



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO**  
**FACOLTÀ DI STUDI UMANISTICI**

Corso di laurea in Filosofia

**PASSIVITÀ E POTENZA**

**Per un'interpretazione contemporanea della proposizione 4 del  
IV libro dell'*Etica* di Spinoza**

Relatrice: Chiar.ma Prof.ssa Rossella FABBRICHESI

Elaborato finale di:

Luca Gabriel MAZZOLI

Matr. 886535

Anno Accademico 2019 / 2020

## AVVERTENZE

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

Per la traduzione italiana si segue la seguente edizione: B. Spinoza, *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, I edizione digitale, Milano, 2014. Le opere saranno citate nel testo con le seguenti sigle:

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

KV, seguita da numero romano della parte , numero romano del capitolo e numero arabo del passo tra parentesi quadre: *Breve trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità*, tr.it. di A. Sangiacomo.

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

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

E: *Etica*, tr.it. di Gaetano Durante, rivista da A. Sangiacomo ,seguita dal libro in numero romano, dalla proposizione in numero arabo; da "def." per *definitio*; da "Sch." per *scholium*; da "Ax." per *axioma*, da "C." per *corollarium*; da "post" per *postulatum*; da "D." per *demonstratio*; da "L." per lemma

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

Ep., seguita da numero romano della lettera e numero arabo della pagina:  
*Epistolario*, tr.it. di A. Sangiacomo.

# INDICE

|   |    |
|---|----|
| AVVERTENZE .....  | 2  |
| INTRODUZIONE .....  | 1  |
| 1. <i>ETHICA</i> , IV, P4 .....                                   | 8  |
| 1.1. Il potere tra l'essere e il sapere .....                     | 8  |
| 1.2. Il prender corpo della potenza tra Nietzsche e Spinoza ..... | 15 |
| 2. LA FLESSIONE DELLA POTENZA .....                               | 28 |
| 2.1. Potenza dispiegata o potenza esplicita? .....                | 28 |
| 2.2. Il terreno della potenza .....                               | 35 |
| 2.3. L'emozionalità compositiva della potenza .....               | 42 |
| 3. PASSIVITÀ E FINITUDINE .....                                   | 53 |
| 3.1. Il riscatto intensivo della passività .....                  | 53 |
| 3.2. Il processo dell' <i>accomodatio</i> .....                   | 70 |
| BIBLIOGRAFIA .....  | 78 |

## INTRODUZIONE

Con questo lavoro noi ci proponiamo di dimostrare la tesi della potenza della passività ontologica e strutturale dell'umano a partire dalla proposizione 4 della IV parte dell'*Etica* di Spinoza. L'elaborato in oggetto si pone in una linea di rottura con la tradizione liberale moderna, che è stata assunta dal senso comune della società occidentale. Difatti essa si fonda su uno stereotipo di uomo, che è considerato al pari di una sostanza: costui sorregge la propria vita a partire da sé in virtù della supposta in-dividualità atomica, che gli dovrebbe pertenerne. Viceversa l'obiettivo, che ci poniamo, consta di due direttive convergenti. La prima concerne nella demolizione dei confini-barriera della sostanza individuale, come ci è stata presentata dalla tradizione filosofica. A questa immagine opponiamo invece un modello di umano, che si costituisce di limiti-fontiera. Infatti, l'uomo ben altrimenti che stare in sé, e quindi mantenere le caratteristiche tradizionali della sostanza, in realtà rimanda a tutte le relazioni, di cui è composto. La seconda linea di pensiero che seguiremo approfondisce invece il concetto di passività, affinché esso venga emancipato dalla condizione di impotenza, a cui la nostra cultura l'ha rilegato. In effetti, secondo il nostro giudizio è necessario che l'idea di passività venga rivalutata: cercheremo di dar conto di come la passività, dal momento che è una disposizione necessariamente presente nell'umano, in quanto è un modo finito - secondo il pensiero di Spinoza - celi dentro di sé l'infinito dinamismo del mondo. La nozione di intensità è un aspetto chiave del presente lavoro, perché l' "intensione" -per usare un'espressione di C. Sini, che è un'importante interlocutore di questo lavoro- apre dentro il finito l'abisso dell'infinito.

Il primo capitolo ha per titolo *E, IV, P4* e si apre con il paragrafo «Il potere tra l'essere e il sapere», in cui tenteremo di stabilire il senso della proposizione, per cui l'uomo non ha in ultima istanza conoscenza definitiva di se stesso, a partire dal fatto che la sua natura non è definibile, e tanto meno causa di sé. Infatti l'uomo è una parte della natura e non gode di uno statuto separato dalla natura, non è - per

usare un'espressione spinoziana - un *imperium in imperio*. Il primo affondo, di cui ci occuperemo, ha a che fare con la forma dell'uomo. La forma dell'uomo, dal momento che è una parte della vita organica del pianeta, non è né immobile, né fissa, né soprattutto conclusa, ragion per cui per corrispondere alla vita della natura l'uomo deve mantenersi mobile e plastico; la forma dell'uomo è sempre in azione, è una form-azione. L'uomo sotto questo punto di vista non avrà mai una definizione ultimativa della propria natura, perché anzitutto non è definibile. Quello a cui può ambire è una conoscenza che sia sempre in divenire, alla stregua di come varia di continuo la propria natura morfologica. Il secondo punto che verrà esaminato è il seguente: comunemente l'idea di potenza è associata all'immagine di un uomo, che, in quanto è considerato come causa attiva di se stesso, sia artigiano del proprio destino. Noi cercheremo di rispondere alla domanda che chiede perché l'uomo crede di controllare ciò che gli accade e perché ambisce a questo controllo. A nostro avviso la risposta alberga nel desiderio di potere: anche laddove si dice di volere la verità, in realtà a parlare è la volontà di potenza. Il primo capitolo di questo elaborato si conclude con una domanda tradizionale per la filosofia: il rapporto tra l'essere e il sapere. A nostro giudizio la complicata relazione tra l'essere e il sapere si scioglie introducendo il concetto di potenza. La prospettiva, che ci impegniamo a seguire, mette in luce due poli dialettici, entro cui si costituisce lo spazio della potenza: l'essere nel mondo come presupposto ontologico di ogni sapere e il sapere del mondo come traduzione discorsiva – e quindi gnoseologica - dell'aver a che fare col presupposto dell'essere al mondo. Nel secondo paragrafo, «Il prender corpo della potenza tra Nietzsche e Spinoza», affronteremo il problema dei limiti e delle possibilità, che ineriscono al legame tra la potenza e la conoscenza. A nostro giudizio l'interessante confronto tra Nietzsche e Spinoza è obbligato. Anzitutto ci dedicheremo a esporre una posizione, che accomuna i due filosofi "inattuali" per il loro tempo: il *pathos* della conoscenza vivifica l'esercizio del sapere. Infatti, le passioni per Spinoza e gli istinti per Nietzsche sono la nascosta potenza motrice del sapere. In un secondo momento si analizza una linea di tangenza che penetra l'originalità dell'intera produzione filosofica dei due pensatori: il mondo letto dall'angolatura particolare

