

Intervento di **CRISTINA ZALTIERI** del 13 Ottobre 2014

La pratica filosofica come *askesis* formativa in Nietzsche e in Spinoza

Ho pensato ad una frase da usare come una sorta di esergo a questa conversazione. Ora, Heidegger ci dice che siamo gettati nell'essere; la questione prende altri contorni se noi diciamo che siamo consegnati al divenire, con un termine più enfatico diremmo che siamo consegnati alla trasformazione. Questo nostro essere consegnati al divenire è tema centrale di riflessione in Nietzsche e in Spinoza. Ora può sembrare poco plausibile che Spinoza abbia centrale il tema del divenire dato che è stato legato alla idea della immobilità della sostanza (Hegel *in primis* ci ha consegnato questa immagine), ma vedremo di giustificare questa nostra lettura.

L'associazione dei due autori non è una associazione originale, la relazione tra i due pensatori viene proposta nel clima della Nietzsche-Renaissance degli anni '70 in Francia, penso soprattutto a Deleuze, che legge costantemente delle risonanze tra l'uno e l'altro. Nel 1975 Wurzer pubblica il suo *Nietzsche und Spinoza*, Robert Schacht – studioso di Nietzsche - scrive nel 1999 *The Spinoza-Nietzsche problem* ed in Italia Alberto Biuso e Massimiliano Biscuso hanno scritto intorno a tale rapporto. Il tutto a partire da un riconoscimento di fratellanza filosofica, che troviamo in una lettera all'amico Overbeck del 30 Luglio del 1881 in cui Nietzsche dichiara di essere stato molto coinvolto dalla lettura di Spinoza e non solo per una affinità nella finalità delle due filosofie – *fare della conoscenza l'affetto più potente* - ma in 5 punti capitali della sua dottrina: “egli nega il libero arbitrio, i fini, l'ordine morale del mondo, il disinteresse, il male”. Perciò, quella solitudine che si prova in montagna, si configura in questo caso come “solitudine a due”. Occorre poi tener conto che Nietzsche spesso nelle sue opere non valorizza Spinoza, ma presenta la sua figura come un asceta, alieno da qualsiasi sensualità, e tutta la sua filosofia viene letta nella chiave di espressione del tipo filosofico ascetico. Si tratta di una lettura viziata dalla mediazione dello psicologo francese Paul Bourget come Maurizio Scandella, ha evidenziato in un saggio di due anni fa, concludendo che Nietzsche non ha avuto una lettura diretta del testo di Spinoza, ma l'ha ereditata dalla tradizione hegeliana, scolastica di Kuno Fischer e da Paul Bourget.

Ma non sono quelle citate da Nietzsche le vicinanze che ho trovato più interessanti tra i due, quanto un'altra che concerne il comune progetto di una filosofia al servizio di un perfezionamento dell'umano. Una mediazione della filosofia spinoziana molto importante per Nietzsche fu rappresentata da Goethe, che aveva compreso il pensiero di Spinoza molto meglio dei filosofi a lui contemporanei. In particolare attraverso Goethe Nietzsche coglie il concetto di forma, che si connette al concetto del divenire. Ora l'imperativo: “Trasformati!” è paradossale in quanto il divenire accade e non è legato assolutamente alla volontà del soggetto, però la questione del divenire diventa di grande fascino se lo pensiamo in relazione alla trasmissione del sapere, alla formazione che si basa sulla idea che il divenire può essere un perfezionamento. Il problema dunque è il seguente: il divenire può essere occasione di perfezionamento, tema che ha a che fare con la trasmissione del sapere ma in senso più ampio ha a che fare con il tentativo e l'esercizio di un

