

Intervento su **Deleuze e Zourabichvili: due letture di Spinoza a confronto**

Cristina Zaltieri

Comincio con qualche notizia biografica su François Zourabichvili. Egli appartiene a una generazione giovane di studiosi di Spinoza, come Pascal-Severac, Lorenzo Vinciguerra e Vittorio Morfino in Italia. Viene da una famiglia georgiana, come dice il cognome. Il nonno fu il primo ad andare in Francia e fu l'interprete dei tedeschi quando ci fu l'occupazione nazista, quindi è un personaggio di cui François si vergogna. Tale nonno muore in circostanze misteriose nel '45. Il padre è un famoso compositore; quindi François ha una vena artistica notevole, dato che anche la zia è una scrittrice. I suoi familiari sono personaggi di un certo rilievo culturale in Francia e lui ha sempre detto che aveva in sé la parte oscura e la parte creativa della famiglia, che queste due parti erano sempre in conflitto tra di loro e che non si sapeva quale avrebbe vinto. Ha avuto un percorso accademico molto breve e frustrante, si lamentava molto del fatto di non riuscire in università nonostante lavori molto cospicui su Deleuze e Spinoza. Forse è addirittura un filosofo che esprime il proprio pensiero attraverso queste letture. Era sposato con la figlia di Jean-Luc Nancy e poi c'è stata una separazione con due figli molto piccoli che lui ha vissuto molto male. Questo è stato il contesto in cui è maturato il suicidio nel 2006.

Quest'anno c'è stato in Italia un primo convegno in ricordo della sua morte, anche in occasione dell'uscita del suo ultimo testo "Infanzia e regno, il conservatorismo paradossale di Spinoza" ed è stata la prima occasione in cui lo si è ricordato pubblicamente. Le sue letture sono di grande originalità, in cui Spinoza viene visto in un'ottica senz'altro innovativa.

Lo Spinoza di Deleuze

Gilles Deleuze ha scritto tre testi su Spinoza, è l'autore a cui si è dedicato di più, poiché lo stesso Nietzsche, che pure è un suo autore estremamente amato, ha avuto l'onore di due testi "Nietzsche e la filosofia" e "Nietzsche". È quindi l'autore a cui si è dedicato maggiormente in questa sua strana modalità di costruire la filosofia attraverso una storia della filosofia.

Nel primo testo, molto accademico, Deleuze dispiega tutte le sue armi di filosofo accademico ed è "Spinoza e il problema dell'espressione", che in Francia ebbe pubblicazione nel 1968. Questo è interessante perché era un contesto in cui non vi era ancora stata l'esplosione di studi su Spinoza che ha

poi avuto come protagonisti Lorence Bove, Pierre François Amoreuge, Chantal, autori ancora molto produttivi e che potremmo chiamare Spinoza Renaissance. Questo arriva prima ma non in modo isolato perché come ispiratori di Deleuze abbiamo studiosi come Gheroud, che hanno dedicato un notevole lavoro da storici della filosofia in modo estremamente più accademico di Deleuze, che ha comunque un approccio teoretico. Gheroud invece ha scritto due bellissimi tomi in commento al primo libro dell'etica di Spinoza e al secondo libro, quello sulla mente. Un altro riferimento è **Ferdinand Alchier**, che segue Deleuze in questa dissertazione di dottorato - una dissertazione doppia, come si usa in Francia. L'altra dissertazione è "Differenza e ripetizione" ed è quella che consegna l'impianto teoretico della sua lettura del pensiero della realtà. A lato vi è questo "Spinoza e il problema dell'espressione. In un certo modo la Francia ha sempre avuto un occhio di riguardo per Spinoza, ma attraverso Cartesio. Spinoza come commentatore di Descartes, perché Spinoza nasce come commentatore di Descartes e come suo agguerrito avversario.

Che originalità ha la lettura che Deleuze propone di Spinoza? È assolutamente accademica e molto filologica, forse non il modo migliore per iniziare la lettura di Deleuze su Spinoza. Io consiglierei piuttosto "Che cosa può un corpo": le lezioni di Vencent del 1980-81. "Spinoza e il problema dell'espressione" usa come grimaldello per entrare nel sistema di Spinoza proprio il concetto dell'espressione. È una lettura di Spinoza molto forte, molto schierata, perché qui Spinoza diventa il pensatore antitetico di Descartes, il suo avversario teoretico. Pur riconoscendo gli elementi che provengono a Spinoza da Descartes, però in Spinoza abbiamo un sistema che risponde punto per punto a quello di Descartes. In questo senso potremmo dire che Spinoza diventa un pensatore antimoderno per eccellenza, perché se consideriamo Descartes il pensatore della modernità e che è colui che ha proposto una visione della realtà e dell'uomo che è stata poi dominante in tutta l'età moderna, ecco che Spinoza è l'escluso, lo sconfitto. Si capisce così che entrare nel sistema di Spinoza per noi sia estremamente complesso perché noi siamo profondamente Cartesiani, aldilà dal fatto che nella nostra razionalità possiamo prenderne le distanze. Quello che ha vinto nel corso del XVII secolo è senz'altro il pensiero di Descartes. Recuperare Spinoza vuol dire recuperare un'altra possibile modalità di concepire il mondo, l'uomo, il rapporto uomo-mondo, l'ethos dell'uomo, che sia una modalità alternativa a quella che si è andata ad affermare.

Il concetto cardine con cui si può entrare nel sistema di Spinoza è quello di espressione. Qui Deleuze si rifà alle prime definizioni del "De Deo" dell' *Etica*, laddove ricorre più volte il verbo "esprimere" per indicare la relazione tra attributi e modi, per affermare cioè che la sostanza si esprime negli attributi e che questi si esprimono nei modi. Come mai l'uso di questo verbo indica l'originalità di Spinoza? Perché la tesi di Deleuze è che Spinoza rimanga incompreso laddove noi non comprendiamo che tutta la filosofia è una lotta

sostanzialmente contro tre nozioni: equivocità, analogia ed eminenza, tre nozioni cardine della filosofia cartesiana; e utilizzare il concetto di espressione per comprendere la relazione tra Deus sive natura, la sostanza, gli attributi infiniti data l'infinita potenza della sostanza, che però sono conosciuti da noi, come modi finiti, solo come attributi del pensiero e attributo dell'estensione, e a loro volta possibili da esprimersi in infiniti modi del pensiero in quanto idee e dell'estensione in quanto corpi. Questo modo di intendere la realtà è secondo Deleuze all'insegna di un immanentismo radicale. Ecco perché *Differenze e ripetizioni* insieme ad un testo tutto dedicato a Spinoza, perché Deleuze si stava impegnando con una notevole fatica teoretica nel tentativo della costruzione di una filosofia dell'immanenza radicale, in cui non si proponessero gerarchie autologiche, elementi di trascendenza e vedeva in Spinoza proprio l'antecedente più perfetto, il sistema dell'immanenza meglio costruito, l'esempio di un sistema costruito attraverso una modalità di certo razionalista, difficilmente confutabile, dell'immanenza radicale, attraverso proprio la scelta di questa precisa relazione tra sostanza, attributi e modi, che è una relazione di espressione. La relazione di espressione, richiede sostanzialmente la sostanza, di certo come ciò che in quanto potenza infinita si esprime in infiniti attributi, l'essenza, perché la sostanza esprime la propria essenza negli attributi, e gli attributi, che sono il luogo in cui la sostanza esprime compiutamente la sua essenza. Quindi il gioco di questi tre concetti intorno all'espressione è la base metafisica del sistema di Spinoza.