dell'eterno testo base *homo natura*; l'uomo per Spinoza è una parte della natura e Nietzsche a proposito si chiederà quando l'umanità sarà di nuovo capace di ritradursi nella natura. In seguito mostreremo l'idea del corpo come filo conduttore del pensiero dei due filosofi, dal momento che la comprensione intellettuale emerge tanto per Nietzsche che per Spinoza a partire dall'incorporazione dell'oggetto di conoscenza. Successivamente ci interrogheremo sulla potenza di subire affetti del corpo e della mente. Il corpo è un supporto di tracce, attraverso cui la mente interpreta una particolare immagine del mondo. Ecco che la passività del corpo si presenta come supporto di tracce, e la passività della mente si dà a leggere come interpretazione degli affetti, che hanno colpito il corpo. È questo un tema che avvicina i due autori. Infine consideriamo l'eco profonda, che risuona da Spinoza a Nietzsche: il tema della strutturale opacità dell'uomo a se stesso, ragion per cui, come è affermato nella proposizione 4 della quarta parte dell'*Etica*, l'uomo non ha una conoscenza adeguata dei mutamenti che lo affettano. Il secondo capitolo della nostra ricerca ha per titolo LA FLESSIONE DELLA POTENZA e si articola in tre paragrafi, che considerano la piega, che assume la potenza nel pensiero di Spinoza. Il primo paragrafo, «Potenza dispiegata o potenza esplicata?», considera a partire dalla dimostrazione della proposizione, che è oggetto di questo elaborato, la distinzione terminologica e semantica tra le parole “spiegare” ed “esplicare”. Il discrimine tra questi due termini riporta alla luce la divisione nominale che vi è tra *principium veri* e *principium essendi*. Nell'*Etica* di Spinoza infatti la verità spiegata e l'essere esplicato si distinguono solo a parole, ma dalla prospettiva della natura non vi è differenza tra l'essere, che si esplica nei suoi modi, e la verità, che spiega l'essere. Difatti ogni cosa ha tanto di verità per quanto ha di essere. Partire da questo passaggio ci legittima ad analizzare quale sia il rapporto del pensiero, che spiega l'essere in verità, con l'estensione, che esplica l'essere del mondo. Il pensiero sotto questo punto di vista si manifesta come momento critico, in cui si consuma una paradossale distanza originaria, poiché il pensiero, in Spinoza, emerge come ciò che estensione non è. Tuttavia la distanza, per cui il pensiero è capace di vedere l'estensione come altro da sé, a nostro avviso risiede nella costituzione stessa del pensiero. È il pensiero

che si manifesta già diviso al suo stesso interno, ragion per cui il pensiero è un momento “critico” intrinsecamente: la frammentazione del pensiero è immanente al pensiero. Infatti il pensiero per spiegare l’essere in verità delle cose si serve di immagini del mondo, di parole, di spiegazioni, cioè di “cose” che sono discrete l’una con le altre. La contraddizione emerge dal fatto che la discrezione tra le immagini del mondo, le quali sono prodotte dal pensiero, tradisce la continuità del mondo, che invece è uno e sempre il medesimo. Sembrerebbe una situazione irresolubile, per cui l’emergere del pensiero, che pensa per immagini discrete, tradisca l’essere continuo del mondo. La tesi esposta in questo elaborato sostiene che dentro questo paradosso vi sia una modalità veridica per poter abitare la contraddizione virtuosamente: il compito, a cui il pensiero deve essere all’altezza, è di riunificare le figure di verità discrete in un unico discorso continuo. Il secondo paragrafo, «Il terreno della potenza», prende in esame la piega dell’essere in termini di potenza. In questo paragrafo si afferma che la potenza della sostanza consiste nell’aver complicato in sé gli enti. L’ottica, che viene suggerita al lettore, è di osservare la complicazione degli enti nella sostanza sotto un profilo non statico-spaziale ma cinetico. Gli enti sono complicati nella sostanza in quanto divengono, e proprio perché divengono ci si può loro riferire secondo la celebre definizione spinoziana, per cui un corpo è determinato dal rapporto tra il moto e la quiete. Simultaneamente suggeriamo che il lettore giustapponga una seconda definizione, che Spinoza dà dei modi: il modo è definito in base alla potenza di subire affetti. Le due definizioni, quella cinetica e quella dinamica, sono da tenere insieme, se si vuole capire la complicazione degli enti nella sostanza.

Nell’ultimo paragrafo del secondo capitolo, «l’emozionalità compositiva della potenza», viene conclusa la prima parte della dimostrazione della proposizione 4 del IV libro dell’*Etica*. Anzitutto è introdotta la soglia comune, che affratella la diatesi attiva e la disposizione passiva, per cui l’attività emerge a fior della passività. Infatti i processi organici (come per esempio la digestione) o gli abiti di risposta “automatici” (ad esempio: schivare un oggetto che ci sta per colpire) sono la base, su cui in seguito saremo capaci di strutturare azioni più complesse, che necessitano di una vigilanza cosciente; si può capire quindi come l’origine della



conoscenza prenda le mosse dal labile discrimine tra attività e passività. Inoltre viene evidenziato come l'azione desiderante e desiderata sotto la luce del *conatus* sia il medesimo dell'emozione; l'emozione per come la presentiamo è ciò per cui si è mossi e non altra cosa dall'azione propria. In un secondo momento ci impegniamo a sostenere come la tonalità affettiva dipinga tutto il conoscere. Infatti grazie a C. Zaltieri viene portato alla luce il modo, in cui la logica affettiva soggiace alla conoscenza di primo grado, cioè all'immaginazione. È doveroso sottolineare che anche il secondo genere di conoscenza, ossia la conoscenza razionale, sia attraversato dalle emozioni, ragion per cui tanto Nietzsche che Spinoza si preoccupano di fare della ragione l'affetto più potente. Soltanto sulla scorta di questo sguardo emotivo siamo capaci di concludere una strategia degli affetti, che non si illude di guardare alla ragione come l'esercizio del pensiero puro e scevro da tonalità affettive.

Il terzo e ultimo capitolo del presente lavoro, PASSIVITÀ E FINITUDINE, dà conto dell'abissalità della finitudine e di una essenziale espressione della disposizione produttiva della passività, l'*accomodatio*. Il primo paragrafo, «Il riscatto intensivo della passività», analizza come il finito abbia impresso in sé la traccia dell'infinito. Per legittimare questo passaggio abbiamo dovuto prendere le mosse dalla nozione di intensità. È anzitutto descritta una tavola fenomenologica del rapporto intensivo tra la sostanza e gli attributi: la sostanza è intensivamente presente in ogni attributo, poiché ciascun attributo esprime interamente la sostanza. In secondo luogo, intendiamo considerare come la sostanza sia interamente espressa nei modi, poiché il rapporto, che intercorre tra la sostanza e i modi, è a suo modo esaustivo. Infatti, qualora il rapporto espressivo venga letto sotto una chiave intensiva - e non estensiva come tengono a sottolineare C. Sini e G. Deleuze - emergerà che ogni modo finito abbia in sé non solo tutta l'eternità, che l'ha preceduto e gli seguirà, ma anche l'unicità evenemenziale di ogni momento, che il modo - nel nostro caso, l'uomo - vive. A nostro avviso questa la lettura intensiva del modo finito è capace di slanciare l'umano verso una potenza divina. I numi tutelari di questo percorso sono C. Sini e G. Deleuze, i quali mostrano l'espressione intensiva dell'infinito nel finito. Mentre G. Deleuze sostiene che l'intensità sia un gradiente di potenza, che esprime l'eternità

dell'essenza propria, C. Sini espone la teoria dell'unicità del singolo modo, per la quale ogni ente, che prende parte all'evento della sostanza, vive irriducibilmente un momento unico. In effetti per C. Sini la sostanza è l'esistente puro semplice, ciò che in ogni momento presente esprime completamente se stessa. Per questa ragione la singolarità, che vive l'evento della sostanza, esperisce la sostanza in forma intensiva.