“transire ad maiorem perfectionem”.L’uso del termine *Bildung* per indicare questo processo non è stato legato a germanofilia ma proprio ad una riflessione di Goethe che usa questo termine nella *Morfologia delle piante* dicendo che i tedeschi sono fortunati in quanto hanno due termini per indicare la forma, *Gestalt* che indica una forma fissa, universale e *Bildung* che è la forma mobile, diveniente, che si declina secondo l’individuo, ‘una forma in azione’, e quindi è interessante questo termine usato da Nietzsche nei suoi testi per indicare una precisa attenzione al divenire formativo. Per quanto riguarda Nietzsche, egli è piuttosto scettico sulla universalità delle forme, infatti suo obiettivo polemico costante è Platone con le sue forme universali e immobili. Per Nietzsche la forma è mobile ed è plurale; nella *Nascita della tragedia* le forme della *paideia* sono almeno tre: apollineo, dionisiaco e socratismo e durante tutto il suo percorso filosofico l’aspetto della *paideia* è sempre presente. La sua è una vocazione *antropopaidetica* che vuole prodursi in un pensiero atto alla formazione del diverso, del nuovo. Qui ci sarebbe da discutere rispetto alla immagine di Nietzsche come “il filosofo del martello” , si veda ad esempio Ricoeur che ha un dialogo costante con Nietzsche, ma lo vede soprattutto come demistificatore degli idoli - maestro del sospetto - e lo afferma andando a notare che Nietzsche lascia un ammasso di macerie che vanno a seppellire il barlume di qualcosa di positivo presente nel suo pensiero. Io non lo credo, trovo che nel suo lavoro c’è una costante tensione paidetica, Nietzsche stesso lo riconosce in alcuni suoi appunti biografici giovanili, ad esempio racconta di quanto fosse affascinato dalle modalità di fare lezione dei docenti, quando frequentava l’università di Lipsia, perché si trattava per lui di apprendere uno stile più che dei contenuti e pensa a Schopenhauer, un maestro che non ha mai conosciuto in carne ed ossa, ma attraverso la lettura del *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Quando poi si va a leggere la *Terza Inattuale* dedicata a ‘Schopenhauer come educatore’ non si trova un riferimento che sia uno alla filosofia di Schopenhauer e questo perché di Schopenhauer lo colpisce l’aspetto dell’educatore, il suo essere in costante direzione ostinata e contraria rispetto al suo tempo, all’hegelismo dominante. Nietzsche lo elegge a maestro perché Schopenhauer gli insegna, con l’esempio, a non tradire quel nucleo inemendabile del proprio io che l’educazione deve proteggere, in quanto esso deve svilupparsi, fiorire. Questo tema della vita come testimonianza vivente è interessante, e si ritrova nell’ultimo Foucault laddove egli parla di “*aleurgia*” come procedura di *aletheia* che si dispiega nell’azione, nell’*ergon*. Il pensiero deve passare attraverso l’azione in base al “tu sei quello che fai” e ciò si ritrova in Nietzsche, come in Spinoza che ha caro San Giacomo laddove egli sostiene come la fede stia nelle opere, solo le opere dimostrano il tuo essere cristiano.

Tutte le tre le forme plurali cui Nietzsche richiama ne *La nascita della tragedia* devono essere sollecitate in un processo di *Bildung* poiché bisogna essere attenti al costante pericolo insito di ogni formazione: quello di una de-formazione sempre possibile, di una mal-formazione. Nietzsche usa a proposito la metafora della gobba, perché dice che la cattiva formazione si ha laddove solo un solo aspetto venga accresciuto a dismisura, a discapito degli altri: ad esempio quello razionale a discapito dell’estetico, del passionale..., in quanto se ognuno di questi aspetti non contempla il gioco con gli altri conduce l’individuo alla de-formazione. Quindi la questione posta della *Bildung* è quella di tenere assieme una pluralità di forme nel percorso paidetico. Inoltre la formava assunta come sempre mobile, plasmabile sull’individuo, perché il rischio è che essa soffochi il divenire in quanto questa relazione tra la vita e la forma è delicata e complessa: la vita senza forma non si dà, non si esprime, ma nello stesso tempo la forma deve alimentarsi della vita se no si irrigidisce, come si legge nella dialettica apollineo/dionisiaco, dove la bella forma non può certo trionfare a detrimento della vita né la vita farsi visibile senza una forma.

Passando a Spinoza, anch'egli a proposito della forma si mostra antiplatonico laddove si tratta di riportare l'individuo a delle forme universali. In una lettera a un amico parla di forme *pueriles et nugatoriae* a proposito degli universali, che egli non trova come mezzi atti alla conoscenza. Vi è un lavoro complesso sulla forma già nel *Trattato sulla emendazione dell'intelletto*, comunque la forma nel percorso di Spinoza viene posta sotto varie definizioni: è un rapporto di movimento e quiete che interessa il corpo, per cui dipende dal corpo che si ha, diventa poi una questione fondamentale a partire dalla proposizione 7 del libro terzo dell'*Etica*, dove la forma è *conatus*, ossia il grado di potenza in noi, ovvero la potenza della sostanza che noi modi finiti siamo in grado di esprimere ed anche di subire, in quanto la potenza non è soltanto la potenza di fare ma anche di subire.

Quindi non abbiamo la possibilità di pensare la forma come un modello cui rivolgersi, come un universale, ma si tratta piuttosto, laddove vogliamo parlare di un "transire ad maiorem perfectionem", di considerare la forma del singolo soggetto come grado di potenza unico ed irripetibile che deve essere portato alla sua più piena realizzazione. Anche in Spinoza è presente una preoccupazione notevole per l'educazione.

Occorre sfatare a proposito della *Bildung* un duplice stereotipo: quello di Nietzsche filosofo del martello e quello di Spinoza come filosofo della immobilità della sostanza, come filosofo del determinismo. In effetti se il determinismo fosse la cifra imperante dello spinozismo lo spazio del miglioramento, del perfezionamento non si darebbe. Ora, nella *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* Spinoza *ex abrupto* dice, partendo da un elemento di sua autobiografia filosofica, di lavorare sul passaggio, sulla transizione da un *commune vitae institutum* ad un *novum vitae institutum*. Questo passaggio è possibile dunque se ogni modo è perfetto (in quanto espressione della potenza di Dio) occorre aggiungere che si tratta comunque di una "perfezione perfettibile", una sorta di ossimoro, che però non è tale.