Spinoza porta alle estreme conseguenze concetti che appartengono alla nostra tradizione. Infatti Deleuze ci dice che molti concetti di Spinoza appartenevano già al platonismo, al neoplatonismo, alla tradizione cristiana - per esempio Dio come onnipotente, ma dire che Dio è potenza non basta, bisogna anche pensare ad una attualità di questa potenza, ossia se Dio è onnipotente vuol dire che ne seguono infinite cose e dunque infiniti attributi e modi. È interessante la lettura che Deleuze ci dà della fatidica questione dell'infinità degli attributi di Dio: Spinoza infatti dice che gli attributi di Dio sono infiniti ma poi ne tratta solo due. Proprio questo punto è stato oggetto di notevoli controversie, per esempio le lezioni monachesi di Schelling, che considerava un'imprevista caduta nell'empiria, per un razionalista come Spinoza, il fatto di parlare solo di pensiero ed estensione perché conosciamo solo questi. Se era d'obbligo invece procedere *more geometrico*, secondo per l'appunto un ordine di deduzione rigorosa, non è coerente questo impaccio empirico. Questa era una critica che muoveva Schelling, ma lo stesso Carlo Sini, autore di una lettura tra le più belle ed efficaci del testo spinoziano, ritiene che "infiniti" non debba essere inteso in senso quantitativo ma soltanto qualitativo. Quindi ad essere infiniti sono il pensiero e l'estensione. Ecco, Deleuze dice che se la natura di Dio è per l'appunto onnipotente gli attributi devono essere infiniti. Quindi accetta il problema, ma senza la riduzione antropocentrica degli attributi ai due che l'uomo percepisce. Deleuze vede in

Spinoza un pensatore molto cauto rispetto all'antropocentrismo, che invece è il pensiero dominante in Descartes, che parlava dell'uomo come padrone e dominatore della natura. Quindi potremmo dire che la natura di Dio è potenza attiva, produttiva, espressiva e non potrebbe essere potenza se non fosse espressiva. Dio si esprime per le leggi della propria natura. Anche lo stesso modello che noi chiamiamo "parallelismo" (che in realtà non è un termine usato da Spinoza) quando diciamo che pensiero ed espressione sono due attributi che procedono parallelamente, in realtà non è mai evocato da Spinoza. Spinoza quando parla di questa contemporaneità usa due avverbi "simul et aequalis" quindi contemporaneamente ed ugualmente, ma non dice mai "parallelamente". Il parallelismo è subentrato poi per un uso leibniziano del termine, ma anche lo stesso "simul et aequalis" per Deleuze è molto interessante per mostrare l'assoluta assenza di una gerarchia. Non c'è l'eminenza per cui l'ordine delle menti è gerarchicamente superiore a quello dei corpi, e neppure viceversa: non avrebbe senso neppure operare una sorta di rovesciamento di questo schema platonico e rendere lo spinozismo un sistema in cui in corpi agiscono sulle menti. Per Deleuze, comunque, l'infinità degli attributi è irrinunciabile nel sistema spinoziano perché il pensiero e l'estensione non bastano ad esaurire o a colmare una potenza assoluta d'esistere. Bisogna riconoscere che l'infinità degli attributi, anche se non presente alla mente dell'uomo, deve esserci. Un tema interessante in tutto il percorso di Deleuze su Spinoza è il fatto che il fine della filosofia non sia in Spinoza farci conoscere qualcosa, ma renderci consapevoli della nostra potenza di conoscere. Spinoza ci accompagna "*quasi manu*", quindi passo per passo in questo processo, che è un processo di rendere il lettore consapevole della sua potenza di conoscere. Per Deleuze questo è comprovato anche dal titolo della quinta parte dell'etica: "De potentia intellectus seu de libertate humana" perché è solo laddove possiamo davvero conoscere la potenza della nostra conoscenza che c'è una possibilità di liberazione, secondo lo Spinoza di Deleuze. Che è poi ciò che Spinoza ha praticato nella sua vita. Questo è l'argomento di *Spinoza e la filosofia pratica*, in cui c'è una bellissima prima parte che Deleuze intitola "Vita di Spinoza" ma si potrebbe intitolare "Come vive il filosofo"

Sempre nel senso per cui farci conoscere la nostra potenza di conoscere è l'unico modo per liberarci, bisogna intendere una serie di concetti, ad esempio il fatto che in Spinoza ci sia una costante attenzione a separare l'idea dall'idea dell'idea, perché secondo lui l'idea, nel suo essere formale, ossia un pensiero, richiama la manifestazione della potenza di esistere, mentre invece l'idea dell'idea, ossia il pensiero che ha per oggetto un pensiero, nel suo essere oggettivo richiama la potenza del pensare, che è l'oggetto della riflessione di Spinoza e l'oggetto che dovrebbe essere anche nostro in quanto lettori di Spinoza, ossia riuscire a comprendere sia la potenza del nostro pensiero, sia i limiti. È interessante pensare che per

Spinoza la mente è una sorta di automa spirituale. Qui troviamo una grande differenza tra Spinoza e Descartes, perché se Descartes può ritenere il cogito padrone delle idee e renderlo capace di un dominio nell'ambito della conoscenza, per Spinoza la mente è attraversata, agita dal pensiero, invece che avere il pensiero a sua disposizione. La nostra mente è un pensiero, che obbedisce alle leggi del pensiero, per cui non siamo noi a disporre del pensiero ma è il pensiero che ci attraversa e dispone della nostra mente. Quando pensiamo obbediamo solo alle leggi del pensiero, alle leggi che concatenano le idee secondo le loro cause e secondo la nostra potenza. Da questo punto di vista, un'altra differenza tra Descartes e Spinoza è che se poniamo Descartes tra i razionalisti Spinoza ha da eccepire: i razionalisti ritengono che l'uomo sia razionale per essenza, *zoon politikon* per essenza e questo li porta a subire con enorme meraviglia le defaillances a cui va incontro la ragione e quelle politiche, laddove viene meno la razionalità o la naturale politicità dell'essere umano. L'empirista invece ha una postura opposta, cioè si meraviglia che nonostante tutto ci si capisca, si riesca a comprendere qualcosa e l'uomo, invece che adoperarsi per le proprie catene, riesca ad adoperarsi per la propria libertà. Deleuze usa questa differente postura per dire che da questo punto di vista la postura di Spinoza è assolutamente empirista, anzi per Deleuze Spinoza è proprio colui che usa le armi dell'empirismo per metterle al servizio di un nuovo e rigoroso razionalismo, tra i più rigorosi che siano mai stati concepiti. In effetti anche l'etica è estremamente ricca di tratti descrittivi.

