

"LA GIOIA E L'INDISTRUTTIBILE. MEDITAZIONI FRAMMENTARIE SULLO SPINOZISMO" di Piercarlo Necchi

I. DEL FINITO

I.1. Soglie e porte della Filosofia

Caducità, vanità, tarlo del vuoto - in una parola: l'Insensato. Senza tale esperienza, consumata nei timori e tremori della propria intimità lacerata, non si accede alle soglie della filosofia e le sue porte non si aprono.

I.2. Vocazione all'Indistruttibile

Ogni natura metafisica si rivela essenzialmente nel fatto di ricercare sempre l'Indistruttibile e di sentire sempre come dolore e ferita ogni venir-meno e ogni svanire. Caducità, vanità, vuoto - in una parola: l'Insensato. A questo abisso il metafisico cerca un rimedio nella forma di un "luogo" e di un "abitare" che da caducità, vanità e vuoto, si rivelino - eternamente - salvi.

I.3. Finitezza e Mestizia

La mestizia inseparabilmente connessa allo sguardo sul finito precede - come problema - il problema della morte. Il problema della morte è solo l'espressione ultima e culminante - cruciale - del problema della finitezza. La sua espressione, per così dire, riassuntiva. Il problema della caducità, infatti, irrompe già prima della morte nell'intera fragilità e precarietà del vivere: come dolore e lutto per la perdita dell'oggetto d'amore in cui riposa la sorgente della gioia, come furia della negatività e della distruzione.

I.4. Finitezza e Lamentazione

La prima espressione della mestizia che accompagna la scoperta della miseria del finito è la lamentazione, il canto luttuoso che - ancor prima di indicare e tendere ad un "oltre" - si sofferma con la rigidità saturnina della Melanconia a "dire" l'intera costellazione di negatività del finito. Le tracce originarie di questo lamentarsi si trovano nei più tremendi libri dell'Antico Testamento, come il Libro di Giobbe con la sua vertigine di desolazione e domanda, o Oohelet - l'Ecclesiaste - con la sua sfrenata Toten-Tanz in equilibrio sull'abisso, nella lirica e nella tragedia greca, nel devastato légein di Edipo, cieco per aver visto e tutto saputo. Proprio della lamentazione è di non potere distogliere lo sguardo dall'oggetto della sua mestizia. Rimanendovi incatenata e come ammaliata, non riesce a guardar "oltre". Lamentandosi, o si parla o si tace. Comunque ci si esprime. La variante silenziosa della lamentazione è la meditatio mortis. La lamentazione del monaco solitario sulla miseria della creatura mortale appare come muta solo perché la cavità vuota del teschio non è capace di trasformare in parole e suoni i neri pensieri che vi si insinuano attraverso le orbite vuote. La meditatio mortis è una lamentazione apofatica che, permanendo sigillata nella mente e nel cuore, si esprime nei segni muti dello sguardo e del volto. Così - nei francescani di Velasquez, pallidi e immobili nella loro tristezza congelata. Lo scioglimento e la

messa in movimento della finitezza - della sua caducità e radicale fragilità - attraverso la posizione (anche solo nel desiderio) di un Infinito e di un Indistruttibile salvati da ogni venir-meno, sono solo un secondo momento. Rispetto al tratto implosivo e all'irritamento nell'oggetto proprio della lamentazione, essi rappresentano una rotazione e un'apertura. La radice e il fondamento di questo movimento appaiono all'inizio come un mistero e un che di ignoto. Paradossale appare la loro possibilità, il loro poter-essere. Che l'uomo pensi "oltre" e "ruoti" - ciò rimane innanzitutto un fatto.

I.5. Logica del Finito e "oltre" rispetto alla mestizia (Hegel ovvero "Se il perire perisce")

È possibile una "logica" pura della finitezza? Dove cercare un'"ontologia" pura, che - al di qua o al di là di ogni "timore e tremore" - conduca ad espressione l'inesorabile inconsistenza di ciò che è finito? E' ancora una volta in Hegel, nella sua Scienza della Logica, in questo "regno delle ombre" e del Lògos pre-mondano di Dio, che queste domande possono trovare risposta. Di fronte alla nudità del Vero privo di veli, ogni pietas deve qui tacere come una lacrima che, rinunciando a se stessa ancor prima di sgorgare, si consegna all'essiccazione. Il finito, dunque, è solo la "contraddizione di se stesso", l'"inquietudine" che vive nel suo essere "cacciata oltre se stessa". La natura delle cose finite, "il loro essere, è costituito dal non essere". "Esse sono, ma la verità di questo essere è la loro fine". Nessuno stare, nessun consistere - nessuna casa è concessa alla finitezza. Suprema irrequietezza e mobilità - votate però, destinate, al finire, al venir-meno. "Il finito non solo si muta (...) ma perisce". La meditazione sulla finitezza si rivela come la meditazione su una Morte necessaria: "[Il finito] perisce; e non è già soltanto possibile che perisca, quasi che potesse essere senza perire, ma l'essere delle cose finite, come tale, sta nell'aver per loro essere dentro di sé il germe del perire". La caducità cova nel finito come una malattia congenita o ereditaria che avvelena e ammorba prima di ogni contagio o epidemia. Per le cose finite "l'ora della lor nascita è l'ora della lor morte". Inseparabile identità istantanea del sorgere e del tramontare, del venire e dell'andare via, dell'incominciare e del cessare. Desolante inizio che è già una fine. Assoluta instabilità, perpetuum mobile tra due nulla, inconsistenza radicale: distillato puro di negatività. Per la logica dialettica dell'idealismo assoluto, il finito è questo: sic et amen. Nessun senso della perdita, nessun lutto, nessuna dichiarazione di inanità e vanitas - nessun dolore, insomma, accompagna questo pensare e questa esposizione pura in cui la coscienza si è data la sua "assoluta educazione e disciplina" al di là di ogni sentimento e scopo sensibile. La vita dello Spirito¹ giunta qui alla purificazione rarefatta dello sguardo logico, non arretra di fronte alla morte e all'assoluta devastazione del perire, non si abbandona a nessuna disperazione o mestizia, non teme e non trema, ma contempla le vie della Necessità.