Spinoza avanza certo con molta cautela sulla parola "perfezione"; lui stesso parla di perfetto/non perfetto, ordinato/non ordinato come frutto di valutazioni - direbbe Nietzsche "umane, troppo umane" - non soltanto legate a noi per l'appunto in quanto appartenenti al genere umano che valuta il mondo a propria misura, ma più precisamente valutazioni legate alla nostra singolare e unica corporeità, per cui qualcosa che ci fa bene diviene positivo (buono, perfetto), qualcosa che ci danneggia invece diventa "il male" (negativo, imperfetto).

Se poi dovessimo andare ad approfondire non si ha in Spinoza una lettura della corporeità in generale, ma sempre in riferimento a una corporeità specifica. In questo senso Spinoza è più profondo di una certa antropologia del corpo del '900 - penso a Gehlen, a Plessner - proprio perché non parla del corpo in generale quanto della singola corporeità di ognuno che diventa metro di giudizio, di metabolizzazione del mondo, perché riferirsi al singolo corpo significa recepire e modificare la propria potenza a seconda degli incontri in una modalità che è unica, che non è mai quella di un altro, a partire da questo specifico luogo di metabolizzazione, termine che Spinoza ovviamente non usa, però dice che i modi quando si incontrano si tracciano. Parlando della fisica dei corpi, in quella che è nota come "piccola fisica" nel secondo libro dell'*Etica*, dice che i corpi sono molli, duri, fluidi, e usa queste categorie per indicare il grado di "tracciabilità" dei corpi. Quindi, a seconda di questa differente tracciabilità dei corpi (che si esprime nel tracciare gli altri e nell'essere tracciati da essi), ne viene che sono più o meno disposti a essere tracciati, ad interagire con gli altri... Resta che alla relazione siamo comunque tutti consegnati, quella disegnata dall'

Ethica è in effetti una vera e propria ontologia della relazione. Noi non siamo Dio, non siamo la sostanza, noi siamo modi della sostanza destinati all'incontro, che può essere positivo o negativo. In questo senso il cammino della formazione in Spinoza è un cammino di sperimentazione del *conatus*, ma ciò avviene laddove si avanza nella conoscenza di quello che si incontra. Direi che il motto delfico, conosci te stesso, che in certo qual modo è una sorta di parola d'ordine della *paideia* occidentale è cambiato da Spinoza perché tu non conosci te stesso in una modalità di introspezione ma conosci te stesso soltanto laddove conosci l'altro che ti viene incontro in modo che avrai riscontro di chi sei tu solo nel modo in cui tu reagisci all'incontro (quante volte uno ritiene che in un incontro si sarebbe mosso in un certo modo e poi al momento dell'incontro le previsioni fatte vengono sconfessate). Non abbiamo la possibilità di conoscerci con un gesto di introspezione ma ci si conosce solo nell'incontro con l'altro. Ecco allora la perfettibilità della perfezione: ogni modo è quello che è e siccome ogni modo è comunque un modo di Dio è perfetto ma può sempre migliorare nella conoscenza e nella potenza. Anche per Nietzsche non ha senso parlare di perfezione o imperfezione del mondo, in esso siamo immersi, così come non ha senso giudicare la vita, lui è molto cauto su un giudizio di valore di questo tipo. Ma quando dice che l'educazione ci permette di andare allo sviluppo più compiuto di un nucleo inemendabile, che l'educazione deve proteggere ponendosi come una protesi della natura sta parlando anch'egli – nel suo linguaggio – di una perfezione perfettibile.

Al rispetto della singolarità nella *Bildung* tengono entrambi moltissimo perché l'educazione come conformazione a un tipo, a una norma, a un modello, rifugge a entrambi. Io li ho associati anche perché, secondo me, sono due pensatori fortemente antimoderni. Per esempio, Nietzsche ne *L'avvenire delle nostre scuole* lancia un grido di dolore su come si sta trasformando l'Università tedesca e la cultura in Europa, lui parla già di una subordinazione della cultura al mercato (ed era il 1870!); la sua riflessione sulla questione antropopedagoga è fortemente polemica contro la omologazione, la velocizzazione, la macchinizzazione dell'educazione corrente – questi sono tutti termini che usa lui. Nietzsche è molto turbato dalla trasformazione della Europa, che nota nella sua costante *Wanderung* per le città che frequentava, una trasformazione per lui svilente. Ad esempio, ritiene che abbreviare i tempi del percorso paidetico, renderlo funzionale, il più veloce e performativo possibile porta a spezzare quel nucleo inemendabile, e qui risuona un motto di Spinoza su quanti maestri invece che fortificare (*firmare*) vanno a spezzare (*frangere*), mentre dovremmo potenziare il *conatus*, unico e inemendabile di ciascuno laddove siamo nella funzione di maestri e salvaguardare la unicità irriducibile di ciascuno. Anche in Spinoza il percorso è un percorso di perfettibilità, che impegna tutte le componenti del *conatus*. Le categorie che usa Spinoza sono quelle degli affetti e della ragione, egli comprende che il percorso razionale non esclude quello affettivo, e non si tratta di scegliere tra l'uno e l'altro, perché per lui vanno di pari passo; è una unica variazione quella che accade per ogni singolo modo, perché il *conatus* è la nostra potenza nei termini della affettività e della ragione insieme. Poi, comune ad entrambi è anche la centralità del corpo da pensare non come un semplice rovesciamento del platonismo, dove l'anima è egemonica - vedi la figura dell'auriga che guida il carro-, quanto attraverso l'idea che la complessa natura dell'uomo ha nel corpo un sensore importantissimo come luogo del metabolismo, quindi luogo dove procede la conoscenza. Le modificazioni del corpo sono le modificazioni della mente, non si può pensare che le une non avvengano con le altre, non c'è priorità, semmai potremmo dire che il corpo ha una priorità in quanto luogo dell'esposizione, luogo di passività e in entrambi del corpo non si tratta di considerare s gli aspetti esclusivi della forza ma anche la