Secondo Deleuze, equivocità, eminenza ed analogia sono le forze che animano il sistema cartesiano, perché si può dire in Cartesio che Dio è *causa sui* ma in un modo molto differente rispetto a come è causa delle cose per le quali è causa efficiente, cioè si usa la causalità ma in maniera equivoca. "Dio contiene tutta la realtà" ma in un modo eminente rispetto a quanto essere contiene una cosa creata da Dio, quindi anche qui troviamo la gerarchia per quanto riguarda l'essere e l'analogia dove Dio è *causa sui* ma in un modo analogico, laddove invece Descartes può usare la causalità per la sua fisica, in modo meccanicistico come causa efficiente.

Un'altra questione: l'espressione è proprio un modo per evitare questi tre scogli. Quando poi Deleuze si chiede dove abbia tratto l'idea dell'espressione trova risposta nella tradizione platonica, in cui dobbiamo ricercare gli antecedenti di Spinoza, ma questo non toglie la sua originalità, perché non è un platonico. Infatti la partecipazione di cui parla Platone è anche un demone, una mania. O in Plotino l'idea è quella dell'emanazione, come una partecipazione produttiva per cui la scaturigine dell'essere emana. L'espressione invece è diversa sia dal prender parte sia dall'emanare perché pure nell'emanare vi è un affievolirsi dell'essere, anche nel procedere vi è un allontanamento, un distacco, ma nell'esprimere no. Anzi, l'esprimere va avanti all'infinito perché non c'è consumazione della sostanza.

Anche la coppia *complicatio-esplicatio* che troviamo in Cusano (nella biblioteca di Spinoza non c'è Cusano, così come neanche Bruno. Non abbiamo quindi la certezza di un'influenza diretta di questo pensatore su Spinoza. Tuttavia Cusano ritorna anche in "Che cos'è un corpo". Deleuze dice che dobbiamo a Cusano una parola baule: "*possest*", una crasi tra potere de essere, l'essere che è potenza -le parole baule sono quelle che hanno una densità aforistica di speculazione dentro di sé).

Il binomio *complicatio-explicatio* ha a che fare con la presenza in Dio di tutte le cose, in quanto le co-implica ma anche laddove Dio si esplica. L'espressione può quindi essere resa come questa *complicatio-explicatio*. Pertanto l'espressione è una relazione che si è liberata di qualsiasi tipo di emanazione.

Un altro tema importante è quello del corpo e anche questo è uno dei motivi dell'"anomalia Spinoza", basti pensare che il secondo libro dell'etica, che si intitola "Sulla natura e sull'origine della mente" ha come suo cuore quella che viene chiamata dagli studiosi "piccola fisica" perché vi è una parte incastonata tra la dodicesima e la tredicesima proposizione che è dedicata al corpo e ciò è curioso, perché vuol dire che per parlare della mente si deve spiegare come funzioni il corpo e come avvengano gli incontri fra i corpi. Ma perché questo? Deleuze dice che il corpo è un modello per la conoscenza etica, un modello di funzionamento imprescindibile. Ed ecco che l'affermazione ricorrente di Spinoza - quasi un grido di battaglia - è "voi non sapete/ noi non sappiamo che cosa può un corpo", e questo è il limite degli umani, di non sapere la potenza del corpo. Il corpo ha i propri limiti e la propria potenza nella capacità di essere affetto, questa è la sua peculiarità. Anche questo è un tema importantissimo su cui Deleuze ci invita a riflettere, perché è anti-cartesiano anche questo, ossia: noi non abbiamo mai una presa su di noi in piena trasparenza. Quel famoso motto delfico, che pare sia all'insegna di tutto il percorso filosofico dell'occidente, "conosci te stesso" non funzionerebbe all'interno di un contesto spinoziano. Infatti, secondo lui sarebbe piuttosto da tradurre con "conosci gli effetti che gli incontri con gli altri corpi producono su di te". Noi ci conosciamo soltanto in questo modo, attraverso gli affetti, (le affezioni sono ciò che riguarda il corpo, mentre affetto è il risultato dell'incontro fra menti, ossia tra idee). Spinoza ci invita a conoscerci, questo è il cammino che dobbiamo fare.

Un termine spinoziano molto importante per Deleuze è "*fortuitus occursus*", che non è di numerosissima ricorrenza, però è particolarmente importante perché sta a indicare l'incontro fortuito, la comparsa fortuita. Il problema è che, in quanto modi - noi non siamo sostanze, la sostanza è solo Dio e noi siamo sue modificazioni - noi siamo consegnati agli incontri e gli incontri non sono tutti buoni per noi, anzi, è difficile avere degli incontri che siano buoni e incrementano quindi il nostro conatus, la nostra capacità di esprimerci, perché, come Dio, anche noi troviamo la nostra potenza nell'espressione. Qui la questione della ricerca dell'incontro buono si collega anche con la grande

questione della morale, un altro tema forte in Deleuze. Descartes è l'autore di una morale provvisoria, Spinoza di un'etica. Morale ed etica non hanno nulla a che fare con l'altra, nella lettura che vuole darcene Deleuze. Egli ci invita a pensare che l'etica di Spinoza sia l'antitesi di una morale, perché la morale opera giudizi a partire da una chiara definizione di cosa è bene e cosa è male. Per l'etica invece non c'è male e non c'è bene (c'è il buono e il cattivo, non l'indifferenza, come invece affermano molti nemici di Spinoza - per esempio la distruzione di un corpo, a scomposizione del rapporto che caratterizza un modo, sia del pensiero che dell'estensione. Sia una mente che un corpo possono sempre andare incontro alla distruzione. C'è sempre un modo più potente di noi e che possiamo incontrare, che ci può essere contrario, altrimenti l'espressione della sostanza andrebbe all'infinito). Quindi il male in Spinoza è un cattivo incontro. Nella corrispondenza con Bleiberg, un commerciante, Spinoza ha modo di chiarire più liberamente la questione del male, di far riflettere il suo interlocutore su quello che intende per etica. Questo interlocutore non è uno sprovveduto, fa parte di una comunità di sapienti, incalza Spinoza dicendo "allora non si può più dire che un uomo sia malvagio" oppure "che dire di Nerone, che uccide la madre, se quello che l'uomo cerca di operare è sempre rivolto verso la bontà degli incontri?". Il punto di Spinoza è che, se essere significa esprimersi, il male non c'è perché non esprime nulla, il male è una decomposizione, un venir meno dei rapporti. L'opposizione morale tra il bene e il male viene meno ma questo non implica che tutte le cose vadano bene, che tutti gli enti diventino uguali. Il buono e il cattivo costituiscono la nuova posizione all'interno di una visione che non è più morale ma etica. Anche questa visione etica deve entrare in contatto con delle modalità di concepire il rapporto corpo-mente che Spinoza non considererà più adeguate. Anche in questo senso Spinoza è fortemente anti-cartesiano, perché Descartes ragiona ancora con una modalità che è la vincente nella nostra cultura: il corpo patisce quando l'anima agisce, perché l'anima è principio egemonico che agisce e lo guida, è il corpo che segue ciò che la mente gli impone di fare. Mentre laddove il corpo agisce, l'anima patisce e si trova indebolita dall'azione dell'attività del corpo. Questo è lo schema cartesiano, e invece il *simul et aequalis* lo scardina completamente. Per cui l'ordine delle azioni e delle passioni del nostro corpo è simultaneo per natura con quello della mente, ed ecco che Spinoza può dire nell'etica che quanto più un corpo è atto a patire e agire degli affetti, tanto più la sua mente sarà atta a patire e agire. Quindi l'estensione della potenza affettiva di un corpo è *simul et aequalis* l'estensione della potenza di agire della mente.