Chi soffre, dunque? quale sguardo contempla la caducità della finitezza come la scena fosca di un Trauerspiel, di un dramma luttuoso dominato dallo spirito saturnino? quale pensare si lascia invadere dalla mestizia, dal lutto e dalla melanconia dello svanire? Anche nella ferrea cornice della logica dialettica queste domande non possono non essere poste. E' necessario infatti riconoscere che "il pensiero della finitezza delle cose porta con sé questa mestizia, (...) perché alle cose (...) non è più lasciato un essere affermativo distinto dalla lor destinazione a perire". Chi è, dunque, il mesto, il luttuoso? La risposta di Hegel è perentoria: l'occhio che lacrima intriso dal nerume della tristezza è quello dell'Intelletto astrante, prigioniero immobile della fissità e della rigidità. Solo per questo sguardo "(...) la finitezza è la negazione come fissata in sé", che nel suo isolamento "(...) si erge rigida di contro al suo affermativo". Il finito si abbandona qui al flusso e alla corrente che lo trascina inesorabilmente, si consegna alla necessità che lo destina alla sua fine e solo alla sua fine. Esso rifiuta ogni stare, ogni consistere, esso "(...) è il rifiuto di lasciarsi affermativamente portare al suo affermativo, all'Infinito, di lasciarsi unire con quello". Nella sua potenza congelante, lo sguardo dell'Intelletto astrante si fissa nella mestizia ed eleva il nulla della fine ad Assoluto. Il perire diviene l'"imperituro", lo svanire è il "persistente", l'esser-distrutto l'"indistruttibile". Il finito si manifesta nella più rigida inseparabilità dal suo nulla e da questa negatività è impossibile distogliere lo sguardo. La finitezza e la caducità divengono la "qualità immutabile" delle cose; la

finitezza "così è eterna", la caducità "persiste". Con ciò, nondimeno, per l'Intelletto, il finito non cessa di essere il perituro, il dissolventesi. Se quindi è solo il perire ad essere pensato come eterno, allora anche la mestizia suscitata da questo perire sarà eterna e invincibile. Nessuna gioia e nessun Indistruttibile potranno essere attinti dall'inguaribile melanconia dell'Intelletto. Per questo sguardo dominato da Saturno e dal suo gelo, il finito ha solo "il perire per suo ultimo". Ciò che si afferma è qui che "il finito stia perennemente di contro all'Infinito, che sia il nullo in sé, e che sia come in Sé nullo".

Fu dalla malattia di questo sguardo, da questo tormento, che l'intera filosofia di Hegel intese - in fondo - guarire. Il farmaco, capace non solo di lenire, ma di estirpare le radici di questa sofferenza dello spirito, si rivelò racchiuso nella possibilità di pensare la seguente proposizione: "il perire perisce". Infatti "(...) tutto sta a vedere (...) se la caducità e il perire perisce", e che questo accada è appunto la "magia" della Ragione dialettica che discioglie, mandando a fondo, il sale rigido che blocca l'Intelletto nella sua mestizia irredimibile. Secondo questa alchimia "(...) lo sviluppo del finito fa vedere che, essendo questa contraddizione, il finito si distrugge in sé, ma risolve effettivamente la contraddizione, non già ch'esso sia soltanto caduco e che perisca, ma che il perire, il nulla, non è l'ultimo, ossia il definitivo, ma perisce". Solo nel suo isolamento, nella sua separatezza e isolamento assoluti, solo nel suo irrelato "in sé", la caducità è l'ultima e definitiva cifra della finitezza. Liberato da questa chiusura, il finito si apre al passaggio nell'Infinito e alla relazione vivente che, pensata nella luce dell'affermatività vera, lo scioglierà dalla fosca tenebra della mestizia. Il problema diviene così il "vero Infinito", la possibilità di pensare la sua affermatività oltre tutte le contraddizioni e le scissioni dell'Intelletto ovvero della Mente irrigidita nella cadaverica fissità della sua melanconia che, se è capace di un'Infinità, lo è solo di una "cattiva" - o "falsa".

Una volta, forse non del tutto immemore di questi pensieri, Hegel disse: "Va dunque rilevato che il pensiero non poteva non porsi dal punto di vista dello Spinozismo: essere spinoziani è l'inizio essenziale del filosofare. Infatti, (...) non si comincia a filosofare senza che l'anima si tuffi anzitutto in quest'etere dell'Unica Sostanza, in cui è sommerso tutto quel che si era ritenuto vero; questa negazione di tutto quel che è particolare (=finito), cui deve esser pervenuto ogni filosofo, è la liberazione dello Spirito e la sua base assoluta". E ancora: "(...) Spinoza è un punto talmente importante della filosofia moderna, che in realtà si può dire: o tu sei spinoziano, o non sei affatto filosofo". Per questo, forse, va ripensato Spinoza.