Il secondo e ultimo paragrafo del terzo capitolo porta il titolo «Il processo dell'*accomodatio*», e illustra in primo luogo l'analisi del corollario della proposizione. La disamina del corollario prende le mosse da come la nozione di passività faccia corpo con quella di passione. Passività e passione infatti hanno la medesima radice etimologica e compongono insieme al concetto di affezione una costellazione concettuale cara a Spinoza, la quale ricorre assiduamente nelle pagine dell'*Etica*. Si va di seguito a considerare come la causa delle passioni sia da ricercare nello statuto finito del modo. Infatti non siamo passivi, perché abbiamo il corpo, come sostiene una certa interpretazione del platonismo, ma perché siamo finiti. L'esplorazione della passività del finito ci conduce ad analizzare il termine *obnoxius* e il termine *accomodatio* nel testo spinoziano. Questi due termini sono centrali nel corollario, che è oggetto di questo paragrafo. L'*accomodatio* è la disposizione produttiva della passività, ossia il processo mediante cui il modo è aperto al mondo. Il modo è aperto al mondo, perché è poroso, spugnoso e assorbente; questi si lascia compenetrare indipendentemente dalla propria volontà di farsi compenetrare. L'apertura al mondo, di cui è responsabile l'*accomodatio*, è il motivo per cui l'uomo è sempre attraversato (*obnoxius*) dalle passioni. A nostro avviso l'esercizio etico, che suggerisce la nuova immagine dell'uomo poroso e aperto all'alterità, consiste nella pratica dell'accettazione di ciò che gli accade, dal momento che l'uomo è in grado di accogliere l'altro e di farsi compenetrare da esso. Va tenuto presente che ci siamo fissati certi limiti precisi e cioè una lettura contemporanea del pensiero di Spinoza, supportata dagli interventi di F. Nietzsche, G. Deleuze, C. Sini e C. Zaltieri. In tali limiti il metodo che seguiremo è la disamina dei brani di F. Nietzsche in merito alla questione della potenza e della passività; a G. Deleuze ci siamo affidati per comprendere la nozione di

complicazione degli enti nell'essere, del rapporto compositivo come relazione sorgiva delle cose del mondo e di intensità come gradiente di potenza; C. Sini illumina la nostra ricerca in particolare nel primo paragrafo del terzo capitolo, laddove fa emergere l'unicità di ogni modo come sintomo della presenza intensiva del mondo; C. Zaltieri rimane un'interlocutrice privilegiata, che ha costituito il quadro di riferimento del nostro lavoro per interrogarci sulla forma mobile e diveniente descritta da Goethe e così consona a ciò che Spinoza dice della forma, sul rapporto tra Nietzsche e Spinoza, sulla nozione di *conatus*, sull'affettività del gesto conoscitivo, sulle passioni dell'uomo come cartina al tornasole del concetto di finitudine umana, e sul processo dell'*accomodatio*. Per quanto invece riguarda i testi di Spinoza sono tutti essenziali per comprendere il nostro progetto di una rivalutazione della passività in termini di potenza, e pur prendendo le mosse dall'*Etica* verranno necessariamente considerate nel lavoro le opere precedenti alla stesura dell'*Etica* e gli scritti politici.

# 1. *ETHICA*, IV, P4

## 1.1. Il potere tra l'essere e il sapere

Il tema di questo elaborato si svolge a partire dalla proposizione 4 del IV libro dell'*Ethica* di Spinoza. L'*Ethica* è il capolavoro di Spinoza; infatti inizia a lavorarci nel 1661, quando ha 29 anni, come si può intuire dallo scambio epistolare con l'amico inglese Henri Oldenburg, che poco prima era andato a trovarlo a Rijnsburg, là dove il filosofo si era rifugiato dopo il terribile *herem* lanciategli dalla Comunità ebraica di Amsterdam il 27 luglio 1657. Spinoza lavora all'*Ethica* per almeno quattordici anni, perché nel 1675 è già pronta per essere pubblicata, sebbene sia poi stata editata solo nel 1677 dopo la sua morte negli *Opera Posthuma*, dal momento che Oldenburg nell'Ep.62 del 22 luglio del 1675 gliene sconsiglia la pubblicazione<sup>1</sup>.

La quarta parte dell'*Etica*, *De servitute humana seu de affectuum viribus*, tratta della schiavitù umana sotto la forza degli affetti, e le prime cinque proposizioni hanno a che fare con i limiti ontologici dell'attività e della potenza della mente. La potenza degli affetti è la tematica affrontata in modo assai originale dalla proposizione 4 presa qui in esame e che giustamente Andrea Sangiacomo presenta in questo modo:

«non è mai possibile sottrarsi al dominio delle passioni, essendo questo conseguenza connaturata alla stessa natura finita della mente

---

<sup>1</sup> G, IV, 273: «Cum ex responsione tua 5 Julii ad me data, intellixerim, animo sedere tuo, Tractatam illum tuum *Quinque-partium publici juris facere, permittas, quaeso, te moneam ex affectus in me tui sinceritate, ne quicquam misceas, quod Religiosae virtutis praxin labefactare ullatenus videatur, maxime cum degener, et flagitiosa haec aetas nil venetur avidius, quam dogmata eiusmodi, quorum conclusiones grassantibus vitiis patrocinari videantur*»

- il quale continua a valere anche qualora si acceda al terzo genere di conoscenza»<sup>2</sup>.

Difatti Spinoza si esprime nei termini seguenti:

«È impossibile che l'uomo non sia una parte della natura e possa non subire altri mutamenti che quelli che si possono conoscere solo mediante la sua natura e dei quali egli è causa adeguata» (E, IV, P4)<sup>3</sup>.

Si può evincere da questa proposizione 4 della quarta parte una considerazione dell'uomo che ha di certo conseguenze rilevanti anche per una prospettiva conoscitiva: l'uomo non può avere l'ultima parola neanche su stesso, essendo un modo costantemente modificato da infinite relazioni con infiniti modi, non controllabili dall'uomo stesso.

Difatti, quando Spinoza afferma che «È impossibile che l'uomo non sia una parte della natura e possa non subire altri mutamenti che quelli che si possono conoscere solo mediante la sua natura e dei quali egli è causa adeguata», se rovesciamo la frase, possiamo evincerne che è necessario che l'uomo sia una parte della natura ed è necessario che subisca altri mutamenti, da quelli che si possono conoscere solo mediante la sua natura e dei quali egli è causa adeguata, ovvero interpretando possiamo desumere che la natura è necessariamente partecipata dall'uomo, quindi il divenire, a cui l'uomo va incontro non è esaurito dalla natura dell'uomo in sé, come se la sua costituzione, per così com'è, ne fosse la causa, ed è lo stesso Spinoza ad avvisare il lettore che si accinge a leggere la terza parte. Il filosofo si esprime così:

«La maggior parte di quelli che hanno scritto sugli affetti e sulla maniera di vivere degli uomini sembra che trattino non di cose

---

<sup>2</sup>A. Sangiacomo, *Saggio introduttivo a B. Spinoza, Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, I edizione digitale, Milano, 2014, p.76

<sup>3</sup>G, II, 388:«*Fieri non potest ut homo non sit Naturae pars et ut nullas possit pati mutationes nisi quae per solam suam naturam possint intelligi quarumque adaequata sit causa.*»

naturali che seguono le comuni leggi della natura, ma di cose che sono fuori della natura. Sembra anzi che concepiscano l'uomo nella natura come come uno Stato dentro un altro Stato. Credono, infatti, che l'uomo turbi l'ordine della natura più di quel che lo segua, che abbia un potere assoluto sulle proprie azioni e che non sia determinato da altro se non sa se stesso.» (E, III, Praef.)<sup>4</sup>

Nel caso, in cui l'uomo fosse un *imperium in imperio*, allora in quanto sistema chiuso in una struttura rigida e fissa, il quale parte da sé e si esaurisce in sé, gli basterebbe solo se stesso per potersi conoscere, proprio perché avendo un potere assoluto sulle proprie azioni non è determinato da altro che da se stesso, ma non è questo l'uomo...