Franco Sarcinelli: Tornando al concetto del male, si può dire che il male consiste in una smagliatura dell'espressione?

Cristina Zaltieri: In una smagliatura dell'espressione non direi, perché alla sostanza nulla accade nella composizione modale. Potremmo dire che in Spinoza ognuno di noi deve occuparsi del suo male ma a partire per l'appunto da sé. Anche perché la prima esperienza che dobbiamo fare è che non c'è tanto il male quanto c'è il cattivo per ognuno di noi e che non è neppure ciò che è cattivo per l'altro, quindi il percorso che occorre che ognuno di noi faccia è il percorso in un'arte degli incontri che dirima il buono e il cattivo a partire dal modo. Questo è ciò che Spinoza indica.

La sostituzione della morale con l'etica comporta anche la presa d'assunzione che tutto quello di cui un corpo è capace, quello che chiameremmo la potenza di un corpo, corrisponde al diritto naturale. Il diritto naturale è radicato nei corpi, in Spinoza. Poi Tony Negri dirà che Spinoza è "anomalia selvaggia" a proposito di un altro tratto molto forte del pensiero del seicento e di quello moderno: il trionfo del giusnaturalismo, e quindi l'idea di un'origine pattizia, dovuta alla tendenza alla socialità dell'uomo, del diritto - che troviamo in molti autori da Hobbes a Rousseau-. Invece secondo Tony Negri è anomalia selvaggia anche per questo, perché Spinoza radica il diritto nella potenza del corpo, il che rende potente il suo pensiero politico. Quindi la stessa democrazia, come diritto della moltitudine, è radicata nella potenza di Dio, perché è espressione di questa potenza laddove questa si vede espressa nella moltitudine dei modi, la quale conviene e si aggrega nello Stato.

Che indicazione viene dall'etica di Spinoza? Che il percorso che ci è dato di compiere è di non lasciare mai al caso gli incontri ma di favorirli. Qui Deleuze anticipa il tema che Lorence Bove chiamerà "la strategia del *conatus*" - Deleuze è anche colui che apre una serie di letture della generazione successiva degli studiosi spinoziani. *Conatus* è il termine con cui Spinoza indica quel quantum di potenza che è in ogni modo finito. Noi siamo una parte della potenza di Dio e quindi *conatus*. La questione della strategia di *conatus* è questa: perché c'è bisogno di una strategia del *conatus*, o come la chiamerebbe Spinoza, arte degli incontri? Deleuze dice che Spinoza ci insegna che la vita è l'arte degli incontri, da come riesci a rendere ripetibili quelli virtuosi da come eviti quelli che decrementano il tuo *conatus*, la felicità o meno della nostra vita. E felicità significa la più compiuta espressione della nostra vita. Perché occorre una strategia? Perché il *conatus* non è sforzo per esistere in Spinoza. Hobbes usava "*conatus*" per indicare l'istanza di sopravvivenza, un insistere nell'esistenza e quindi uno sforzo. Invece in una dimensione spinoziana in cui ognuno di noi è un'espressione finita della potenza infinita di Dio, non è sforzo, ma solo potenza. Però visto che siamo modi finiti nel corpo e nella mente non c'è neanche una filosofia della *dépense*, del dispendio di energie, non c'è dispendio della forza. Un'antropologia della *dépense* si può vedere per esempio nell'Iliade, in cui l'eroe mostra una forza dispiegata e anche disseminata. Invece l'antropologia

di Spinoza pur non dicendo che l'uomo è mancante, privazione, sforzo per esistere, ci invita a compiere una sorta di strategia che non ci porti a dissipare inutilmente la nostra potenza, che è potenza divina.

Vi è uno strumento molto importante della filosofia di Spinoza, che concerne quello che Spinoza chiama "nozioni comuni". Spinoza indica tre modalità di espressione della nostra mente. La prima è quella in cui siamo in balia degli affetti, non comprendiamo le cause da cui emergono determinati effetti e li subiamo soltanto, siamo quindi passivi. Gran parte della vita (fra cui l'intera infanzia) la trascorriamo così, impotenti. Questo è il livello dell'immaginazione, che di per sé è anch'esso un'espressione di quello che possiamo fare, però se rimaniamo fermi all'immaginazione siamo soltanto passivi. Spinoza invita a utilizzare invece la ragione, però non definendo attraverso genere e specie o astraendo gli universali, ma usandola in un altro modo. È anche qui che emerge l'empirismo a servizio del razionalismo. Spinoza è molto critico nei confronti dei trascendentali e degli universali. Sono astrazioni indebite, parole che non hanno dei corrispondenti. Quindi c'è una presa di distanza dai pilastri della nostra tradizione: Platone e Aristotele. Qui si vede l'ebreo Spinoza che non sente un principio di autorità nei confronti di Platone e di Aristotele. Allora come si accede a quell'ambito di maggior controllo affettivo? Se si vive solo a livello dell'immaginazione si è costantemente in balia degli affetti, anche quelli negativi. Quando si è tristi si è depotenziati nella mente, quindi la tristezza è nociva anche per studiare. Secondo lui la ragione è utile laddove ci insegna a operare per nozioni comuni. Le nozioni comuni partono dall'idea di una somiglianza di composizione nei modi esistenti, che dobbiamo trovare noi. Possono essere anche molto generali - per esempio, tra tutti i corpi dei presenti a questo incontro c'è in comune la nozione dell'estensione - però queste sono poco utili. Le nozioni comuni sono quindi delle idee pratiche, mentre invece, laddove sperimentiamo nozioni comuni molto più ristrette, allora abbiamo strumenti di comprensione e di costruzione della strategia degli incontri molto più efficaci, però che riguardano sempre il nostro modo e non sono generalizzabili - per esempio, se un camminatore comprende che ha lo stesso passo, lo stesso ritmo di un altro amico, allora questa nozione comune che mette in comune due caratteri di due modi d'estensione di due corpi, può essere utile per incrementare la sua potenza di camminatore laddove si accompagna con costui. Le nozioni comuni procedono quindi dall'empiria, sono dei concetti che hanno a che fare con la somiglianza di composizione dei corpi. Le nozioni comuni più ristrette e legate al singolo modo e che si verificano e si sperimentano man mano che si incontrano altri corpi e altre menti sono le più utili. Deleuze dice: " Le nozioni comuni non sono né fisiche né matematiche, sono idee biologiche. Qui Spinoza è precursore di Geoffroy Saint-Hilaire", - un biologo che ha vissuto tra '700 e '800, era con Napoleone in Egitto per studiare la fauna africana e si contrappone a Cuvier nel dibattito sull'evoluzionismo perché lui è evoluzionista per l'idea che ci siano