II. DELL' INDISTRUTTIBILE

II.1. Orizzonti della aspirazione all'Indistruttibile. Spinoza versus Kafka ovvero: dell'Abitare e dell'Esiliarsi dall' Indistruttibile

"Dopo che l'esperienza mi ha insegnato che tutto quello che accade frequentemente nella vita quotidiana è vano e futile; vedendo che tutte le cose che temevo e dalle quali temevo (qualcosa) non avevano in sé niente di bene o di male, se non in quanto l'animo ne era mosso, alla fine ho deciso di cercare se esista qualcosa, che sia il vero bene e capace di comunicarsi e dal quale solamente, lasciati tutti gli altri beni, l'animo sia affetto; se in definitiva ci sia qualcosa, trovata e conseguita la quale, potessi godere per sempre d'una continua e piena letizia" - così Spinoza, nella prima pagina del Trattato sulla emendazione dell'Intelletto, nell'attimo decisivo in cui ha inizio il suo itinerarium mentis in Deum, la via verso la gioia e l'Indistruttibile. E' dalla esperienza della vanitas che si tende l'arco e l'intenzione rivolta al Summum Bonum, alla gioia piena ed immutabile, l'Indistruttibile. Una distanza immensa, un abisso e un baratro, ci separano ormai dalla possibilità che Spinoza, in un radioso istante della sua vita, sperimentò, dalla possibilità di de-cidere per il Sommo, di de-cidersi dalla totalità del vanum per la luce dell'Unicum-Verum-Bonum. Nessuno più di Kafka ha saputo esprimere questa distanza: "Teoricamente, esiste una possibilità di essere felici in modo assoluto: credere nell'Indistruttibile in sé e non cercare di aspirarvi". Così, in

quella sorta di sistema disgregato che sono le Considerazioni sul Peccato, il dolore, la speranza e la vera via, Kafka perviene alla più radicale separazione di felicità e Indistruttibile. Si dà, anzi, la possibilità di un'assoluta felicità solo nella rinuncia che spegne l'aspirazione all'Indistruttibile. Ma questa possibilità è poi solo "teorica" ("teoricamente"), cosicché, infine, non si può non aspirare all'Indistruttibile e, con ciò non si può essere assolutamente felici. In questo senso, la felicità assoluta, la spinoziana gioia continua e piena, è impossibile. La dialettica negativa enunciata da Kafka si de-cide dall'Indistruttibile rimanendovi impigliata: la sua è la trappola di una speranza a un tempo irrinunciabile e inadempibile. La possibilità della gioia e dell'esser-assolutamente-felici si ritira qui nell'estremo della debolezza e della rinuncia. L'Indistruttibile - ovvero: l'Assoluto, l'Eterno, ciò che infinitamente oltrepassa il regno dello svanire e del venir-meno - "è", esiste in me - soltanto come, ormai, illimitatamente separato da me. Io non posso abitare l'Indistruttibile; nella mia infima fragilità e debolezza posso solo rinunciare ad aspirarvi. La sentenza kafkiana brilla come un emblema disincantato, come un'epigrafe muta all'apocalisse con cui la modernità si è rivelata a se stessa: impossibilità radicale di oltrepassare la caducità. Come Mosè, intravediamo in un'infinita lontananza la Terra Promessa, la "casa": se tentiamo di raggiungerla - basta un passo - irrimediabilmente moriamo, ce ne andiamo via. Tornando a ripetere negli scenari estremi della modernità il movimento e il dramma che già opposero Agostino e la sua "compiuta" ricerca di un "ubi consistere" a Petrarca e alla sua disperata coscienza della vita come inarrestabile "fluxus", Spinoza e Kafka sembrano incarnare - alla luce della loro intenzionalità fondamentale - gli estremi di un arco che, da una parte, si persuade della possibilità di abitare l'Indistruttibile e, dall'altra, si consegna ad un definitivo esilio da esso.

III. DI SPINOZA E DELLO SPINOZISMO

III.1. Spinoza contro la Melanconia. Il finito, la gioia

Lo scopo più alto di Spinoza fu l'innalzamento del finito all'elemento della pura gioia. C'è quindi un rifiuto, nel suo pensiero, di ogni disperazione e mestizia del finito, dello sguardo che a questa tristezza permane dolorosamente incatenato, come stregato e muto. Dunque il finito può essere felice, gioire in modo puro oltre ogni lacerazione e perdita, oltre ogni lutto. Sul frontespizio delle opere di Spinoza dovrebbe essere incisa con caratteri di luce questa epigrafe: Contro la melanconia. Si comprende allora perché - almeno al livello dell'esigenza più profonda - "L'uomo libero non pensa a niente meno che alla morte; e la sua sapienza è meditazione non della morte ma della vita" (Ethica, IV, 67). La meditatio mortis è lo sguardo in cui si radica la mestizia di chi contempla l'impossibilità di attingere la pienezza della gioia nell'elemento dell'Indistruttibile: essa è irrimediabilmente disperata. La meditatio vitae è, al contrario, gioiosa in se stessa, perché fondata nell'orizzonte dell'eternità e orientata già da sempre verso l'eterno cui essa stessa sente di appartenere nella trasparenza di un esser-parte Immanente. Meditare sulla vita significa, oltre la disperazione lei morire apparente, innalzare a verità il sentimento (ancora immediato e oscuro) della nostra eternità per il quale, fin dentro la tenebra, "Noi sentiamo ed esperiamo di essere eterni".