ricettività, la porosità, la tracciabilità, dunque l'esposizione all'altro. Quando Nietzsche parla del corpo non parla del corpo della "bestia bionda", ma del corpo suo malato che egli si portava appresso, con i suoi guai fisici, il corpo di *Ecce Homo*. Vorrei però arrivare a dire del "primato", a mio parere, di Spinoza su Nietzsche a proposito dell'aspetto che ritengo più attuale di Spinoza, più attuale nel senso di più attivo, più capace di agire sul presente, ovvero quell'aspetto che è stato riconosciuto come il trans-individuale, termine che viene da Gilbert Simondon e che è stato poi ripreso da Etienne Balibar per intendere quel carattere della filosofia spinoziana che prima avevo nominato come ontologia della relazione, ossia i modi sono da sempre in una rete di relazione, in quanto la sostanza è una, ma i modi si singularizzano nel *conatus*. Ora le variazioni di *conatus* di uno non possono che andare ad incidere nell'altro che incontra (si può banalizzare con un esempio molto semplice. Se incontriamo in una relazione profonda un depresso cronico, questo non incrementerà la nostra passione di gioia, semmai la nostra passione di *tristitia*). Siamo porosi, siamo elementi di trasmissione affettiva costante, continua. Spinoza non pone in questo senso un contrasto a proposito della *Bildung* tra l'individuo particolarmente sensibile - il genio potremmo anche dire - e la massa mentre in Nietzsche ciò emerge drammaticamente quando scrive *Sull'avvenire delle nostrescuole* perché quando affronta il tema della educazione vede questo pericolo della omologazione schierandosi contro la "riduzione a moneta corrente" del singolo. Se non c'è per entrambi empatia - non c'è un sentire istintivo, immediato come l'altro - c'è invece una capacità di porosità, di trasmissione, del risuonare dell'altro in me, il che non porta ad una angoscia della comunicazione, su ciò Spinoza è molto avanti, scavalca molte questioni come la alternativa realismo/idealismo. Per lui la sostanza c'è ma chi ne parla è sempre e solo un modo che ne parla dal suo finito, singolare *conatus*, metabolizzando la sostanza e per quanto riguarda l'empatia non c'è il dramma della comunicazione perché comunque la comunicazione c'è, è un fatto. Questo vale per entrambi ed è interessante rispetto alla formazione ed alla comunicazione del sapere.

Di contro, in Nietzsche il rapporto tra genio e la massa è sempre drammatico, l'oltre-uomo su cui si intrattiene in *Così parlò Zarathustra* non è il "super-uomo", non è il più forte, non è quello che si adatta di più all'ambiente, ma è semmai il disadattato, quello che non si adatta, è l'uomo fragile e per questo più reattivo e creativo, ma questo lo oppone al clima dell'università e della cultura di massa. In Spinoza non è presente questo aspetto, questa aporia, questo dramma, per lui l'educazione del genio e l'educazione di massa non si pongono in alternativa, ma la trasmissione mediante la *paideia* avviene non per un imperativo etico, ma per il fatto che il modo si intristisce laddove e se si intristiscono gli altri; non è possibile il percorso di perfezione del singolo modo in *solitudo* [Osserva **Claudio Muti**: Nietzsche parla di soggetto in movimento, tutti i ruoli che giochiamo nella vita, del soggetto multiplo, tanti apollinei dello stesso Dioniso smembrati].

L'insegnamento che comunque entrambi ci consegnano è che nello sviluppo del divenire c'è quel margine, quel piccolo margine di perfettibilità della perfezione, uno sviluppo del nucleo inemendabile riservato al dispositivo della *paideia*, quel percorso che ognuno di noi può compiere su di sé, cosicché il percorso filosofico si espliciti nello sforzo per cui il divenire cui siamo consegnati possa avere la fisionomia di un perfezionamento.