somiglianze e affinità tra i diversi corpi dei diversi animali e quest'idea biologicista è presente già nel concetto di nozione comune. La nozione comune serve a questo: trovare somiglianze e buone composizioni, ottenere passioni di gioia che incrementano la propria espressività sia a livello mentale che a livello fisico. Il che significa che trovo ancor più facilmente nozioni comuni e diminuisco ancor di più le passioni tristi, che sono inutili e controproducenti in quanto esercitano disgregazioni invece che composizioni. Questo è il meccanismo di scardinamento della situazione di assoluta passività dell'immaginazione.

Deleuze dice che fino al libro quinto tutta l'etica è stata scritta dal punto di vista di questo secondo genere di conoscenza delle nozioni comuni. È solo l'ultimo libro, quello dedicato alla libertà dell'uomo, a parlare del terzo genere di conoscenza, che concerne le essenze eterne. È la conoscenza delle essenze particolari quali sono in Dio e sono concepite da Dio. Questa conoscenza intuitiva ora viene letta da molti come conoscenza estetica, perché conoscenza assoluta del singolare (per esempio nel testo di Diodato dedicato a Spinoza). In Deleuze invece c'è più l'idea di cogliere le essenze.

Nell'opera *Spinoza e la filosofia pratica* è come se negli anni '80 Deleuze abbia metabolizzato tutto il lavoro accademico fatto su Spinoza, e ciò che ne viene fuori è invece uno Spinoza pratico che deve servirci davvero per guidarci utilmente nell'arte degli incontri. In questi termini si chiarisce che laddove si parla di un'etica che abbandona qualsiasi tipo di velleità morale o moralistica, si intende un'etologia, ovvero una disamina del comportamento dell'animale nel suo *Umwelt*, dell'animale nel suo mondo-ambiente: è solo nell'interazione con l'ambiente che possiamo realmente comprendere l'animale. L'Etica come etologia diventa la sostituzione della domanda definitoria socratica "che cos'è?" con la domanda "che cosa può?": il filosofo spinoziano quindi è il bambino, come fanno notare Deleuze e Guattari in "Mille Piani", i quali dicono che lo spinoziano è il bambino che ancora non socratico dice, ad esempio, del cavallo che "nitrisce", "tira", ossia la definizione di un modo della sostanza sta nella descrizione di tutto ciò che è inerente alla sua prassi di vita. Questa lettura deleuziana è pragmatista, benché l'autore non lo dica apertamente. Dispiace sempre quando i filosofi li si racconta con parole nostre molto meno belle delle loro, perciò inizierei da questo testo, in cui a proposito degli incontri Deleuze dice: « Una sola cosa conta: la maniera di vivere. Una sola cosa conta: la meditazione sulla vita. La filosofia può essere solo questo, lungi dall'essere una meditazione sulla morte, la filosofia è la pratica con cui riduco al minimo la parte affetta dalla morte, in questo modo la si potrà vivere semplicemente come un incontro sbagliato [la morte], però man mano che il corpo si logora la possibilità di fare cattivi incontri aumenterà. Questa è una nozione comune di disgregazione: finché sono giovane la morte è veramente qualcosa di estrinseco, un accidente estrinseco a parte il caso della malattia. Quando un corpo invecchia la sua potenza di agire diminuisce, le nozioni comuni diminuiscono,

non riesco a fare più quello che facevo ieri. Quello che mi affascina nell'invecchiare è la diminuzione della potenza di agire>>. Come vedete, questo è uno Spinoza che deve entrare in quelle che sono le modalità della vita.

Certamente Spinoza è una bella palestra, dopo 20 anni di studio l'Etica rimane comunque un testo ancora molto misterioso per me.

Passo allo Spinoza di Zourabichvili. Zourabichvili, come vi dicevo, ha dedicato due testi a Deleuze e benché egli non sia stato proprio allievo di Deleuze l'ha studiato con una grandissima raffinatezza speculativa. Un testo che davvero può aiutare a comprendere la filosofia di Deleuze è proprio il suo *Deleuze una filosofia dell'evento* (edito da Ombre Corte e tradotto da Fabio D'Agostini) che è bellissimo: ho conosciuto Zourabichvili con questo testo lieta di trovare uno studioso che finalmente non usasse un linguaggio deleuziano di maniera per far sproloqui ma che invece fosse limpido linguisticamente e alto concettualmente. Su Deleuze ha scritto anche un altro testo su un modello che allo stesso Deleuze sarebbe piaciuto perché esamina tutti i concetti principali della filosofia deleuziana. Zourabichvili fa su Deleuze lo stesso lavoro che quest'ultimo ha svolto su Spinoza in *Spinoza e la filosofia pratica* in cui un intero capitolo è una specie di glossario, e se ci pensiamo anche "L'abécédaire" (che si configura come suo testamento spirituale) è fatto con questa modalità. I due testi che ha dedicato a Spinoza, invece, sono le due tesi di dottorato, entrambe pubblicate nel 2002, dirette da Etienne Balibar: il primo è *Spinoza, una fisica del pensiero*, il secondo è *Infanzia e regno. Il conservatorismo paradossale di Spinoza*.

Inizierei dal primo testo, perché è più utile partire da questo testo per poi arrivare a *Infanzia e regno*. Lo Spinoza di Zourabichvili, a differenza di quello di Deleuze che è il pensatore dell'immanenza radicale, è sorprendentemente un filosofo del divenire. Dico sorprendente perché solitamente si è legati a una lettura hegeliana di Spinoza, che fa dell'olandese un novello Parmenide, pensatore della sostanza unica e immobile, dove quello che manca secondo Hegel (nelle *Lezioni di storia della filosofia*) è semmai il cosmo, altroché "Deus sive natura", c'è troppo Deus e non c'è affatto la natura: egli non è affatto ateo, bensì acosmista. La mossa di Zourabichvili è abbastanza audace perché mostra che Spinoza non è come dice Hegel, a meno che non si decida di leggerlo come Parmenide, ma ciò significa buttare gran parte dell'Etica, dato che l'attenzione di Spinoza nei confronti delle interazioni tra modi, degli incontri, delle passioni è enorme. La sostanza non ha passioni dato che non incontra altro da sé, ma si esprime nei modi: due libri dell'Etica sono interamente dedicati agli affetti. Se contasse solo la sostanza parmenidea tutta questa parte dell'Etica andrebbe buttata: ciò che è utile fare è prendere sul serio tutto il percorso dell'Etica, in particolar modo il tema della forma e delle sue vicissitudini. In questo senso Spinoza diventa un filosofo

