturale (comportamentale), quanto l'ambiente, quale che sia, naturale (contestuale) o culturale (testuale).

Ma prescindiamo da ogni divergente interpretazione del suo pensiero, complesso e intricato, nonostante la programmatica intenzione di renderlo semplice e lineare mediate l'adozione di uno stile “geometrico”, vale a dire euclideo (per “proposizioni”, “dimostrazioni” e “scollì”). Resta che, dopo essere stato scomunicato dai suoi stessi correligionari e tenuto a distanza come una sorta di sacerdote del male da chi gli imputava un “sostanziale” ateismo, da qualche decennio Spinoza sta tornando agli onori non soltanto della storia (in particolare, della storia della filosofia, in cui per altro nessuno lo ha mai dimenticato), ma anche della cronaca, di una contrastata ed enigmatica contemporaneità: «Bayle

pensava a uno spinozismo prima di Spinoza. Hegel ne faceva la condizione stessa della filosofia. Bergson credeva a uno spinozismo senza Spinoza. Deleuze, infine, ne ha fatto un compagno di strada. Tutti questi autori hanno soprattutto considerato Spinoza come loro contemporaneo, scorgendo in lui, o ‘con’ lui, non tanto una filosofia del passato, quanto un pensiero che potrebbe davvero non passare mai» (Lorenzo Vinciguerra, che si è ripetutamente interrogato sull'avvenire dello spinozismo: *Quel avenir pour Spinoza? Enquête sur les spinozismes à venir*, Kimé, Paris 2001).

Il corpo e la mente

Insomma, per motivi che meritano qualche riflessione, Spinoza oggi interessa in maniera così diffusa da superare gli stretti e rigorosi confini accademici, per diventare, da un lato, una sorta di sommo eroe della libertà spirituale conquistata a caro prezzo (è stata pubblicata di recente per la Neri Pozza una sua biografia “esemplare” in questo senso: *Il problema Spinoza*, di Irvin Yalom, che già si era occupato con lo stesso taglio tra romanzesco e documentario di Schopenhauer e di Nietzsche) e, dall'altro lato, il filosofo di riferimento per il tentativo di molti biologi e psicologi di colmare il tradizionale divario tra mente e corpo. Un divario speculativamente inesauribile, inaugurato, proprio una generazione prima di Spinoza, dalla cartesiana “ghiandola pineale” (non a caso, l'unico organo del cervello a non essere doppio) che, per connettere la *res extensa*, la dimensione corporea, e la *res cogitans*, la dimensione mentale, ha finito per inaugurare una terza dimensione, anche questa non poco intrigante per il pensiero contemporaneo: quella delle “interfacce”, di ciò che sta in mezzo tra il reale e il virtuale, fungendo da struttura di passaggio tra l'uno e l'altro.

Ma Spinoza è diverso, Spinoza dice un'altra cosa e, forse, proprio in quest'altra cosa risiede la sua persistente capacità di interpellare e interrogare il senso che diamo alla nostra presenza nel mondo. Spinoza dice che il problema non è quello di connettere due dimensioni diverse e separate, ma, al contrario, di comprendere come queste due dimensioni apparentemente diverse e separate siano in realtà la stessa cosa. La nostra concezione del mondo non deve, cartesianamente, sforzarsi di associare la istanza del pensiero e quella dell'estensione, perché entrambe costituiscono uno degli infiniti attributi della sostanza ed entrambe ne esauriscono ogni possibilità interpretativa. O si concepisce la sostanza del mondo secondo la variabile del pensiero, cercando tutte le risposte nelle dialettiche relazioni di causa ed effetto che il pensiero presuppone, o la si concepisce secondo la variabile dell'estensione, secondo le logiche relazioni di causa ed effetto che la estensione presuppone. In altre parole, o si fa filosofia secondo una prospettiva “soggettiva”, o si fa scienza secondo una prospettiva “oggettiva”.

Che si tratti di un punto fondamentale della filosofia spinoziana è dimostrato da quanti a Spinoza hanno fatto riferimento, sforzandosi di rimuovere le difficoltà intrinseche a questo modo di porre il problema della compatibilità tra quelli che costituiscono i due “vissuti” fondamentali della nostra vita: il senso di sé, l'autocoscienza, che deriva dalla nostra capacità di confrontarci riflessivamente con noi stessi; il senso dell'altro, di ciò che percepiamo come esterno, se non estraneo, ovvero il mondo, che paradossalmente “esiste” nella misura in cui ci “resiste”.

In questa soluzione, per esempio sembrano confluire le cosiddette neuroscienze, da Antonio Damasio a Jean-Pierre Changeux, che ipotizzano la possibilità di operare sulla dimensione corporea operando conseguentemente sulla dimensione mentale, di alterare programmaticamente la coscienza intervenendo sull'organismo. Alla tentazione del parallelismo corrisponde, infatti, la tentazione della interoperabilità, che tuttavia Spinoza esplicitamente esclude, rilevando come non possa attuarsi una relazione di causa ed effetto tra i due ordini, poiché



«sia concependo la natura sotto l'attributo della Estensione, sia concependola sotto l'attributo del Pensiero, o qualsiasi altro si voglia, troveremo un solo e stesso ordine, in altre parole una sola e stessa concatenazione delle cause» (*Etica*, II, 7, scolio).