I confini dell'umano, porosi e aperti all'*Umwelt* che lo circonda e da cui è compreso, sono evidenti già sotto una prospettiva morfologica – termine coniato da Johann Wolfgang von Goethe, come testimoniato dal suo diario il 25 settembre del 1796, che sta a indicare una teoria generale delle forme naturali e artistiche - laddove uno spinoziano Goethe<sup>5</sup> sostiene:

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

---

<sup>4</sup> G, II, 218: «*Plerique, qui de affectibus et hominum vivendi ratione scripserunt, videntur non de rebus naturalibus, quae communes naturae leges sequuntur, sed de rebus, quae extra naturam sunt, agere. Imo hominem in natura, veluti imperium in imperio, concipere videntur. Nam hominem naturae ordinem magis perturbare quam sequi, ipsumque in suas actiones absolutam habere potentiam nec aliunde quam a se ipso determinari credunt.*»

<sup>5</sup> Che J. W. Goethe fosse uno spinoziano è un'informazione che ci proviene da lui stesso, laddove afferma: «Mi limiterò a riconoscere che l'influenza maggiore, dopo Shakespeare e Spinoza, mi è venuta da Linneo, e proprio attraverso la posizione polemica alla quale egli mi spingeva». *Gedenkausgabe der Werke, Briefe, Gespräche Goethes*, Bde. 18-21, Zürich, Artemis Verlag, 1951, p.49.

opportunamente della parola Bildung, formazione, per indicare sia ciò che è già prodotto, sia ciò che sta producendosi. Ne segue che in un'introduzione alla morfologia, non si dovrebbe parlare di forma e, se si usa questo termine, avere in mente soltanto un'idea, un concetto, o qualcosa di fissato nell'esperienza solo per il momento. Il già formato viene subito ritrasformato, e noi se vogliamo acquisire una percezione vivente della natura, dobbiamo mantenerci mobili e plastici seguendo l'esempio che essa ci dà». <sup>6</sup>

C. Zaltieri nel suo *Il divenire della Bildung in Nietzsche e Spinoza* commenta, come si conviene:

«Nel concetto di Bildung, così come lo intende Goethe, si tratta dunque di sottolineare che la forma è sempre in azione (formazione), che si tratta dunque dell'azione di dar forma all'umano, dove in divenire (altro termine importante in questo lavoro) è certo in primo luogo l'azione. Questa osservazione non deve apparire scontata perché con essa vogliamo dire che tale formarsi nell'essere umano non cessa mai, non giunge a una compiutezza risolta una volta per tutte. Ma il divenire riguarda anche la forma. Ecco perché Goethe per indicarla preferisce il termine Bild invece che Gestalt : il primo - a differenza del secondo che si presta a indicare una forma-struttura, una forma statica dunque - mantiene in sé il movimento, il cambiamento a cui la forma è tenuta, per adeguarsi a una natura mobile, costantemente in trasformazione.» <sup>7</sup>

L'uomo, che ha «potere assoluto sulle proprie azioni» e che non è «determinato da altro che da se stesso», e che quindi è causa attiva di se stesso, è comunemente

---

<sup>6</sup> J.W. Goethe, *Die metamorphose der Pflanzen*, (1790), trad. it. di B. Groff, B. Maffi, S. Zecchi, *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, Guanda, Parma, 1983, p.43.

<sup>7</sup> C. Zaltieri, *Il divenire della bildung in Nietzsche e Spinoza*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2013, p.34

visto e associato all'immagine di potenza in quanto artigiano del proprio destino - visione che l'umanesimo ha riportato in auge condensandolo nella formula di *homo faber suae fortunae*<sup>8</sup> - concezione poi interamente e completamente sviluppata e portata ai livelli più compiuti nell'Occidente moderno secondo l'idea dell'indipendenza dell'individuo atomico senza porte né finestre, autarchico rispetto al mondo che gli sta intorno, poiché governa e gestisce il corso degli eventi con una impeccabile autonomia di azione. In realtà quello che qui Spinoza invita a pensare è la constatazione che l'umano non viene da sé e non sta in sé, poiché in quanto nodo in un tessuto reticolato di incontri è sempre in un divenire che non controlla, ma che al limite crede di controllare<sup>9</sup>.

Una domanda che può sorgere spontanea è "come crede di controllare ciò che gli accade? E perché dover ambire a questo controllo? ". Cercherò ora di mostrare come l'uomo faccia uso del sapere come dispositivo di controllo e che l'ambizione del sapere, anche nella forma tradizionalmente più "pura" della filosofia vista come amore disinteressato verso la conoscenza, in fondo non è che desiderio di potenza; anche i filosofi desiderano la potenza, un sapere che dia loro potere, un sapere che dia loro potenza, cioè un potere che faccia un uso costruttivo del lavoro che dà conoscenza - per dirla con Nietzsche «la volontà di verità come mezzo della volontà di potenza»<sup>10</sup>.

La tradizione occidentale ha condotto il pensiero del senso comune verso l'immagine di un uomo al centro di un mondo "umano, troppo umano" - già

---

<sup>8</sup> Appio Claudio Cieco in *Sententiae*. Frammento 3 della raccolta W. Morel, *Fragmenta poetarum Latinorum Epicorum et Lyricorum: praeter Ennium et Lucilium*, Lipsia, Teubner, 1995

<sup>9</sup> L'estasi cinetica che ritma la durata della singolarità in opposizione all'individuo rinserrato nel recinto chiuso del proprio sinolo traluce il processo continuo dell'*accomodatio*, affrontato nel terzo capitolo di questo elaborato; difatti «la vita, per mantenersi e per prosperare, richiede un'arte costante degli incontri. Dunque la prima cura sarà quella di salvaguardare questa complessa e delicata identità attraverso un processo d'assimilazione costante dell'altro [...]. L'identità che così si salvaguarda non è quella del medesimo, un'identità stabile (*Gleichheit*), bensì è l'identità del se-stesso (*Selbst*), soggetta al divenire dovuto ai continui incontri con l'alterità e alle successive assimilazioni o espulsioni» (C. Zaltieri, *Il divenire della Bildung in Nietzsche e in Spinoza*, cit., p.83)

<sup>10</sup> F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, a cura di David De Angelis, Isis Editore, prima edizione digitale 2017, p.245



Nietzsche però avvisava: «Dopo Copernico l'umanità rotola dal centro verso una X»<sup>11</sup> - come se il mondo fosse stato preordinato e in ultima finalizzato a sé<sup>12</sup>, come se l'uomo fosse il destinatario di un privilegio ontologico. Il privilegio ontologico sta anzitutto nel fatto che, come dice la parola stessa, onto-logico, l'uomo sia l'unico ente a poter fare un discorso sull'essere; questo elaborato sosterà proprio su questi due poli di interesse: l'essere nel mondo dello uomo e cosa l'uomo discorsivamente ne fa di questo suo essere nel mondo. Ponendo ora l'accento sull'uomo e il suo intorno cosmico come cardine ontologico, e ora sul discorso inerente verità di chi è come riferimento gnoseologico, si disegna il campo di forza che questi due poli producono, vale a dire lo spazio della potenza.