INIZIO DEL DIBATTITO

DARIO SACCHI: Non posso fare a meno di pensare, a proposito di Nietzsche, al suo rapporto con il cristianesimo. Nietzsche si presenta con molte chiavi di lettura, e questa non è l'ultima ragione del suo fascino, ma fra le molte io vorrei sottolineare quella data dalla sua polemica con il cristianesimo, non inteso ovviamente come una generica metafisica di trascendenza di stampo scolastico ma come una prospettiva religiosa ben precisa in cui la storia è il teatro di un dramma, il dramma della libertà, del peccato, della redenzione: prospettiva che lui notoriamente rifiuta. Ai suoi occhi Spinoza per un verso e Schopenhauer per un verso si presentano come gli autori più compattamente e radicalmente anticristiani che la storia della filosofia occidentale contiene, molto più anticristiani, ad esempio, di Marx con tutto il suo materialismo e ateismo, nonché di Nietzsche stesso che non è poi così compatto nella sua corazza e che di suggestioni dal cristianesimo quasi inconsciamente ne assume parecchie, però è affascinato da questi due pensatori appunto perché a suo avviso sono quelli che meno concedono a ciò che si diceva prima. Se però vale questa chiave di lettura, il famoso determinismo spinoziano va preso sul serio. Non credo che il determinismo di per sé possa essere una prospettiva incompatibile con ciò che a livello descrittivo chiamiamo miglioramento o perfezionamento: anche in un quadro di necessità il perfezionamento può avvenire, si tratta di accedere alle tecniche adatte per propiziarlo, per assecondarlo. Avviene per esempio con Darwin, che nessuno può negare sia un determinista. Ora sui cinque elementi indicati nella lettera di Nietzsche, il rifiuto del libero arbitrio e della teleologia (che non è semplice perfezionamento ma che implica il convogliare tutto verso una finalità) sono quelli fondamentali. Egli sente il fascino di questi due pensatori in quanto li avverte più radicali di quanto lui stesso vorrebbe essere ma forse sa di non riuscire a essere del tutto. Pensiamo ad esempio a come giudica la figura di Gesù Cristo: tutto sommato egli dà la colpa più a S. Paolo che non a Gesù della nascita del cristianesimo come noi lo conosciamo e vede in Spinoza e in Schopenhauer i due autori più refrattari a qualsiasi suggestione moraleggiante proveniente dal cristianesimo così inteso, che per lui è l'espressione più alta di quella che chiama la concezione ascetica o morale della vita. Allora Spinoza può anche definirsi asceta, ma il suo è un ascetismo forte e austero, non quello dolciastro o melenso dei cristiani, non l'ascetismo dei deboli, dei malati, dei malriusciti. Non so se questa chiave di lettura sia compatibile con quella adottata nella relazione.

GIANANDREA RIZZI: I miei dubbi si sono condensati attorno a una figura molto chiara, nel *Trattato teologico-politico*, che è quella del profeta, del mediatore. [C. Zaltieri: Sì, Mosè] Certo, ma anche Gesù o, in generale, tutte quelle persone che hanno la capacità di convogliare il *conatus* e di tradurlo in forme pertinenti, sempre più prossime allo statuto della Natura interrogata. Dunque, si potrebbe dire che il profeta, così come lo descrive Spinoza, possa essere la figura migliore su cui imperniare un discorso riguardante la *Bildung*, sempre all'interno della conferma di una certa tradizione interpretativa che vede un determinismo nel sostanzialismo spinoziano: questo perché la sostanza si determina come potenza assoluta quasi a sostenere l'istanza che, attraverso Nietzsche e Deleuze (ma anche Bergson o altri ancora), sostiene una teoria di stampo vitalistico, ovvero la vita stessa che si autodetermina come intrascendibile. Credo non sia contraddittorio pensare la potenza assoluta che caratterizza la sostanza come, in effetti assolutamente determinata: coi termini che la stessa tradizione razionalista ci consegna non la potremmo definire una "trascendenza nell'immanenza"? Tutto si ricapitola, per il nostro tema, nell'immagine del profeta che, nietzscheanamente, potrebbe essere detto "genio" o "inattuale" (forse perché conserva tanto della

potenza della sostanza?): il profeta è un uomo di capacità straordinaria che sa vedere oltre l'apparenza e sa tradurre l'invisibile trama del mondo perché quella stessa apparenza si ridisponga in modo da ricalcare visibilmente la struttura della sostanza. Egli non dimostra, nelle sue diverse determinazioni storiche, che, rimanendo invariato il fondamento, il tema, l'opera di traduzione insegna a vedere meglio la struttura del reale?