III.2. Spinoza e la Morte

"Dalla morte, dal timore della morte prende inizio e si eleva ogni conoscenza circa il Tutto. rigettare la paura che attanaglia che è terrestre, strappare alla morte il suo aculeo velenoso, togliere all'Ade il suo miasma pestilente, di questo si pretende capace la filosofia" - così scriveva F. Rosenzweig nel 1918, in quella che sarebbe poi divenuta la prima pagina della Stella della Redenzione, con un inchiostro alla cui miscela non erano estranei la polvere, il fuoco, il sangue e l'odore di carne bruciata delle trincee. La Morte, il Tutto, la Filosofia - questa costellazione memorabile (la cui malia l'intera "filosofia" di Rosenzweig intese rigettare per un' "altra" stella) non ebbe forse apparizione più decisiva che nella filosofia di Spinoza, in quella rosa dalla corolla interamente deduttiva che fu ed è l' Ethica more geometrico demonstrata. Nessuna

Filosofia intese enunciare i suoi teoremi e le sue proposizioni dal cuore stesso del Tutto con maggior radicalità dello spinozismo: per ciò stesso (e sul fondamento del nesso tra Morte-Filosofia-Totalità) ci è lecito immaginare che proprio questa filosofia dovette trovare il suo Primum e il suo inizio in un'altrettanto radicale e illimitata esperienza della Morte, della Caducità, della Vanità e lei Vuoto. Il dire di Spinoza costituirebbe in questo senso il tentativo radicale di contraddire la parola dell'Ecclesiaste, per la quale: "Havèl havalim", "Vanitas vanitatum", "Un infinito vuoto, un infinito niente, tutto è vuoto niente". Quell'esperienza fu però solo il primum, appunto l'inizio, se è vero che lo spinozismo ci si rivela nelle sue conclusioni estreme come una radicale negazione e oltrepassamento dell'esperienza della Morte e della sua con-scientia. Ancora una volta: "L'uomo Libero non pensa a niente meno che alla morte; e la sua sapienza La meditazione non della morte ma della vita" - rileggiamo in Ethica, IV, 67 -, che insieme al frammento secondo cui "Noi sentiamo ed esperiamo di essere eterni" costituiscono le proposizioni più contro-evidenti e contro-fattuali dell'intera storia del pensiero. (Rosenzweig e contrario: "Tutto quanto è mortale vive in questa paura della morte. (...) Senza posa il grembo instancabile della terra partorisce il nuovo e ciascuno è indefettibilmente votato alla morte, ciascuno attende con timore e tremore il giorno del suo viaggio nelle tenebre" - ma appunto "(...) la filosofia nega queste paure della terra. Essa strappa oltre la fossa che si spalanca ad ogni passo". Spinoza in questo senso fu illimitatamente filosofo e la libertà che cercò di attingere e di abitare fu la libertà del "saggio", variante filosofica della santità, gioiello indistruttibile di chi si è educato a vedere con l'occhio stesso del Tutto. Conosciamo poco di questa Bildung, tanto povere di eventi interiori sono le biografie spinoziane. Ipotizziamo che non dovette essere facile e non sapremo mai se essa si tradusse in reale esperienza o rimase mera formula - seppur perfetta - di pensiero. L'esperienza della morte dalla cui ferita Spinoza intese guarire dovette essere tremenda: la sua epoca usciva dagli scempi della peste ritornante, dal "citazionismo" della Danza Macabra che già conobbe il suo originale, e l'adolescenza del giovane sephardim di Amsterdam trascorse nel periodo in cui la Guerra dei Trent'Anni (con questa espressione Ernst Bloch amava cristallizzare in un'immagine "tutto il negativo privo di senso" del mondo) viveva tragicamente il suo insanguinato giudizio finale. Alla sensibilità di Spinoza non dovette essere estranea la memoria dello spaesamento che proveniva da dipinti come Il trionfo della Morte, che Pieter Bruegel dipinse nel 1562. La malia intollerabile di quella meditatio mortis apocalittica e irredimibile, la contemplazione insostenibile di quella pura furia della negatività, l'irrevocabile accusa di inanità all'essenza contenuta in quello scenario diametralmente opposto ad ogni matematica e geometria euclidea (non si danno punti, linee e superfici, ma nemmeno assiomi, definizioni e dimostrazioni per il terrore e il dolore scatenati), tutto questo - dal punto di vista dell'Indistruttibile e della Sostanza interamente affermativa - era quello che bisognava distruggere. Nella dialettica e nel pòlemos che ci è lecito immaginare tra Bruegel e Spinoza si annuncia qualcosa del dilemma più profondo dello spirito moderno: la tensione irrisolta tra l'estremo della percezione del disordine di cui Bruegel, ma ancor prima e più radicalmente Bosch, sono gli exempla picta - e l'idea dell'estremo dell'ordine, della sua costruzione, di cui Spinoza fu il "perfetto" filosofo e Mondrian, tra le immani catastrofi del nostro secolo, il più rigoroso pittore. Sprofondando lo sguardo nel velenoso Trionfo di Bruegel o nei molteplici "inferni" di Bosch, non si può fare a meno di rabbrivire e tremare nell'intera propria essenza, di essere invasi -spinozianamente - dalla "tristezza" più desolata se è vero che essa è il sentimento nel quale la mente "passa ad una perfezione minore" e che "quando la mente immagina la sua impotenza, per ciò stesso si rattrista". Tornando infinitamente a rileggere l'Ethica o abbandonando l'occhio alle pure linee di Mondrian, al suo mondo di forme eterne da cui "il tragico era espulso", siamo accolti nell'etere armonico della quiete e della gioia come passaggio ad una più alta perfezione. Il primo occhio è l'occhio stesso del morente, della creatura torturata e della vita offesa; il secondo occhio è l'occhio stesso di Dio, del Tutto e della Sostanza Per-fecta, l'occhio della conoscenza andata a fondo nell'elemento dell'Indistruttibile e nell'"oceano grondante la sua acqua" (Hegel) della Necessità. Il primo sguardo autorizza ogni teologia dell'odium Dei, come ribellione della creatura all'inanità dell'essenza e all'orrore dell'Essere (quantomeno, al di qua dell'empietà della maledizione, autorizza la febbricitante interrogazione di Giobbe o la vertiginosa

sanzione di miseria dell'Ecclesiaste); il secondo culmina e fiorisce nello amor Dei intellectualis della mente come "parte dell'infinito amore con cui Dio ama se stesso", come unione continua tra la Parte e il Tutto nel segno della gioia e dell'affermazione assoluta: l'Essere è il Bene, essere è la gioia.