L'esserci dell'umano esercita il potere sotto l'egida del sapere. Anzitutto il *primum* di tutti i *prima* è che "qui ci sono", l'esserci, la primalità

---

<sup>11</sup> *Ivi*, cit., p.40

<sup>12</sup> Spinoza nell'appendice alla prima parte dell'*Etica* si esprime in questi termini: « [...] Tutti i pregiudizi che qui mi propongo di giudicare dipendono da questo solo pregiudizio cioè che gli uomini suppongono comunemente che tutte le cose della natura agiscano, come essi stessi, in vista di un fine, e anzi ammettono come cosa certa che Dio diriga tutto verso un fine determinato: [...] in sé e fuori di sé trovano non pochi mezzi che contribuiscono non poco al raggiungimento del loro utile, come, per esempio, gli occhi per vedere, i denti per masticare, le erbe e gli animali per l'alimentazione, il sole per illuminare, il mare per nutrire i pesci, [...] da ciò è accaduto che gli uomini considerino tutte le cose della natura come mezzi per il conseguimento del loro utile. E poiché sanno d'aver trovato questi mezzi, ma non di averli predisposti per il loro uso, dopo aver considerato infatti le cose come mezzi non hanno potuto credere che si siano fatte da se stesse; ma, dai mezzi che essi sono soliti predisporre, hanno dovuto trarre la conclusione che ci sia uno, o più rettori della natura, dotati di libertà umana, che hanno curato tutto in loro favore e hanno fatto tutto per il loro uso [...]; e quindi hanno ammesso che gli Dei dirigano tutte le cose per l'uso degli uomini [...] così cercavano di mostrare che la natura non fa nulla invano (cioè nulla che non sia per l'uso degli uomini)». G, II, 80-83: «*Et quoniam omnia, quae hic indicare suscipio, praejudicia pendent ab hoc uno, quod scilicet communiter supponant homines omnes res naturales ut ipsos propter finem agere; imo, ipsum Deum omnia ad certum aliquem finem dirigere pro certo statuunt: [...] Porro\* cum in se et extra se non pauca reperiant media, quae ad suum utile assequendum non parum conducant ut ex. gr. oculos ad videndum, dentes ad masticandum, herbas et animantia ad alimentum, solem ad illuminandum, mare ad alendum pisces, etc.; [...] hinc factum, ut omnia naturalia tanquam ad suum utile media considerent; et quia illa media ab ipsis inventa, non autem parata esse sciunt, hinc causam credendi habuerunt aliquem alium esse, qui illa media in eorum usum paraverit. Nam postquam res ut media consideraverunt, credere non potuerunt easdem se ipsas fecisse; sed ex mediis, quae sibi ipsi parare solent, concludere debuerunt dari aliquem vel aliquos naturae rectores, humana praeditos libertate, qui ipsis omnia curaverint et in eorum usum omnia fecerint. [...] unde factum, ut unusquisque diversos Deum colendi modos ex suo ingenio excogitaverit, [...] dum quaesiverunt ostendere naturam nihil frustra (hoc est, quod in usum hominum non sit) agere [...]*».

antica, che però non sta lì semplicemente presente, viceversa ogni modo è sempre nell'incontro con altri modi. Il modo stesso è eminentemente l'incontro già accaduto, pertanto il fatto che ci sia, l'esserci di ogni singolarità, non è pacifico, ma problematico, e che fa del problema - problema che anzitutto possiamo esprimere mediante le domande: "da dove proveniamo?", "Verso dove andiamo?" "E perché il donde e il dove?" - l'avventura della propria esistenza e un processo, su cui è necessario discorrere.

Se non si può parlare dell'essere senza che sia in gioco il sapere, simultaneamente non si può far finta di non vedere che dietro il sapere ci sia il potere. Il senso comune lo dice in maniera molto più riassuntiva: sapere è potere. È chiaro che però questa stessa espressione - sapere è potere - è insufficiente senza che sia messa a fuoco la domanda fondamentale di tutte le domande per noi occidentali eredi dei greci: "chi sono io?"<sup>13</sup>, riguardo a cui C. Sini commenta: «Ecco una domanda che mantiene per noi la sua "attualità". Il nome attesta che qualcuno è, ma chi sia colui che è così nominato è un sapere che resta oscuro e problematico: domanda- svolta che in certo modo inaugura, "socraticamente", il cammino dell'Occidente, il nesso tra sapere e individui e vita concreta. E noi? Sappiamo e non sappiamo chi siamo.»<sup>14</sup>

L'individuo atomico, che gode della propria autonomia di azione, in quanto si sente padrone di se stesso, e che fa della propria supposta conoscenza di se stesso

---

<sup>13</sup> Questa domanda risuona molto affine a un celebre dialogo di Platone, il *Gorgia* o *Sulla retorica*. Il protagonista del dialogo è il più famoso sofista dopo Protagora, il siciliano Gorgia di Leontini. Il retore dopo aver viaggiato molto in tutta la Grecia prende dimora in una casa patrizia di Atene (Platone sostiene che sia ospite da Callicle, discepolo di Gorgia), in cui accoglie una serie di allievi, i quali sono entusiasti del proprio maestro, dal momento che la retorica di Gorgia è molto "di moda" – in effetti Gorgia era un personaggio che godeva di un valore rilevante. Nel prologo del dialogo un giovane della cerchia socratica, Cherofonte, amico di Gorgia, si dà appuntamento con Socrate e Callicle nell'*Agorá*, perché Socrate gli aveva precedentemente espresso di voler ascoltare il grande retore (447 B), e, quando Callicle riferisce ai presenti che Gorgia aveva appena tenuto un discorso affermando che avrebbe risposto a qualsiasi domanda che gli si volesse porre (447 C), Socrate esorta Cherofonte a interrogarlo, e Cherofonte chiede a Socrate: «Cosa gli domando?», e Socrate gli risponde: «chiedigli chi è.» (447 D). In questa famosa risposta di Socrate la personalità, il soggetto, l'individuo vengono in primo piano: solo nella nostra tradizione arriva un personaggio che pone la questione capitale del soggetto e dell'individuo come centrale.

<sup>14</sup> Carlo Sini, *Considerazioni dopo il primo incontro del 22 novembre 2015*, in "Seminario di Filosofia" (2015), ("Diventa ciò che sei"), pp. 3, qui p.1, ([http://www.archivocarlosini.it/materiale/dattiloscritti/Sem\\_Fil\\_20162017\\_1.pdf](http://www.archivocarlosini.it/materiale/dattiloscritti/Sem_Fil_20162017_1.pdf)), 31/10/2020

il baluardo conoscenza dell'"altro" - di ciò che è altro da sé - è in errore, se crede allora per questo di avere potere su di sé e sull'altro: in realtà anche egli, che crede di essere soggetto del sapere e del potere, è ben altrimenti soggetto al sapere e al potere, dal momento che in ultima istanza egli non è il padrone del mondo in quanto lo può nominare, egli non è soggetto del mondo, è invece in primo luogo soggetto al mondo, ragion per cui è impossibile che non sia una parte della natura e che non possa subire mutamenti che possa conoscere mediante la sua sola natura e dei quali ne è causa adeguata.

## **1.2. Il prender corpo della potenza tra Nietzsche e Spinoza**

Il cammino che qui mi propongo di intraprendere prende le mosse, come si è visto, dalla potenza. La potenza che è espressa si già dal solo fatto di esistere, ma anche è compresente laddove ci sia l'intento esplicito di negarla come nel caso di una speculazione contemplativa in direzione di un puro conoscere. Per poterlo fare scelgo di servirmi del maestro della potenza, Friedrich Nietzsche, come ho già fatto, e di metterlo in relazione a Spinoza. Ciò che vorrei far risaltare sono i limiti e le possibilità inerenti al legame tra potenza e conoscenza. Tradizionalmente il pensatore, che ha reso manifesto questo nesso, è Friedrich Nietzsche, dove, in un aforisma intitolato *Che cosa vuol dire conoscere*, in cui per altro critica Spinoza, afferma:

«*Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!* Dice Spinoza, nel modo semplice ed elevato che è nel suo stile. E però: che altro è in fondo questo *intelligere* se non la forma in cui quelle tre cose diventano a un tratto avvertibili? Se non il risultato di tre impulsi diversi e tra loro contrastanti del voler deridere, compiangere ed esecrare? [...] Noi, che abbiamo coscienza soltanto delle ultime scene di riconciliazione e del bilancio finale di questo lungo processo, crediamo perciò che l'*intelligere* sia qualcosa di

essenzialmente contrapposto agli impulsi; mentre è soltanto un certo rapporto degli impulsi tra loro. [...] il pensiero *cosciente*, e specialmente quello del filosofo è il più svigorito e perciò anche il tipo di pensiero relativamente più mite e tranquillo; e così proprio il filosofo può essere più facilmente fuoriviato sulla natura del conoscere. (af.333) <sup>15</sup>»