RISPOSTE di CRISTINA ZALTIERI a Dario e Gianandrea: Una questione risuona in entrambi gli interventi, la questione del determinismo: La mia idea non è di contestare che per Spinoza non esiste il libero arbitrio. Spinoza nel *Trattato politico* dice:” Io sto parlando della libertà dell'uomo non nel senso della contingenza”, nel senso di fare tutto quello che si vuole, non è questo. Ora, la libertà è il percorso di autonomia della ragione. Laddove noi siamo autonomi, riusciamo a raggiungere una autonomia della nostra mente ed allora questa è la realizzazione della libertà, l'unica libertà che ci è data, mentre vedrei la nozione di determinismo come *pendant* a contingentismo, non c'è né l'uno né l'altro in Spinoza, anche se questo non significa consegnare all'individuo di divenire quel che vuole, questo è un pensiero che appartiene all'altra corrente del pensiero dell'età moderna, Locke, Smith, Mandeville. In questo senso Spinoza è un perdente rispetto a questa linea e per questo adesso vale la pena di interrogarlo per la grande potenza che contiene.

DARIO SACCHI: Giustamente è stato definito anti-moderno, ma mi sembra che per essere anti-cristiano fino a quel punto bisogna essere antimoderno in quanto la modernità è stata una forma di cristianesimo secolarizzato e anche Nietzsche se ne è reso conto.

CRISTINA: Nietzsche è stato catturato più di Spinoza dal Cristianesimo. L'”anti-cristiano” non si adatta a Spinoza, semmai quindi va riferito a Nietzsche, perché Spinoza non è stato cresciuto in una cultura cristiana, questa è l'anomalia e ciò rende difficile l'interpretazione nostra del pensiero di Spinoza. Egli è il frutto di una cultura ebraica.

ALESSANDRO VIGORELLI: Volevo prendere parola per integrare alcune delle osservazioni che stanno emergendo in questo contesto con la mia esperienza da studioso di cultura ebraica: premetto, inoltre, e so che questa cosa potrà “destabilizzare” alcuni di voi e per questo la metto in chiaro, che io provengo da una formazione di tipo hegeliano, e come tale la mia lettura di Spinoza è filtrata pesantemente dalla lente del mio “maestro celeste”. La questione della libertà in Spinoza è una delle problematiche centrali del suo problema, e su questa tematica è orbitata gran parte della ricezione del suo pensiero: dall'intervento precedente mi pare di capire come l'idea che si ha della libertà in Spinoza sia, in grande parte, influenzata da un'idea “cristiana” della libertà, non per forza attinente alla cultura ebraica, nella quale Spinoza è cresciuto e si è formato. Dire che Spinoza neghi il libero arbitrio è sicuramente giusto, se consideriamo, come Hegel, il libero arbitrio come la capacità di fare quello che si pare: il discorso cambia quando si parla di libertà, perché, a mio avviso, in Spinoza si può parlare di libertà dell'uomo, ma non di libertà di Dio. Da un'ottica cristiana questo può avere poco senso, ma nel seno della cultura ebraica la libertà del creatore è una questione molto più complessa che non la libera creazione d'amore del Dio cristiano. Senza addentrarci in digressioni sul concetto di teurgia, caro alla mistica ebraica e alla cabbala, vorrei raccontare un brevissimo episodio talmudico, che, a mio avviso, illustra efficacemente il problema della libertà di Dio rispetto alla creazione. Il Talmud, il testo legale classico ebraico, è attraversato dalla disputa tra due scuole di pensiero, quella di **Rabbi Hillel** e quella di **Rabbi Shammai**: in una delle loro acce

discussioni, Shammai, che sembra essere nella posizione di forza sul dato argomento, reclama di avere ragione, invocando a testimonianza prima le mura della scuola – che si mettono a tremare – poi la terra – che si agita come in un terremoto – e infine Dio stesso. Davanti all’ostinato rifiuto di Hillel, che ha ordinato ai muri e alla terra di smettere di tremare, Dio dall’alto dei cieli sbotta lamentandosi della testardaggine di Hillel, che non vuole cedere sulle sue posizioni. La laconica risposta del Rabbi, al limite dello stizzito, è assai indicativa: «Tu l’hai data», intendendo la Torah. Dio ha già fatto il suo intervento nella storia, e quell’intervento è stata la rivelazione sinaitica: con l’entrata nell’età storica, dopo il periodo profetico, Dio non ha più la libertà di impiccarsi nelle questioni umane, ma si deve attenere alle interpretazioni umane. È da notare che la posizione di Hillel, in seno al giudaismo, non è considerata blasfema, tutt’altro: la tenzone che attraversa tutto il Talmud termina con la vittoria proprio di Hillel, per quanto venga riconosciuto l’insito valore della discussione e del contraddittorio, con la famosa frase «Queste e quelle sono le parole del Dio vivente». A mio avviso, dunque, alcune delle difficoltà che possono sorgere quando consideriamo il problema della libertà in Spinoza possono essere ricondotte ad un fondamentale contrasto sul tema della libertà tra cristianesimo ed ebraismo. L’arbitrio in Spinoza viene negato non in quanto inesistente, ma in quanto indifferente, ed Hegel prenderà da questa concezione a piene mani: la libertà dell’uomo non consiste in fare quello che si vuole, perché questo “vuole” è totalmente indifferente dal punto di vista della sostanza, ma nell’esercizio della ragione, nell’atto teorico e conoscitivo che completa la sostanza come suo stesso movimento di autocoscienza. Grazie