che ha come cuore propulsivo un'educazione paidetica, quindi non può essere un filosofo dell'immobilità perché un percorso formativo come l'Etica implica una trasformazione. Il primo libro di Zourabichvili finisce per riflettere anche sulla presenza come di un tessuto in filigrana lungo tutta l'Etica del concetto problematico di trasformazione: Zourabichvili si pone la domanda "la conversione filosofica può assumere addirittura le sembianze di una trasformazione?". Prendere sul serio il divenire è cosa problematica per tutta la filosofia, la soluzione parmenidea è quella di negarne la realtà ma ce ne sono altre, come quella di ammettere la sua esistenza e insieme di riuscire a coglierne il suo senso dicendo che è dialettico, progressivo, circolare ecc. Spinoza secondo Zourabichvili sembra prendere sul serio il divenire, concentrandosi sulla tematica della trasformazione. "Trasformazione" è un termine piuttosto scandaloso, che chiede a Zourabichvili di approfondire il tema della forma, perché nella filosofia tradizionale la forma è trattata chiaramente da Platone e da Aristotele: ma per Spinoza cos'è la forma? Buona parte del libro, per comprendere il senso del divenire, affronta la nozione di forma in luoghi testuali ben precisi, come lo scolio della proposizione 39 del IV libro dell'Etica, ovvero il "caso del poeta spagnolo". Questa proposizione è il cuore del IV libro: Spinoza afferma che a volte l'uomo può subire dei cambiamenti che lo portano a non essere più quello che era prima, come nel caso di un poeta spagnolo (forse Luis de Gongora) il quale non ricorda nemmeno più di essere stato autore delle poesie che ha redatto. Tutto ciò che gli rimane dell'uomo che era è la sua lingua materna. Che dire di questo?

Riflettendo sull'infanzia, dobbiamo ammettere che se gli altri non ci assicurassero che siamo stati neonati, nessuno di noi potrebbe pensare di vedersi in creature così impotenti e diverse da ciò che siamo ora come adulti, e tutto ciò è strabiliante. Spinoza però si ferma, per non aggiungere pensieri che potrebbero sembrare capziosi, come quelli di una filosofia barocca che l'olandese ha sempre rifiutato in quanto fantasticherie di poeti da dover allontanare dalla filosofia seria. Come parlare seriamente del divenire?

Il divenire è fuori dal nostro controllo, siamo in balia degli incontri. Questo testo, secondo me, è estremamente prezioso per la ricostruzione del tema della forma. In Spinoza la forma viene costruendosi durante il percorso filosofico: nel breve trattato precedente all'Etica la forma è un particolare rapporto quiete-movimento, legato al corpo e all'estensione. Questa proporzione mi pare più di ordine biologico, è un ritmo che ogni animale e ogni ente fisico ha diverso dagli altri. Ovviamente per Spinoza non basta definire l'uomo come "animale razionale", il genere e la specie non definiscono nulla per Spinoza, sono armi assolutamente spuntate, universali astratti e vuoti. Nel terzo libro dell'Etica diventa poi pragmaticamente "conatus": la nostra forma è ciò che noi possiamo, la nostra potenza, ossia tutto ciò che può il corpo e la mente in quanto sua idea. La forma è quindi in fieri, va a costruirsi: per dirla alla tedesca, non è una "Gestalt" bensì una

"Bild", qualcosa di mobile come ben comprenderà Goethe, che ha alle sue spalle Spinoza quando nella sua considerazione sulle piante userà proprio la "Bild" come diveniente.

Perché una fisica del pensiero? Perché nella sua lettura che vuole essere letterale (imparando da Deleuze il motto "Alla lettera!", che insegna a prendere le costruzioni concettuali dei filosofi non in senso metaforico, ma come una riserva di senso che chiede di essere dipanata, di essere *enveloppée* per cogliere cosa implicano e comportano) Spinoza cerca di insegnarci che la materia non è esauribile nel concetto di estensione, ma che la materia è anche pensiero, per ciò che noi modi finiti possiamo sapere: allora anche il pensiero avrà una sua fisica, così come i corpi hanno una loro fisica, che nel '600 aveva le leggi meccaniche di dispiegamento. Secondo Zourabichvili, noi abbiamo molto trascurato questa indicazione che ci dava Spinoza: ma a cosa ci serve una fisica del pensiero? Pare quasi un ossimoro. Spinoza è il filosofo degli ossimori (e.g. Dio è Natura), e la fisica del pensiero è una modalità per definire al meglio quel progetto di una fisiologia del pensiero che significa combattere le patologie del pensiero che consistono nelle superstizioni, negli incontri cancerosi (come dice Zourabichvili) che aumenta la nostra schiavitù. Come ci insegna già Deleuze, è solo operando un percorso che ci rende consapevoli della potenza del nostro intelletto che possiamo mirare alla nostra libertà. Finché manteniamo delle concrezioni speculative che ci sono imposte dall'esterno non facciamo altro che alimentare la nostra tristezza: qui c'è un progetto etico-politico molto chiaro in Zourabichvili, per il quale Spinoza è il maestro della liberazione (così come dice Nietzsche in "Schopenhauer come educatore") perché ci invita a operare un cammino della liberazione dalle chimere, ovvero quelle concrezioni di entità incompatibili che diventano oggetti della nostra superstizione. Una chimera molto potente è quella del Dio-Re, per cui uniamo in un ibrido assurdo Dio con il potere, quando in realtà è potenza, che è tutt'altra cosa rispetto al potere. Non è un Dio padrone, giudice, legislatore, politico ciò di cui parla Spinoza. Questa problematica viene affrontata nell'altro testo "Infanzia e regno", lavoro che Zourabichvili compie attorno a queste sostanze chimeriche cancerose: in particolare vengono studiate due chimere, l' Infans-Adultus e il Dio-Re. I modi, in quanto soggetti a incontri, sono destinati a formare degli involuppi, quindi l'analisi non vuole denunciare totalmente questi involuppi, ma soltanto quelli mortali. L'alcolista che si involuppa nell'alcol e che diventa tutt'uno con esso è un innesto non virtuoso dato che non incrementa la potenza dell'alcolista: il problema è sempre il medesimo che in Deleuze, ovvero cercare di comprendere quali siano le composizioni che incrementano la nostra potenza di espressione e che non la mortificano.

La prima chimera, Infans-Adultus, comporta una lettura dell'infanzia del tutto teleologica e finalistica: il bambino è un uomo in miniatura, ciò che l'infante deve fare è semplicemente adeguarsi a ciò che è destinato a essere, è aristotelicamente parlando un adulto in potenza. Spinoza rende impossibile

una lettura del genere, e questo aspetto educatore e formativo in Spinoza è stato messo in luce per la prima volta da Zourabichvili, è da lui che ho tratto spunto per la mia lettura di Spinoza come filosofo della "bildung".