Quello che qui Nietzsche sostiene è che la conoscenza non è un puro esercizio riflessivo avulso da ogni elemento di passionalità, ma al contrario anche la comprensione proviene da un impulso, è intriso viceversa di passione, è il *pathos* della conoscenza che vivifica l'esercizio conoscitivo. C. Zaltieri aggiunge a proposito:

«Sarebbe semplicistico pensare che il grande genealogista qui abbia colto in fallo, nella citazione del suo *Trattato politico*, un ingenuo Spinoza che pone il suo “*intelligere*” in una dimensione di purezza da ogni elemento passionale. Ricordiamo che anche la ragione proviene dal *conatus* ed è dunque forza e che l'affettività non può essere eliminata dall'uomo in nessuna delle sue pratiche dato che persino la forma più compiuta di conoscenza, l'*amor Dei intellectualis* di cui Spinoza parla nel libro V dell'*Etica*, è pur sempre un “amore” anche se intellettuale e anche se rivolto a Dio.”<sup>16</sup>»

Oltre all'affettività inerente al gesto conoscitivo nel paragrafo precedente sono stati trattati temi cari ad entrambi i filosofi come la critica all'antropocentrismo e lo smantellamento delle cause finali. Vorrei invece tracciare una nuova linea di tangenza tra i due filosofi, che già ho parzialmente introdotto nel paragrafo precedente, che concerne l'immanenza del mondo rispetto all'uomo, la quale mentre sotto la prospettiva di Spinoza è posta in un'ottica panenteistica - termine

---

<sup>15</sup>F. Nietzsche, *La gaia scienza*, (1882), tr. it. di F. Masini, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1965, p.236

<sup>16</sup>C. Zaltieri, *Il divenire della Bildung in Nietzsche e in Spinoza*, cit., p.154

coniato da Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) in riferimento alla querelle spinoziana romantica -, come già affrontato dalla quarta proposizione del quarto libro, proprio laddove si dice che l'uomo non può che essere una parte della natura - tema su cui lavorerò nell'ultimo capitolo - invece in Nietzsche è visto dall'angolatura dell'*homo natura*. Un Nietzsche a mio avviso molto spinoziano si esprime in questi termini:

«Dev'essere ancora una volta riconosciuto il terribile testo fondamentale *homo natura*. Ritradurre cioè l'uomo nella natura, padroneggiare le molte vanitose e fantasiose interpretazioni e significazioni marginali, le quali fino a oggi vennero scarabocchiate e dipinte su quell'eterno testo base *homo natura*»<sup>17</sup>

Difatti è Nietzsche che, sebbene immediatamente prima dica qualcosa di ben poco spinoziano, laddove inquisisce: «Quando avremo sdivinizzato del tutto la natura!», (af.109)<sup>18</sup>, subito dopo nel medesimo aforisma, intitolato *Stiamo all'erta!*, si chiede: «Quando potremo cominciare a *naturalizzare* noi uomini con la natura pura, ritrovata e redenta!»

*Fil ruoge* che attraversa i due pensatori è il pensiero della corporeità. «L'idea del corpo come filo conduttore del pensiero»<sup>19</sup> intreccia trasversalmente le trame di questo elaborato, dal momento che si pone nell'ottica di dirigere il corpo ben più nella direzione della potenza per al contrario limitarne il tradizionale ruolo di causa della passività<sup>20</sup> - la quale invece è originata dalla finitudine della singolarità, e non dal fatto che la singolarità possieda un corpo!

---

<sup>17</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male* (1886), tr.it. della I ed. (1968) di F. Masini, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano, prima edizione digitale 2015, p.337

<sup>18</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 150.

<sup>19</sup>F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, tr. it. di S. Giametta, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1975, 36 [35]

<sup>20</sup> L'identificazione dell'anima come forma attiva e del corpo come materia passiva nella tradizione occidentale ha il suo cominciamento con il *Fedone* di Platone (C. Zaltieri, *Il divenire della Bildung in Nietzsche e Spinoza*, cit., p. 131). Difatti nel *Fedone* tra il breve preludio drammaturgico (57a-59c) e la prima dimostrazione dell'immortalità dell'anima (69e-77d) nel Grande prologo dottrinale (59d-60c), dopo che Socrate illustra a Simmia in che senso la filosofia è un esercizio di morte (64a-65a) e immediatamente prima di ribadirgli la via di purificazione del

Non vorrei fraintendermi, quando dico che il corpo non sia la causa della passività volendo così liberare il corpo dalla passività. La liberazione dalla passività oltre a essere disumana, dato che la passività è radicata nella singolarità, non è neanche necessaria: la passività esprime comunque la potenza, e la esprime nella soglia-limite della risposta assimilativa, ricettiva, e in ultima istanza appropriativa, dell'incontro col mondo a partire da uno stimolo che proviene dal mondo, poiché «C'è qualcosa di attivo nel fatto che noi accogliamo uno stimolo in genere e che lo accogliamo come *tale* stimolo»<sup>21</sup>. La passività esprime la propria potenza appropriandosi di ciò che è altro da sé, e lo può fare proprio perché a monte è presente la possibilità ontologica dell'apertura, della comprensione dell'altro di cui condividiamo l'evento, dal momento che ogni cosa è un modo di un'unica stessa sostanza.

Nel primo paragrafo ho introdotto la potenza ponendola al centro della dialettica tra essere e sapere, ricordando però che il sapere non è il puro conoscere di un'anima disincarnata, come lo intende una certa interpretazione del platonismo, in opposizione alle sensazioni del corpo. Viceversa la comprensione, cioè l'essere aperti all'incontro col mondo, emerge a fior dell'incorporazione - Spinoza dirà "*accomodatio*" - della realtà.

Chiaramente non è da intendere allora che il *primum* della conoscenza sia la materia, ma certamente una situazione equivoca e ambigua, che implica in sé simultaneamente corpo e idea del corpo. Potremmo dire che le impressioni, come

---

filosofo nella dimensione dell'anima sciolta dal corpo (68b-69e), Socrate afferma: «l'anima ragiona appunto con la sua migliore purezza quando non la conturba nessuna di cotali sensazioni, né vista né udito, né dolore, e nemmeno piacere; ma tutta sola si raccoglie in se stessa dicendo addio al corpo; e, nulla più partecipando del corpo né avendo contatto con esso, intende con ogni suo sforzo alla verità [...] fino a quando abbiamo il corpo e la nostra anima è mescolata e confusa con un male di tal natura, noi non saremo mai capaci di conquistare compiutamente quello che desideriamo e che diciamo essere la verità. Infinite sono le inquietudini che il corpo ci procura per le necessità del nutrimento; e poi ci sono le malattie che, se ci capitano addosso, ci impediscono la ricerca della verità; e poi esso ci riempie di amori e di passioni e paure e immaginazioni di ogni genere, e insomma di tante vacuità e frivolezze che veramente, finché siamo sotto il suo dominio, neppure ci riesce, come si dice, fermare la mente su cosa veruna. Guerre, rivoluzioni, battaglie, chi altri ne è cagione se non il corpo e le passioni del corpo? Tutte le guerre scoppiano per acquisto di ricchezze; e le ricchezze siamo costrette a procurarcele per il corpo e per servire i bisogni del corpo» (Platone, *Fedone* in Platone, *Opere complete*, Laterza, Roma-Bari, 1984, 65c-66d).