CRISTINA: sì, è una grande anomalia per noi questa origine radicata nell’ebraismo, poi la libertà non si pone per Dio perché Dio non è necessitato, è infinita potenza, la libertà sta in quel luogo dove noi dobbiamo distinguere a tutti i costi intelletto e volontà, che non ha senso attribuire a Dio. A me interessa molto la relazione tra Nietzsche e Cristianesimo perché ritengo che sia un luogo importante per comprenderlo e sono d’accordo che egli ha introdotto una rappresentazione di Cristo per me insuperabile perché quando interviene, a proposito della *Storia di Gesù* di Renan che lo presenta come una sorta di eroe della moralità, lo fa per contestare Renan e per definire Cristo dostoevskijamente “un idiota”, una definizione strabiliante. Infatti per lui Cristo non parla l’idioma degli altri, non parla l’idioma del giudizio – questa è la questione! – Nietzsche si sofferma su una questione di grande profondità nel Cristianesimo, nella sua storia e nel suo divenire in quanto Nietzsche evidenzia l’impossibilità di mettere insieme un Cristo che mostra una radicale negazione della soggettività che si erge a giudizio e un Paolo che parla del giudizio di Dio come elemento fondamentale del Cristianesimo. Per Nietzsche Cristo non si erge a giudice e non si allinea con i Farisei e dall’altra parte la religione cristiana si presenta come religione del giudizio: questo è un problema che egli ci consegna. Poi chissà, nel suo giudizio sul cristianesimo ci sarà anche - se vogliamo – il risentimento del pastore luterano che egli da ragazzo avrebbe voluto diventare.

GIANANDREA RIZZI: L’argomento in questione mi è particolarmente caro. Per quanto ho compreso, a parer mio Nietzsche ha operato un enorme fraintendimento per quanto riguarda la teologia politica paolina. Perché? Perché il giudizio espresso – e faccio qui riferimento, soprattutto, alla Lettera ai Romani e alla Prima lettera ai Corinzi – non è un giudizio che Kant chiamerebbe determinante, bensì, mi scusino il termine forse inappropriato ma eloquente, è un giudizio “dispositivo”. Nel senso che quando Paolo parla della giustizia divina non sta facendo riferimento alla morale istituita poiché non situa Dio sul podio di un tribunale, bensì in una posizione gerarchicamente (e, perché no, giuridicamente) più elevata. La legiferazione di Dio, per Paolo, che

era un ebreo informato dalla paideia ellenistica, si traduce in un asserto ontologico: “Le cose stanno così”. Dio ha disposto le cose così come stanno e ciò che è male è, in fin dei conti, un misconoscimento di tale disposizione. Al massimo l’uomo, prendendo atto di ciò che Dio ha dato, può giudicare su tale disposizione. In questo senso Paolo, l’Oltre-uomo e il profeta spinoziano sono allineati: tutti cercano un modo per tradurre, a chi non ha mai inteso, un’immagine pura nei cui contrasti traspaiono regole tacite la cui pronuncia inaugura la responsabilità umana verso le cose. E questo Nietzsche lo comprende! La filosofia col martello non è forse un togliere di mezzo i giudizi (questi sì determinanti) restrittivi, fuorvianti, scorretti, che l’uomo ha imposto sulla sostanza? Non è forse qui che s’appoggia nel modo più eclatante il discorso sul risentimento – che Nietzsche riconosce poiché prima di tutto è suo verso il cristianesimo dogmatico?

CRISTINA: Io non ho studiato così profondamente Paolo per entrare in merito ma, direi comunque che il punto dirimente non è se Nietzsche parli correttamente di Paolo e di una tradizione paolina quanto il senso, la direzione presa dal Cristianesimo. Su Mosè: ha un ruolo di grandissima importanza anche dal punto di vista della *Bildung*, perché effettivamente è pedagogo, per esempio come è descritta l’azione di Mosè nel *Trattato teologico-politico* è un’azione davvero paterna nei confronti del popolo come fosse un bambino, ruolo che si ripete anche negli altri profeti di far sì che le leggi di Dio diventino le leggi che formano una comunità, e vanno a incrociarsi i ruoli del pedagogo e del politico. Manca in lui solo il terzo mestiere “impossibile” se seguiamo ciò che diceva Freud nel testo *Analisi terminabile e interminabile* a proposito dei tre mestieri destinati al fallimento: governare, insegnare e analizzare, tre mestieri che vanno incontro allo scacco. Mosè ne incarnava due: governare e insegnare...