Postilla. Annientamento del Negativo e Rimozione della Pietà

Ciò che alla creatura si manifesta con i tratti dell'orrore conduce la creatura al luogo di una domanda ineludibile. Anche Spinoza (in Ethica, I, Appendice) ha offerto una volta una voce a questo interrogare che urge dalle profondità del soffrire. Egli la formula con espressioni che rintoccano cupamente: "(...) se tutto è derivato dalla necessità della perfettissima natura di Dio, perché allora sono sorte tante imperfezioni nella natura? Cioè la corruzione delle cose sino al fetore, la deformità delle cose, tale da muover nausea, la confusione, il male, il peccato (...)". Ad essere evocata è qui l'abissale potenza del negativo, la terribile realtà della morte che, per il Soggetto, è "la cosa più tremenda" (Hegel). Nelle pieghe della domanda è celata l'esigenza del Soggetto di porsi all'altezza dello scandalo che gli rende impossibile ogni appaesamento e ogni persuasione nella Perfectio della realtà. Pur non rivelandosi immemore della domanda, Spinoza ne rifiuta tuttavia la troppo umana umanità, l'urgenza di soggettività e bisogno che risuona in essa. Così "(...) bisogna misurare la perfezione delle cose dalla sola natura e potenza loro, perché esse non sono più o meno perfette per il fatto di dilettere i sensi degli uomini, o di offenderli, oppure per il fatto che si accordano o ripugnano all'umana natura". Sono sufficienti queste parole, che sulla base dell'ontologia voltano le spalle ad ogni pietas per la vita offesa, per penetrare il senso dell'enigmatica proposizione che su Spinoza venne pronunciata da Schelling: Spinoza ovvero il filosofo dell'oggetto assoluto. Insomma, come in una celebre lettera a un amico, "Nec ridere, nec lugere, neque detestari, sed intelligere". Eppure, nella sua Vita di Spinoza (1706), J.Colerus riporta un particolare agghiacciante circa alcuni innocenti divertissements spinoziani: "Quando voleva rilassare il suo spirito un po' più a lungo, cercava dei ragni che poi faceva combattere l'uno contro l'altro, oppure delle mosche, che gettava nella tela del ragno per poi contemplare questa battaglia con un piacere così grande da farlo scoppiare, talvolta, a ridere". In questo Spinoza torturatore di mosche -innocentissimi modi -sarebbe facile scorgere l'ebete rimedio ad abissali momenti di vuoto e di assenza, di angoscia forse, oppure il segno di una perversa crudeltà cresciuta su un infantilismo mai vinto. Spiegare questo gioco aberrante con la psicologia o l'analisi esistenziale è tuttavia insufficiente. In esso traspare infatti una traccia del lato oscuro della ontologia spinoziana che la diffusa luminosità del Sistema cela. Nel Corollario della Proposizione 25, Parte I, dell'Ethica si legge che: "res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones, sive modi (...)". E, nell'Assioma di Ethica IV: "Nulla res singularis in rerum natura datur, qua potentior, et fortior non detur alia. Sed quacumque data datur alia potentior, a qua illa data potest destrui". La nullità in sé del finito, teorizzata nel Corollario, legittima sulla base dell'ontologia gli assolutamente impietosi e sperimenti coi ragni e le mosche, attraverso i quali ottiene conferma anche la verità assiomatica della serie crescente dei gradi della potentia negli enti particolari. Il gioco entomologico di Spinoza svela al fondo del suo razionalismo assoluto un perverso bisogno sperimentale: un empirismo crudele e oscuro cova nella solarità auto-trasparente della costruzione puramente razional-geometrica dell'Ethica. Nel riso di Spinoza di fronte al soccombere del debole, in questo amor fati sacrificante sugli altari della Necessità, si annuncia veramente qualcosa del folle riso nicciano, dell'affermazione e della potenza pura che imprimono il loro sigillo oltre-umano sopra ogni fragilità e impotenza, distruggendo insieme ad ogni pietas, ogni cura per la debolezza della creatura. Anche se poi, come vide Schelling leggendovi ad un tempo un'aporia insuperabile, più che una crudele e amorale Wille zur Macht, è presente in Spinoza una radicale "passività" del Soggetto di fronte alla causalità necessaria dell'assoluta Sostanza. Per Schelling tuttavia "(...) il comando: Annientati! non può essere eseguito. (...) Il Soggetto, come tale, non può annullarsi; infatti, per poterlo fare, dovrebbe sopravvivere al proprio annullamento". Forse, veramente, anche nel concitato soccombere dei ragni e delle mosche, Spinoza cercava soltanto di "nec ridere, nec lugere, neque detestari, sed intelligere" la ferrea

Necessità del Tutto, al di là della finitezza della propria Soggettività. Senza crudeltà. Eppure - rideva...