<sup>21</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, cit., 38 [10]

ciò che è stato impresso, lasciate sul corpo dalla realtà che lo segna, reca la traccia, che proietta ogni rappresentazione e immagine del mondo, che simultaneamente vi affiora.

Ecco che quindi la potenza di subire affetti viene in primo piano, perché senza passività non c'è interpretazione.

Senza la passività non c'è sapere, e per passività non intendo inerzia, che è la stasi improduttiva e che non può mai sapere niente, dal momento che essendo inerte non fa alcun uso operativo dell'incontro che si manifesta; comprendere è tradurre il presupposto di essere nel mondo avendo a che fare con questo presupposto, avendo da "fare" questo presupposto - l'intenzionalità può esserci come non esserci: non è questo il punto della questione.

In ogni momento presente essendo sempre parte dell'evento della sostanza reinterpreto ogni stimolo che mi si offre: questa è l'origine di ogni sapere, che poi raggiunge il suo massimo grado di astrazione nella logica, che non è l'unico sapere, ma una delle forme in cui si dà il sapere. L'interpretazione dello stimolo che ricevo è già una risposta: in ciò sta la rivoluzione del *conatus* spinoziano, cioè di liberarlo dall'ambito della fisica meccanica del principio di inerzia di un corpo, e di accenderlo con energia affettiva; per questo il *conatus* non è in opposizione alla passività, ma al contrario «ogni patire suscita un agire, ogni agire un patire»<sup>22</sup> nella dialettica stimolo-risposta.

Forse adesso si può comprendere come sia difficile da immaginare da questa prospettiva una lettura cartesiana, in cui il corpo e la mente siano due sostanze diverse, o dove l'attività e la passività siano disposizioni esclusive, perché tanto il corpo e la mente, quanto l'attività e la passività sono situazioni, che si producono sul limite di una circostanza dinamica, e non sul confine chiuso di una realtà statica: è proprio il contrario. Ognuno di noi esperisce di continuo l'esser fuori di

---

<sup>22</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi. Estate 1872-Autunno 1873*, tr. it. di G. Colli, C. Colli Staude, a cura di M. Carpitella e F. Gerratana, nuova ed. a cura di G. Campioni, Adelphi, Milano 1992, 19[210]

sé, dal momento che si è sempre posti su “due binari”, l’estensione e il pensiero, e, poiché «l’ordine e la connessione delle idee è il medesimo che l’ordine e la connessione delle cose» (*E*, II, P7)<sup>23</sup>, allora anche una traccia impressa sul corpo dall’esterno ne susciterà effettivamente (per *E*, I, P36)<sup>24</sup> l’idea corrispondente, che avendo segnato il corpo segnerà la mente, ecco la nascita della memoria, che Spinoza definisce come «Nient’altro che la sensazione delle impressioni del cervello, insieme con il pensiero della durata determinata della sensazione»<sup>25</sup>, pertanto vediamo come ancora una volta il corpo e la sua passività ricettiva accolgano l’espressione della potenza, che fonda il sapere, ed è così che prende avvio l’interpretazioni dei segni.

Difatti ben prima di una qualsiasi e intenzionale attività rinserrata nelle sue categorie tradizionali le associazioni mnestiche sono già all’opera, anche se in quello stato che il senso comune chiama “passivo”, termine che si porta dietro una valutazione sempre sprezzante da parte dell’uomo occidentale.

Volgiamo ora l’attenzione all’esempio famoso del soldato e del contadino, e a come essi interpretino “passivamente” i segni che si presentano loro. Spinoza nello scolio della proposizione 18 del secondo libro dell’*Etica* afferma:

«E così ognuno passa da un pensiero all’altro a seconda di come l’abitudine di ognuno ha ordinato nel corpo le immagini delle cose. Ad esempio, un soldato, viste sulla sabbia le impronte di un cavallo, passerà subito dal pensiero del cavallo a quello del cavaliere e poi a quello della guerra ecc. Ma un contadino, dal pensiero di un cavallo cadrà in quello dell’aratro, del campo ecc. e così ciascuno, a seconda di come è abituato a congiungere e a

---

<sup>23</sup> G, II, 110: «*Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.*»

<sup>24</sup> «Non esiste alcuna cosa dalla cui natura non segua alcun effetto». G, II, 78: «*Nihil existit, ex cujus natura aliquis effectus non sequatur.*»

<sup>25</sup> G, V, 75–76: «*Nihil aliud quam sensatio impressionum cerebri, simul cum cogitatione ad determinatam durationem sensationis*»



concatenare le immagini delle cose in un modo o nell'altro, da un pensiero cadrà in questo o in quell'altro pensiero.»<sup>26</sup>

Ora sosterei su un chiarimento importante. Tutto questo discorso non può esser fatto, se non si considera una condizione imprescindibile; tutto questo discorso senza dirlo chiama in causa un elemento, che non si può mai cancellare. Per nominare questo fattore si può usare la parola “contesto”. Il contesto è sempre invocato tutte le volte che vi è un testo, e ogni incontro per noi umani, a cui la sostanza si manifesta negli attributi del pensiero (testo/idea) e dell'estensione (contesto/corpo), è un testo a suo modo, perché vi è iscritta la possibilità del pensiero, la traccia del pensiero. Il contesto estensivo è luogo in cui la traccia del pensiero si manifesta come tale, come il punto di contiguità tra il mondo e l'immagine del mondo che ce ne facciamo.

Ora, a mio avviso occorre interpretare il contesto come se fosse un supporto: il punto di contatto tra il mondo (sostanza) e l'immagine del mondo (pensiero) ha il suo luogo nel contesto che lo supporta (estensione). L'uso del mondo aperto dall'intendimento del contesto estensivo, che supporta le tracce del pensiero, può essere vissuto anche solo semplicemente con la “scrittura” delle orme sulla sabbia. Difatti Spinoza afferma che il contadino vedendo le impronte impresse sulla sabbia pensa al proprio campo o agli animali che è abituato a frequentare, ma il soldato non vedeva niente di tutto questo. Ognuno di loro vede semplicemente le tracce delle orme e si orienta sul piano di un uso di questo contesto, che supporta le loro associazioni<sup>27</sup>. È il contesto d'uso che consente loro

---

<sup>26</sup>G, II, 148: «*et sic unusquisque ex una in aliam cogitationem incidet, prout rerum imagines uniuscujusque consuetudo in corpore ordinavit. Nam miles ex. gr. visis in arena equi vestigiis statim ex cogitatione equi in cogitationem equitis et inde in cogitationem belli etc. incidet. At rusticus ex cogitatione equi in cogitationem aratri, agri etc. incidet, et sic unusquisque, prout rerum imagines consuevit hoc vel alio modo jungere et concatenare, ex una in hanc vel in aliam incidet cogitationem.*»