Tuttavia, le argomentazioni spinoziane non rimuovono il problema relativo alla possibilità, nella nostra concezione del mondo, di “passare” “concettualmente” dall’una all’altra dimensione, da quella del Pensiero a quella dell’Estensione. Questo problema, infatti, risuona implicitamente nella formulazione spinoziana appena citata, in cui entrambi gli attributi possono venire “concepiti”, finendo così per istituire una sorta di primato del pensiero, in quanto sempre nel pensiero risiederebbe il punto di partenza di ogni nostra percezione, valutazione e interpretazione degli eventi. Per cui l’alternativa tra un modo e l’altro, tra il Pensiero e l’Estensione, non apparterebbe alla sostanza, ma risulterebbe interno a uno dei modi, il Pensiero appunto.

Il pensiero concreto del mondo della vita

Spinoza non sarebbe Spinoza se non avesse affrontato creativamente una contraddizione così evidente. La risposta all’apparente deriva “implicazionale” del Pensiero si può trovare nello stesso secondo libro dell’*Etica*, nello scolio alla proposizione 21, in cui dopo avere ribadito che «la Mente e il Corpo sono un solo e stesso Individuo, che si concepisce ora sotto l’attributo del Pensiero, ora sotto quello dell’Estensione», precisa

che anche «l’idea della Mente e la stessa Mente sono una sola e stessa cosa che si concepisce sotto un solo e stesso attributo, cioè il Pensiero». In definitiva, per potersi pensare, il Pensiero deve pensarsi come altro, pensandosi a volte come soggetto che pensa e a volte come oggetto che è pensato. In questa pendolarità gnoseologica, il passaggio da un modo all’altro del pensare si traduce in un passaggio ontologico da un livello di realtà a un altro, da una modalità finita a una modalità infinita: «Ogni volta che qualcuno sa qualcosa, per ciò stesso sa di saperla e insieme sa di sapere che sa e così via all’infinito».

Se per essere non si può che pensare, per pensare ci si deve muovere, per così dire, tra il dentro e il fuori del pensiero stesso, tra i due “infiniti” che Spinoza si è impegnato a riunire: l’infinito “orizzontale” (quello contingente, ma inesauribile delle idee e dei corpi) e l’infinito “verticale”, quello degli attributi che solo Dio (ciò che Spinoza intende con Dio) può concepire nella loro infinità, *sub specie aeternitatis*. Dal pensiero negativo, che pensa se stesso come altro (secondo il celebre verso montaliano: «ciò che non siamo, ciò che non vogliamo»), si perviene quindi a un pensiero positivo, identificabile con il cosiddetto “monismo” spinoziano, secondo cui non conta cosa si pensa, ma chi pensa, la sua difforme intenzionalità, il suo spesso disorientato proiettarsi verso quelle pratiche del senso che prendono senso nel momento in cui danno senso.

Così, il rischioso “passare” da una dimensione gnoseologica all’altra, da un

attributo ontologico all’altro, manifesta tutta la sua coinvolgente funzione iniziatica, in ragione della quale ogni volta che si muta punto di vista, si deve affrontare una creativa ridefinizione sia del soggetto sia dell’oggetto, nell’impegno incessante di metabolizzare le situazioni esistenziali: di meta-bolizzarle, cioè di farne una opportunità di consapevolezza che tematizzi, includendole insieme, le precedenti.

Questa tensione essenziale verso l’ossimoro di quella “astratta concretezza” in cui si riflette lo straordinario esercizio di sollevarsi al cielo, restando con i piedi per terra, introduce, come ha suggerito uno dei più acuti commentatori moderni della filosofia spinoziana, Gilles Deleuze, a una filosofia a cavallo tra “etica” ed “etologia”, una filosofia della inestricabile e indivisibile unità della vita. Dove ogni ideologica radicalizzazione delle operazioni di soggettivazione o di oggettivazione non può non entrare in rotta di collisione con la persistente affermazione di senso, che non si riduce né alla mente né al corpo, ma concerne un modo di essere, un “rito di passaggio”, che si gioca sempre nel rapporto naturalmente e culturalmente variabile tra il finito e l’infinito.

Questo rapporto, connettendo ogni pensiero a ogni altro pensiero («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», *Etica*, II, 48), può venire interpretato come una condizione, filosofica, di sopravvivenza: «La nostra Mente, in quanto intende, è un eterno modo del pensare, che è determinato da un altro modo eterno del pensare, e questo a sua volta da un altro e così all’infinito; così che tutti insieme costituiscono l’eterno e infinito intelletto di Dio» (*Etica*, V, 40, scolio).

Come dire che, solo connettendo (comprendendo) ciò che è con ciò che è stato e con ciò che sarà, nello spazio e nel tempo, possiamo “ripetere” quella “differenza” che ci fa essere, in un mondo in cui tutto si tiene, il proprio e l’altrui, ma anche l’inizio e la fine. **TR**

Gian Piero Jacobelli
è direttore responsabile della edizione italiana di “Technology Review”.