III.3. Spinoza e la Luce

Già nella Scienza della Logica, trattando dello spinozismo in una nota ai paragrafi sull' "Assoluto", Hegel aveva stabilito un rapporto tra la Sostanza di Spinoza e la rappresentazione orientale dell'Emanazione dove "l'Assoluto è la luce che illumina se stessa". Questa idea si ritrova nelle Lezioni sulla Storia della Filosofia dove Hegel, abbandonandosi allo zampillante simbolismo della costellazione che unisce la vita alla filosofia, dice: "Non a caso Spinoza si è occupato della luce: essa infatti, nella materia, è la stessa assoluta identità che forma la base dell'intuizione orientale". (Hegel si riferisce qui a Spinoza l'ottico, il tagliatore di lenti che onorava il precetto rabbinico, ma anche, forse, allo studioso dell'arcobaleno -questa meraviglia di luce). In una nota dell'Enciclopedia, infine, dopo aver definito la luce come lo stesso "sé universale della materia", l' "assolutamente leggero" e il "puro manifestarsi", Hegel richiama ancora il tropismo monistico dell'Oriente: "Nella intuizione degli orientali circa l'identità sostanziale dello Spirito e della Natura, il puro Sé della coscienza, il pensiero identico con sé in quanto astrazione del Vero e del Bene, è tutt'uno con la luce". L'analogia con la luce, con la pura indifferenza e identità della luminosità, propria del Dio di Spinoza, torna anche in Ernst Bloch che, con la magia dell'evocazione propria del suo espressionismo, trova per Spinoza soltanto metafore luminose e solari: la divina sostanza, allora, è la "luce del sole zenitale dell'essenza", il mondo è "un cristallo con il sole allo zenith", lo spinozismo è "l'eterno mezzogiorno nella necessità del mondo". Tale metaforica non è un frutto del caso né del demone dell'analogia scaturito dall' esuberanza simbolico-speculativa del linguaggio hegeliano e blochiano: in essa si annuncia piuttosto, per immagini, tutto l'assente, l'annientato e il rimosso dello spinozismo. Tale non-ens è appunto la notte - ovvero: il negativo puro, il male, il disordine e il caos - la cui espressione metaforica fu colta, fin dall'immemorabile, nella tenebra, nella notte, nella confusione dell'oscurità e del buio. Nel puro distillato di lucentezza dello spinozismo, in questo culmine della tradizione dell'Uno-lucente, non vi è posto per alcun pensiero dell'abisso, del fondamento oscuro, del tormento e della collera tenebrosi di Dio, quale parla, per esempio, nelle pagine di Jakob Boehme e del tardo Schelling. L'affermazione pura dell'Essere espunge assolutamente da sé ogni negatività. La metafisica di Spinoza, mostrandosi nella sua sublimità rispetto a tutta la tenebra e il dolore del mondo, fino a fare dell'Intero "una trasparenza senza colore della divinità" (Feuerbach), si rivela in definitiva come il più potente anestetico ontologico di ogni lacerazione e sofferenza della vita. Il nome di questo oppio suona: "Eterna Necessità" -et amen.

III.4. Spinoza ad Auschwitz

Nel racconto di I.B. Singer, *Lo Spinoza di via del Mercato* (1961), il dottor Fischelson è un ebreo polacco che dedica la sua vita a un'ossessiva, inesauribile, imitatio Spinozae. Egli studia l'Ethica da trent'anni e, fin dai tratti del suo volto, "con il naso adunco come un becco e gli occhi grandi, scuri e ammiccanti come quelli di un grande uccello", ci appare nelle sembianze di uno Spinoza redivivus. Nel racconto dello scrittore yiddish, Fischelson muore sorridendo, riconoscendosi come "modus" e "parte", sentendosi "sciocco" nella sua finitezza e particolarità. Noi vorremmo invece prolungare la vita di Fischelson oltre il limite della sua esistenza letteraria e, abbandonandoci a una domanda che ci lacera, da Varsavia, dal cuore dell'ebraismo orientale, lo trasportiamo ad Auschwitz, come uomo, ebreo, spinoziano. Questo, oltre la finzione, significa più profondamente precipitare Spinoza nell'inferno della distruzione e nella furia del negativo scatenato. Come avrebbe sopportato -Spinoza - questo transito? che ne sarebbe stato del suo senso della necessità, del concetto della perfezione dell'intero, della sua beatitudo e del suo amor Dei Intellectualis? C'è stato un tempo, nel divenire dello spirito, in cui una metafisica "impegnava per la vita" (M.Sgalambro). Ad Auschwitz, nel deserto del più muto dolore, questa coerenza del pensiero, della fede e della teoria, avrebbe patito la sua krisis più radicale: la senza-

ritorno. Gli ebrei più devoti, coloro che nella notte dell'anima e del silenzio di Dio non avevano spento l'ultima scintilla e avevano continuato - ondeggiando-fermi - a pregare il loro Dio, furono sommersi. Uno spinoziano non avrebbe potuto pregare, perché il Dio di cui Spinoza parla nelle cinque parti dell'*Ethica* non può essere pregato. Esso non ha volto e non è un "Tu": rivolgersi ad esso nella forma del "principio dialogico", dell'Io-Tu (M.Buber), equivarrebbe a distruggere l'intero edificio speculativo dello spinozismo. Uno spinoziano, forse, sarebbe potuto cadere nell'odium Dei intellettuale, nella nausea e nel disgusto per il Tutto e la Sostanza di cui quegli orrendi "modi" erano parti, espressioni oscure. Lo Spinoza-Haftlinge si sarebbe forse ritrovato come Soggetto sofferente nella sua differenza e urto contro l'opacità, l'estraneità e la controfinalità dell'Essere. Ernst Bloch scrisse una volta che "(...) in Spinoza l'intero mondo fenomenico, se concepito adeguatamente, sta alla luce del sole zenitale dell'essenza che qui viene chiamata Sostanza". Ad Auschwitz, anche per il grande cauto e acquiescente, questo sole si sarebbe forse oscurato, sarebbe divenuto nero e, infine, si sarebbe spento. Il mondo, che - sempre secondo Bloch - era apparso a Spinoza come "un cristallo con il sole allo zenith sì che nessuna cosa getta ombra", sarebbe andato a fondo nella notte, si sarebbe frantumato in un caos di frammenti opachi e disarticolati. Lo zenith sarebbe crollato, l'ombra avrebbe invaso il Tutto. Dell'incomprensibile in sé e per sé, contro ogni pan-logismo, non si dà alcuna conoscenza adeguata: ad Auschwitz, la sentenza lapidaria "L'Essere è il Bene; l'Essere è la Gioia" si è svelata, sub specie aeternitatis, nella sua irrimediabile inanità. Così, divenuto estraneo al Tutto e alla sua Ragione, lo Spinoza del Lager avrebbe, forse, odiato Dio. Oppure, forse, questo uomo, non cessando di amare Dio, non chiedendogli nulla, amandolo senza esigere di essere riamato, sarebbe rimasto fedele alla propria dottrina nell'attimo stesso in cui essa andava in rovina, franava nella massa cieca del sole nero. In questo stesso istante, Spinoza avrebbe cessato di comprendere se stesso. Qui, e solo qui, egli avrebbe attinto l'apice estremo della Verità se - con Adorno - "veri sono solo i pensieri che non comprendono se stessi".