Perché la formazione del bambino riceve un depotenziamento in questa visione chimerica? Perché si delinea un adulto che non si emancipa mai dall'impotenza nei confronti della politica, del Prete, che in Zourabichvili diventa quasi un personaggio concettuale così come lo era per Nietzsche e Deleuze, come colui che incrementa le passioni tristi come la tristezza per meglio gestire gli uomini. Spinoza nel *Trattato teologico-politico* lo dice chiaramente: finché le cose vanno bene crediamo tutti nella potenza della nostra ragione, quando iniziano ad andarci male invece gli uomini diventano topolini impazziti, cercano nelle assurdità ragioni che possano far loro sperare di risollevarsi. Le passioni tristi alimentano tutto fuorché la ricerca di un nuovo ethos.

Il capitolo centrale di questo testo è incentrato sul tema del bambino, davvero molto ricco nella letteratura spinoziana, che raccomanda di evitare quella modalità di intervento sul "conatus" infantile che porta a "frangere" l'individuo piuttosto che a "firmare". L'educazione porta troppo spesso a spezzare il "conatus", ovvero a rimuovere quella specificità unica di quel modo: solo quel modo potrà esprimersi in quella maniera specifica che sarà irripetibile nell'eternità della sostanza.

L'ultima parte del libro è dedicata all'altra grande chimera, a quella del Dio-Re. Zourabichvili si dedica a riflettere su una sorta di impossibile pratica del potere come potere che non sia collettivo, lavorando sul nostro immaginario monarchico. Tutti noi abbiamo un immaginario fondato sull'idea di monarca come capo, ovvero come colui che regge il governo delle "res publica": Spinoza invece smonta completamente una visione del genere, è un anti-Orwell, poiché nessun potere è in grado di operare l'annientamento del "conatus". Ciò che Zourabichvili legge è un "conservatorismo paradossale". Conservatorismo perché Spinoza, che siamo abituati a raffigurare come rivoluzionario, è invece un conservatore perché ritiene che ciò che lo stato debba fare è adoperarsi per conservare il "conatus". Lo stato, essendo il modo migliore per conservare il "conatus", ha una natura eminentemente conservativa. Paradossale perché questo conservatorismo ci dice che il miglior modo per conservare il "conatus" è trasformarsi, ossia andando a incontrare ciò che la vita gli riserva, l'infinità degli incontri con i modi, in modo tale da trovare una "accomodatio", una modalità compositiva che conosciamo attraverso le nozioni comuni studiate da Deleuze.

Il fantasma della trasformazione quindi, nel secondo libro, viene in un certo modo dissipato.

Inizio del dibattito

Sarcinelli: Dicendo questo sulla trasformazione, Zourabichvili non si distingue allora da Deleuze?

Zaltieri: Se prendiamo "trasformazione" in senso serio, significa "rottura della forma", quindi morte del modo, perché in Spinoza non c'è una forma universale a cui i modi partecipano ma soltanto una forma individuale. Perciò Deleuze in questa visione non si discosta da Zourabichvili.

Sarcinelli: Io però ho annotato questa tua frase: "La conversione etica può assumere le sembianze di una trasformazione." Quindi questo aspetto pare irriducibile.

Zaltieri: Se concepiamo la "trasformazione" in senso generico, per indicare un cambiamento radicale, è ciò che Spinoza ci dice riguardo al suo esser diventato filosofo nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*. La prima parte del trattato parla di un cambiamento radicale: Spinoza era in un pericolo così mortale che o cambiava "institutum vitae" oppure si sarebbe perso. La trasformazione, però, come nel caso del poeta spagnolo, non è un radicale cambiamento del modo. Al nostro sguardo questo cambiamento può essere un peggioramento o un miglioramento, tant'è che Spinoza sospende il giudizio a riguardo, però aggiunge che il noi stessi che eravamo da neonati ci apparirebbe come qualcosa di completamente eterogeneo rispetto a noi.

Sarcinelli: Mi piacerebbe che qualcuno di voi [giovani partecipanti del circolo] prendesse da questa esposizione così ampia qualcosa che vi riguarda.

Alessandro: Ho trovato sorprendente l'intuizione di Spinoza per cui la tristezza porta al depotenziamento della facoltà di pensare, che è stata confermata dalla medicina moderna. Attraverso risonanze magnetiche funzionali è stato dimostrato che l'attività cerebrale di persone depresse è sensibilmente minore di persone sane.

Zaltieri: Spinoza è molto studiato ora dalle neuroscienze. Il neurologo americano Damasio ha dedicato uno studio a Spinoza partendo dalle sue domande. Sentite cosa dice ai suoi allievi nel 1980 Deleuze: «Spinoza ci rivela una cosa molto semplice: la tristezza non rende mai intelligente. Essere tristi significa essere fottuti, per questo i potenti hanno bisogno della tristezza degli assoggettati. Cultura e intelligenza non hanno mai tratto giovamento dall'angoscia. Finché sarete tristi starete subendo azioni che non convengono con voi. Mai la tristezza procurerà nozioni comuni, ossia l'idea di qualcosa che accomuna due corpi, due anime. Sono parole piene di saggezza quelle di Spinoza: la morte è la cosa più immonda. Spinoza si oppone a quella tradizione che ritiene la filosofia una meditazione sulla morte. La morte è sempre un pessimo incontro. La sua opinione al contrario è che la filosofia sia la meditazione sulla vita.»

A dir la verità Spinoza non dice proprio così, a mio giudizio la sua proposizione sulla morte è ancora più bella. Le proposizioni nel libro IV in cui Spinoza parla dell'uomo libero dicono: "l'uomo libero non pensa a niente meno che alla morte". Ciò significa che l'uomo libero pensa alla morte fintanto che ci serve, non che non ci pensa affatto. Spinoza ci invita a un'economia del pensiero, ossia è dell'idea che non dobbiamo esercitare il pensiero per il gusto di esercitarlo vanitosamente e inutilmente. Bisogna usare il pensiero fintanto che è necessario alla vita, in senso economicista, quasi occamista. Esercitare troppo il pensiero produce disordine. Questa è una mia annotazione al testo di Spinoza che non ho trovato né in Deleuze né in Zourabichvili.

Claudio Muti:In due occasioni hai parlato di "dispiegamento" e di "complicatio-explicatio". La mia domanda è: c'entra qualcosa questa lettura di Deleuze e Zourabichvili con la *pli* di Leibniz? Col concetto di "piega" che Deleuze vede in Leibniz e che in Leibniz c'è indubbiamente)?