GIANANDREA: Ma anche analizzare! Del resto, nei profeti si offre tanto della dimensione di traduzione o d’interpretazione tanto cara alla psicoanalisi. Come diceva Alessandro poco fa, essendo le cose legge data, noi uomini non possiamo far altro che vedere un certo ambito, anzi, parlando con termini spinoziani, nella contemplazione della sostanza così come si sta manifestando, nel suo farsi legge, noi dobbiamo, però, trovare una forma interpretativa che ne renda ragione. E dunque è questo il ruolo del profeta: trovare nel decorrere dell’esperienza collettiva l’invariante su cui si modella l’espressione del *conatus* individuale per poter, consapevolmente, orientarne – e orientare tale espressione a livello “transindividuale”

FRANCO SARCINELLI: Se mi soffermo sul filo conduttore della tua relazione che riguarda la antropopaideia mi chiedo se due affermazioni in apparenza opposte quali “divieni ciò che sei” e “sei quello che divieni” possano nel loro incrociarsi intercettare la impostazione della paideia di cui hai parlato. Allora, il pensiero che potrebbe essere “buono” della modernità, da non buttare via, sarebbe che questo “perfezionamento della perfezione” non deve essere inteso come un tracciato lineare, di tipo ascensionale-cumulativo per quantità e qualità, ma controverso e contraddittorio, e questa è la difficoltà e l’onere di un processo in atto di una identificazione del sé.

CRISTINA: Io proporrei: sostituirei a “divieni ciò che sei” “divieni ciò che puoi”. Bisogna mantenere questa natura che io ho chiamato pragmatista. Non c’è nessuna sostanza a priori, tutto si configura nelle opere.

CLAUDIO MUTI: Non c’è in quel processo solo discontinuità, ma anche casualità.

FRANCO SARCINELLI: sì, si tratta anche di coltivare l'imperfezione, una sorta di perfezionamento della imperfezione.

CRISTINA: Mi viene in mente quel che scrive Spinoza nel Libro IV dell'*Etica*, prop.XXXI : “ che dire sul poeta spagnolo - si ipotizza Gongora -, che per malattia perse la memoria e avrebbe potuto essere considerato un bambino adulto se avesse dimenticato anche la lingua materna”, un processo di imperfezione e si apre quindi una possibilità, una diversa modalità di azione/passione, perfezionamento della imperfezione.

FRANCO: Ma per quanto riguarda il discorso sull'essere, se ne può trattare a riguardo della definizione relativa alla “ontologia del conatus” .

CLAUDIO: ma ontologia del conatus non vuol dire “essere del divenire”.

CRISTINA: già Platone nel *Sofista* definisce così l'essere: “tutto ciò che ha degli effetti”, certo che c'è l'essere dei modi ma si risolve in effettualità, per cui quello che tu chiameresti la tua natura si dà nel fatto che tu ti porrai in un certo modo, sarai irascibile di fronte a certi incontri, declinerai l'amore, la gioia, la tristezza in una maniera unica; solo gli spazi degli incontri con gli altri determinano il tuo essere.

FRANCO: Ma questo è moderno, la modernità ha eliminato l'idea di fondamento, di sostanza, di unità compatta del soggetto, che è consegnato alla alterità e alla sua frammentazione.

CRISTINA: Ma la modernità, secondo me, è molto legata all'idea di individuo, ora in Spinoza si può dire singolarità, ma non individuo che si pone come ciò che è diviso da tutto il resto, perché se vado a definire l'elemento atomico “in-dividuum” è l'unica cosa che non è divisibile, non ha senso questo per indicare il modo, i modi della sostanza.

CLAUDIO: Il principio di identità è passato, così l'individuo, le due cose vanno di pari passo, con Schopenhauer, con Nietzsche. Non sei mai identico a te stesso.

FRANCO: Con questo tipo di orientamento c'è una possibilità di dialogo con un'impostazione husserliana di “coscienza di” nel processo di conoscenza e rapporto al mondo?

CLAUDIO: Questa costituzione della coscienza di... è una intenzionalità direzionata verso l'oggetto: io costituisco questo oggetto nel momento in cui lo percepisco, ed io come soggetto stesso mi co-costituisco contemporaneamente con quegli oggetti, quindi nel rapporto tra noi ed il mondo.

CRISTINA: è la relazione che ci costituisce nel mondo. Come sostiene Husserl, non posso dire: il contenuto mentale di Giove è questo, ma Giove in sé è altro, non posso distinguere nettamente la rappresentazione dal rappresentato che vengono uniti nell'intenzionalità.

MARIO GRIPPO: Si è parlato di Nietzsche maestro del sospetto, ora se la teoria del sospetto mette in discussione, per esempio, la dottrina cartesiana, a noi contemporanei il pensiero che mette in discussione tutto che cosa induce a ricercare dal momento che viviamo in un contesto diverso dal passato. La domanda è: ma noi allora dove arriviamo. Quasi forse non riuscendo ad arrivare ad una conclusione, lui è impazzito.

FRANCO: Prima però viene ancora una domanda: Da dove partiamo?

CRISTINA: Ma attenzione, Marx, Freud e Nietzsche, i “maestri del sospetto”, non intendono distruggere, intendono arricchire il rapporto con la realtà, le nostre possibilità, quel passare di forma in forma del diveniente.