III.5. La morte di Spinoza. Sulla Rinuncia e il Limite

Spinoza morì giovane ed Hegel vide in questa morte una speciale coerenza, una fedeltà al sistema: "(...) morì il 21 febbraio 1677, in età di quarantaquattro anni, di tisi, di cui aveva a lungo sofferto: fedele anche in questo al suo Sistema, in cui ogni particolarità e individualità parimenti si risolve nell'unica Sostanza". Si mostra forse in ciò l'ultima e più profonda - mai esplicitamente detta - verità dello spinozismo. In una parola: la rinuncia. Un amore dell'Indistruttibile e dell'Infinito che sia in sé vero appare infatti inseparabile dalla proposizione secondo cui "il finito è in sé nulla", dalla coscienza per cui lo stesso, nella mia finitezza separata dal fondamento sostanziale dell'Essere, sono nulla. L'amore dell'Indistruttibile, da questo punto di vista, è l'espressione del più radicale anti-egoismo e della rinuncia alla chiusura nella propria egoità finita. C'è qualcosa che ci spinge a pensare ad ogni "rinunciante" come ad un uomo piegato, afflitto da una mestizia inconsolabile. La rinuncia costituirebbe in questo senso una figura del negativo, del limite esperito nella sua negatività. Nulla più di ciò è lontano dal senso spinoziano della rinuncia. In Spinoza, il rinunciare riceve il senso di un'infinita apertura all'infinito e all'eterno, al Tutto indistruttibile. La rinuncia è solo l'abbandono della pervicacia e dell'ostinazione con cui il finito insiste nel cercare di attingere la gioia elevando la sua finitezza all'infinità, ma permanendo ad un tempo nelle pretese della finitezza. Il finito deve quindi rinunciare - ma solo alla pretesa di fare della sua finitezza una finitezza infinita. (Così Hegel: "(...) quel che c'è di grandioso nella maniera di pensare di Spinoza è l'aver egli potuto rinunciare ad ogni determinato, ad ogni particolare per riferirsi soltanto all'Uno, per poter tenere in considerazione soltanto questo"). Il "mistico" spinoziano sta interamente e solo in questo tratto ascetico della rinuncia. L'ascesi, tuttavia, è qui radicalmente intramondana, senza trascendenza: essa non ha nulla del "di qui. là", della "fuga del solo all'Uno Solo" (Plotino) dei mistici e degli estatici di ogni tempo e tradizione. Il senso e l'orientamento del rinunciare spinoziano consistono solo nel raggiungimento di un rapporto adeguato tra l'Io e il Mondo, di una connexio armonicamente aurea del modus alla Substantia, di cui esso - immanendovi - è espressione. L'ascetismo di Spinoza è, per questo, già da sempre sottratto alla malia della "bellezza dell'anima"

così come all'intero complesso degli atteggiamenti semplicemente "reattivi". "Esercitandosi" (e questo è il senso originario di ogni "ascesi") all'amore intellettuale di Dio attraverso la conoscenza delle cose sub specie aeternitatis, Spinoza ha speso in se stesso soltanto l'apparenza in cui il mondo si manifesta come estraneità e controfinalità, come l'Avversante. "Ascendere intramondanamente" significa, in definitiva, "tornare a casa", anzi - "riconoscersi come già-da-sempre a casa" nel mondo, spezzando in noi l'elemento che ci rende estranei all'Essere e alla Sostanza di cui pure, esistendo, esprimiamo l'eterna e infinita essenza affermativa.