Zaltieri: Sì, infatti la sua filosofia dell'immanenza ha un debito con la filosofia spinoziana ma anche con quella leibniziana. Il testo dedicato allo stile barocco, *La piega e il barocco*, vede la "piega" come figura preponderante. Deleuze ha l'esigenza di non ridurre l'immanenza all'unidimensionalità dell'esistenza o a una sorta di appiattimento di una materia come estensione. Il fatto invece di pensare ogni modo come una "piega" nell'essere, significa vedere nel modo un addensamento di intensità. La filosofia di Deleuze è un filosofia con intensità diverse, con una pluralità di piani importante: non è un caso che proponga la sua filosofia nel testo "Mille piani". L'immanenza non è riduzionismo, bensì è il tentativo da parte del filosofo di dipanare tutte le complicazioni dell'essere. La stessa idea di una nostra formazione felice coincide con l'idea di dispiegamento, ciò che noi come pieghe, implicazioni di Dio, è operare un dispiegamento. Tutto ciò è legato all'idea di guadagnarci l'eternità: quanto più ci rendiamo attivi tanto più ci salviamo.

Sarcinelli: Trovo la filosofia di Deleuze molto incoraggiante, propulsiva.

Zaltieri: Senz'altro le letture di Deleuze e Zourabischvili restituiscono uno Spinoza vitalistico.

Sarcinelli: Quanto può centrare la biopolitica con questa filosofia? Pensando soprattutto alla chimera del Dio-Re.

Zaltieri: Secondo me non tanto, però certo l'idea che il corpo sia potenza ci fa capire subito che ogni forma di potere passa attraverso il controllo. In un contesto del genere "biòs" è anche pensiero, mentre la biopolitica mi pare sia più legata all'idea della manipolazione da parte del potere della vita nei suoi aspetti più fisici e corporei. La decisione di quando inizia la vita, il fine vita, ciò che i totalitarismi hanno fatto della manipolazione stessa del vivente.

Sarcinelli: Si può rileggere la biopolitica come il rovesciamento della potenza in "potestas"? Avendo quindi la biopolitica aspetti deprimenti il nostro "conatus".

Zaltieri: In questo senso sì, anche se ho l'idea che ci sia una modalità più ristretta di concepire il "biòs" da parte della biopolitica. Si potrebbe anche riflettere su come attraverso i corpi le menti stesse vengono influenzate: ricordo un testo di Jean Amèry dal titolo *Intellettuale ad Auschwitz* dove c'è un suo ricordo che testimonia palesemente il cosiddetto parallelismo di Spinoza. Jean Amèry dice di essere arrivato a essere un "musulmann", di cui la sua cultura era arrivata a essere un nulla, l'inedia gli aveva tolto anche i sentimenti di tristezza, non aveva più nessun sentimento fino a quando un addetto alla cucina gli diede un pezzo di semolino dolce. Dopo aver ingoiato quel semolino improvvisamente iniziò ad avere un'invasione di pensieri di cui lui stesso si spaventò ed emozionò. Tutto questo stato durò il tempo della digestione del semolino. Tutto questo è incredibile.

Gabriele Scaramuzza: Sono molto attratto da Spinoza anche se non ne so nulla, ma secondo te, cosa ha contato in Spinoza l'essere ebreo per questo capovolgimento delle categorie filosofiche occidentali?

Zaltieri: Io non sono la persona adatta per rispondere a questa domanda, dato che dovrei conoscere più ebraismo e anche Maimonide, la Torah. Fino ai 14\15 anni ebbe un'educazione talmudica, quindi certamente è la sua prima formazione. Da adulto, infatti, ebbe modo di scrivere un libro di grammatica ebraica. Di certo ebbe una cultura molto ampia dei classici grazie a Franciscus Van Den Helden, molte influenze di Lucrezio, Seneca e più in generale del mondo latino sono presenti in Spinoza. Ciò che gli giunge dei greci è filtrato dal mondo latino. Nel *Trattato teologico-politico* Spinoza non si cimenta col Nuovo Testamento perché non conosce il greco, ma conosce bene il latino, l'olandese, l'ebraico. Sono convinta che la cultura ebraica ha avuto un grande peso nel fare di Spinoza un'anomalia: lui non subisce assolutamente una fascinazione per i greci, critica spesso Platone e Aristotele, e la grecizzazione del testo sacro operata da Paolo di Tarso.

Emanuele: Pensavo al concetto di creazione come autolimitazione: Dio che creando si auto-limita e auto-definisce.

Zaltieri: Questo è proprio ciò che Spinoza rifiuta, perché l'espressione è infinita non una limitazione, in contrapposizione con il neoplatonismo e Hegel. Spinoza ha coscientemente voluto andarsene dalla comunità ebraica, non ha voluto comporre questo contrasto.

Alessandro: Quando lei ha citato Sini, ha detto che pensiero ed estensione sono da intendere come infiniti qualitativi e non quantitativi: cosa significa? Come possono essere entrambi infiniti e distinti?

Potrebbe chiarire la nozione di "fisica del pensiero"?

Zaltieri: Ognuno è il suo genere infinito, ma non vuol dire che gli attributi sono infiniti di numero. Questi sono infiniti e distinti perché procedono simultaneamente: ogni corpo ha un'idea individuale.

La fisica del pensiero è differente dalla fisica dei corpi, è una nozione più simile a quella greca di "physis" come studio della natura: in quanto tale

questa fisica che studia la natura avrà leggi diverse per il pensiero e per i corpi. Questo tema è importante perché Spinoza ci impedisce di pensare che un corpo possa produrre pensiero: appartenendo a due ordini diversi non possono influenzarsi. Solo un corpo influenza un corpo, solo un pensiero influenza un pensiero.

Alessandro: Stavo pensando al monismo fisicalista, ovvero a quella teoria che ritiene il pensiero inesistente e da ricondurre alla realtà fisica: questo discorso non c'entra niente giusto?

Zaltieri: Assolutamente, anzi Spinoza non potrebbe avvallare un riduzionismo simile. Zourabichvili infatti è molto prudente a riguardo, dovremmo approfondire la conoscenza delle leggi che governano il mutuo influenzarsi dei pensieri. La nostra mente è sempre collocata in un ambiente speculativo, si nutre dei pensieri che ha incontrato e degli incontri che fanno sì che la nostra mente, in quanto idea del corpo, è influenzata e limitata da tutti gli incontri ha. Interessante anche il fatto che la mente sia limitata a essere idea del corpo, quindi legata alla situazione di quest'ultimo.

Sarcinelli: Tu dici che un pensiero si incontra e si scontra con un altro, ma siccome Spinoza non è dualista non possiamo dire che il corpo "ha" pensiero. Questo discorso non rischia di concentrarsi troppo sul pensiero e di trascurare il corpo?

Zaltieri: Spinoza quando deve dire che cos'è la mente ci dice che è "idea del corpo", ma allora perché non definisce il corpo a partire dalla mente? Questo Spinoza non riesce a farlo, e ciò vuol dire che una certa priorità ce l'ha il corpo in quanto modello, perché il funzionamento del corpo è qualcosa che non riusciamo a oggettivare e a porre sotto una nostra conoscenza compiuta. Il corpo è quell'estensione a cui deve corrispondere una mente, intesa come composizione di più idee così come i corpi sono composizioni di più parti.