Tra la gioia spinoziana e il conoscere adeguatamente le cose sussiste un nesso essenziale e inscindibile. La gioia è anzi il risultato della conoscenza assolutamente dispiegata, là dove il culmine della visione si esprime come amore "intellettuale". Spinoza, in questo senso, rimane fino in fondo homo theoreticus, uomo-della-conoscenza. Egli nutre un'illimitata fiducia nella Potentia della conoscenza adeguata. Il culmine della gioia, la beatitudo, l'amore intellettuale di Dio, è si amor, ma - di più - intellectualis. Amare Dio intellettualmente coincide con la comprensione-conoscenza adeguata del fondamento necessario dell'Essere, la quale mi riempie di gioia. Conosco-gioisco - e quindi amo la causa della mia gioia. Non c'è eroico furore in Spinoza (R. Bodei); piuttosto, eroica ragione - amore temprato alla luce dell'intuizione intellettuale. La centralità della conoscenza nell'itinerario spinoziano in beatitudinem rende impossibile ogni interpretazione del "mistico" spinoziano in senso irrazionalistico. Nella misura in cui il culmine dell'esperienza mistica coincide con il non-sapere, con l'annegamento della coscienza e del pensiero nell'ineffabile, l'esperienza spinoziana della gioia è radicalmente anti-mistica. Nessuna docta ignorantia, nessuna estasi o teopatia. Nell'esperienza estatica della mistica religiosa, quanto alla propria soggettività conoscente, l'individuo si sperimenta come spogliato, distrutto: è andato a fondo in Dio. Al contrario nella gioia del modus finito, che ha rinunciato soltanto all'ostinazione del Singolo, si compie la perfetta esperienza del conoscere in cui il perfetto ordine del reale si dispiega nella sua trama e nel suo ordito immutabile. Rinuncia, allora, in definitiva, come "sentirsi parte" e mistica come esperienza intensiva d'"appartenenza" e "apertura" della Ragione alla necessità del Tutto. Il finito si risolve nel tutto della Sostanza infinita, ma - in questa "casa" - esso abita eternamente l'Indistruttibile: "In illo - nell'Uno della Sostanza rinunciando alla separatezza - vivimus. movemur et sumus": "Sentiamo ed esperiamo di essere eterni" - in Illo.

Nel corso della sua vita, Goethe fece più volte ritorno a quello che definiva il "porto" dell'Ethica e nel quale, ogni volta, era persuaso di trovare la "salvezza". Fu forse in uno di questi moderni nostoi che egli immaginò un incontro tra Spinoza e l'Ebreo Errante. (Doveva nascere un libro, un dialogo forse - che non nacque). Ad incontrarsi, qui - o a scontrarsi - erano i lati di un'opposizione memorabile: l'eterno Pòlemos tra il limite e l'illimitato, l'abitare e l'errare, la rinuncia e il tendere (Streben). Spinoza incarnava per Goethe l'eroe della rinuncia, il simbolo vivente di una "sconfinata abengazione", l'oltre-uomo la cui sublimità consiste nel riconoscimento senza appello e nella assoluta accettazione del limite (R. Bodei). Spinoza, che aveva scelto la solitudo (non l'isolamento) e la serenitas - che non possiamo non immaginare felice, mentre la sera, nella luminescenza di un tramonto olandese, fumava la pipa insieme a qualche vecchio artigiano o beveva un po' di birra - tedesca con un pescatore, scambiando poche - essenziali - parole... L'Ebreo Errante, al contrario, questa figura dai contorni favolosi, eternamente in fuga da se stesso e da tutto, proteso verso un sempre-oltre i cui tratti sfumano nel vuoto come una dissolvenza senza fine, è l'eroe mitico-simbolico dello sradicamento e dello spaesamento, dell'esilio perpetuo, della dissipazione e della deriva - in definitiva: dell'assenza del limite. La metafora geografica, il tòpos in senso letterale dell'Ebreo Errante, non può essere che il deserto, questo nulla e questa esterità in cui ogni movimento è falso, "miraggio intrecciato di caduta e ascesa, perdita e ritrovamento, eternamente privi di èskaton. La Stimmung fondamentale di un tale errare è così l'in-quietudine che mai si possiede, che non conosce "casa", che mai è - bei sich. La contrapposizione immaginata da Goethe a livello simbolico tra Spinoza e l'Ebreo Errante si esprime, a livello concettuale, come problema del rapporto, nell'esserci dell'uomo, tra il senso del limite

e il senso dell'illimitato. Come la tradizione filosofica - da Platone ad Hegel - insegna, vi è nello stesso concetto di limite una dialettica che ne rende impossibile ogni considerazione "astratta" dal suo opposto. In che modo questa dialettica tra il limite e l'illimitato si configura nella forma della rinuncia? Per l'esserci finito che noi, i mortali, radicalmente siamo, ogni superamento del limite in direzione dell'illimitato coincide necessariamente con il riconoscimento e l'accettazione del limite stesso. Appunto, allora, rinuncia, sconfinata abnegazione e acquiescienza, nella quale brilla una scintilla d'illimitato proprio nel rinunciare (infinitamente) al possesso di una piena illimitatezza. Siamo illimitati in quanto possiamo (infinitamente) rinunciare alla pretesa di essere - noi stessi - illimitati. Questo trascendere racchiude in sé solo l'apparenza del trascendere: esso è piuttosto un in-manere, un accettare il limite e, in definitiva, un abitare la propria finitezza nell'eterna sostanza dell'Indistruttibile. Questo movimento-in-quiete, questo restare presso di sé nel rinunciare ad essere - in quanto finiti - infiniti, è ciò che apre alla gioia dell'eroe spinoziano come contrapposta alla tristezza inconsolabile dell'Ebreo Errante e del suo solo falsamente eterno andare. L'uno sorride - l'altro si estenua. Come, con estrema lucidità, vide una volta Hegel, coloro che non comprendono e che "(...) inveiscono contro Spinoza, si comportano come se stesse loro a cuore Dio; ma a codesti avversari non è Dio quel che preme, sebbene alcunché di finito - loro stessi".

Al termine di questa dialettica, i sentieri di Spinoza e di Kafka sembrano enigmaticamente convergere: "Teoricamente esiste una possibilità di essere felici in modo assoluto; credere nell'Indistruttibile in sé e non cercare di aspirarvi". In Spinoza, la gioia assoluta è, oltre il regno del possibile, un che di necessario. Non si deve aspirare all'Indistruttibile perché, in esso, già da sempre siamo e abitiamo sub specie aeternitatis. Si deve solo rinunciare a voler essere noi, i più finiti, l'Infinito. Si deve solo come le onde affidarsi a questo Oceano.

(1984-1991)

Piercarlo Necchi
Via E. De Amicis, 45
20123 Milano MI