<sup>27</sup> «L'intendimento aperto dall'uso si configura come una interpretazione dei contesti e dei segni dell'esperienza incisa sui supporti (del corpo, della camera oscura, della voce ecc.), cioè come una sorta di “lettura”» (C. Sini, *Considerazioni dopo il quinto incontro del 10 febbraio 2018*, in “Seminario di Filosofia” (2018), (“*Simultaneità: l'uno dei molti*”), pp. 3, qui p.2,

una scrittura della rappresentazione delle successive interpretazioni: magari il soldato inizia a pensare che è in ritardo al reclutamento militare, e invece il contadino penserà a dover arare il proprio campo, perché leggono la scrittura delle orme, sia che se la esplicitino sia che non se la tematizzino. Il soldato e il contadino lo racconteranno poi a loro modo, ma in realtà hanno già interiorizzato l'incontro con le orme nella sabbia, con tutte le successive "scene di teatro", che li accompagnano, allo scopo e al fine il primo di andare al reclutamento e il secondo di arare il campo, poiché sotto la coltre delle immagini che se ne fanno, per quanto possano differire da una singolarità all'altra, vi è la forza desiderante del *conatus*, che pur senza che loro se ne accorgano continua a volere. Questo è quello che essi vedono sulla base del loro contesto d'uso, e questo uso, l'uso di essere il contadino, che per caso di lì si è imbattuto, disegna la sua collocazione come raddoppiamento della sostanza in un'immagine. Egli è l'incarnazione del doppio del mondo nella pratica di controllo e intendimento del contesto. La sostanza prima gli si rimbalza addosso - con la sabbia, le orme, l'idea del bove, del campo e via dicendo - e poi gli si riproietta fuori come visione dell'incontro significativa per la vita che egli ha sulla base dell'uso di mondo che egli fa, sulla base del mondo che egli è. Il soldato invece d'altra parte passa dagli stessi luoghi e legge in tutt'altro modo, ha un contesto d'uso differente (interiorizza l'immagine del cavallo, del cavaliere, della guerra, *et cetera*), cioè ha una costruzione di abiti di risposta che è il doppio di quel mondo, che è per lui letto in un contesto e in un supporto, che da un lato è continuo - la sostanza è sempre la medesima tanto per l'uno che per l'altro; infatti hanno in comune questo contesto, ne hanno in comune il supporto, hanno persino in comune una certa parte dell'uso, poiché tutti e due si orientano guardando le tracce delle orme sulla sabbia, salvo che uno fa un discorso e l'altro ne fa un altro (nel primo paragrafo affermavo che è il discorso proprio di ciascuno il sapere dell'essere che si è). Naturalmente queste scritture di tracce sono la parte della realtà interpretata, della realtà letta, dove le due cose si intrecciano e si toccano in un punto, perché

in qualche modo - o forse meglio dire nell'unica sostanza - si coappartengono. «L'uso ermeneutico del mondo è sempre predeterminato nelle sue modalità e nelle sue pratiche»<sup>28</sup>. Spinoza dice:

«Da qui comprendiamo chiaramente che cosa sia la memoria. Essa, infatti non è altro se non una certa concatenazione di idee implicanti la natura di cose che sono fuori del corpo umano, concatenazione che si compie nella mente secondo l'ordine e la concatenazione delle affezioni del corpo umano. Dico *in primo luogo* che essa è una concatenazione di quelle idee soltanto che implicano la natura di cose che sono fuori del corpo umano; non già di idee che spiegano la natura di queste medesime cose, perché esse sono, in realtà, idee di affezioni del corpo umano che implicano la natura tanto di questo corpo quanto dei corpi esterni. Dico *in secondo luogo* che tale concatenazione si compie secondo l'ordine l'ordine e la concatenazione delle affezioni del corpo umano, per distinguerla dalla concatenazione delle idee che si compie secondo l'ordine dell'intelletto, per il quale la mente percepisce le cose mediante le loro cause prime e che è il medesimo in tutti gli uomini. E da qui inoltre comprendiamo chiaramente per quale ragione la mente dal pensiero di una cosa passi subito al pensiero di un'altra cosa che non ha nessuna somiglianza con la prima»<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> *Ibidem*

<sup>29</sup> G, II, 147-148: «*Hinc clare intelligimus, quid sit memoria. Est enim nihil aliud quam quaedam concatenatio idearum naturam rerum, quae extra corpus humanum sunt, involventium, quae in mente fit secundum ordinem et concatenationem affectionum corporis humani. Dico primo concatenationem esse illarum tantum idearum, quae naturam rerum, quae extra corpus humanum sunt, involvunt; non autem idearum, quae earundem rerum naturam explicant. Sunt enim revera (per prop. 16. hujus) ideae affectionum corporis humani, quae tam hujus quam corporum externorum naturam involvunt. Dico secundo hanc concatenationem fieri secundum ordinem et concatenationem affectionum corporis humani, ut ipsam distinguerem a concatenatione idearum, quae fit secundum ordinem intellectus, quo res per primas suas causas mens percipit, et qui in omnibus hominibus idem est. Atque\* hinc porro clare intelligimus, cur mens ex cogitatione unius rei statim in alterius rei cogitationem incidat, quae nullam cum priore habet similitudinem*»

Ho cercato di esporre qui la potenza della passività ricettiva, che si mette da qui all'opera ben prima che la possiamo distinguere in passività o attività. In tutto questo movimento e dialettica c'è la costante presenza della sostanza divina. L'entusiasmo della passività ecco che si pone in una declinazione della sua potenza proprio a partire dalla presenza, il fatto che sia e il fatto che stia<sup>30</sup>, senza dimenticare che l'esserci della passività sia fortemente dinamico: il primo "paziente" a salire sul banco degli imputati è il corpo. Perché? Soltanto perché è distante dalla mente, o meglio, è lo strumento attraverso il quale è concesso alla mente di guardarsi. Spinoza lo esprime così: «la prima cosa che costituisce l'essenza della mente non è altro che l'idea del corpo» (*E, III, P3, D*)<sup>31</sup>. Anzitutto in Spinoza, l'estensione, cioè la materia, ossia il corpo, non è subordinata al pensiero, ma ne è simultanea: è egli stesso a prescriverci di considerarle *aequo animo*, infatti si legge:

«La mente e il corpo sono una sola e medesima cosa che è concepita ora sotto l'attributo del pensiero, ora sotto quello dell'estensione. Dal che risulta che l'ordine o la concatenazione delle cose è uno solo, che la natura sia concepita sotto questo, o sotto quell'attributo; e, conseguentemente, che l'ordine delle azioni e delle passioni del nostro corpo concorda per natura con l'ordine delle azioni e delle passioni della mente. [...] moltissime cose fanno i sonnambuli durante il sonno che non oserebbero fare durante la veglia. Il che dimostra abbastanza che il corpo, per le sole leggi della natura, può molte cose che suscitano la meraviglia della sua mente. [...] quando gli uomini dicono che questa o quell'azione del corpo deriva dalla mente, la quale ha dominio sul corpo, non sanno che cosa dicono e non fanno altro se non confessare con parole speciose di ignorare, senza meravigliarsene,

---

<sup>30</sup> «Che cos'è passivo? Resistere e reagire. Essere impediti nel movimento in avanti: dunque un agire della resistenza e della reazione. (F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, tr. it. di S. Giametta, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, 5[64])»

<sup>31</sup> G, II, 236: «*Primum, quod mentis essentiam constituit, nihil aliud est quam idea corporis*»

la vera causa di tale azione. [...] se viceversa il corpo è inerte, la mente è nello stesso tempo incapace di pensare. Quando il corpo infatti riposa nel sonno, la mente rimane assopita insieme con lui e non ha potere di escogitare alcunché, come quando è sveglia. [...] Ma essi diranno che dalle sole leggi della natura, in quanto è considerata soltanto come corporea, è impossibile dedurre le cause degli edifici, delle pitture e delle cose di tal genere che sono fatte dalla sola arte dell'uomo [...] i decreti della mente non sono altro che gli appetiti stessi, e perciò sono diversi a seconda della disposizione del corpo. [...] Tutto ciò mostra chiaramente che tanto il decreto della mente quanto il suo appetito e la determinazione del corpo sono per natura simultanei, o piuttosto sono una sola e medesima cosa, che chiamiamo decreto quando è considerata sotto l'attributo del pensiero ed è spiegata per mezzo di esso, e chiamiamo determinazione quando è considerata sotto l'attributo dell'estensione ed è dedotta dalle leggi del moto e della quiete» (E, III, P2, Schol.)<sup>32</sup>

D'altra parte anche Nietzsche è un apologeta del corpo contro la vulgata tradizionale, che da Platone a Cartesio sempre di più si è consolidata, relegando il corpo a uno stato di sottomissione alla mente. Inoltre il filosofo del martello si

---

<sup>32</sup> G, II, 228-234: «*mens et corpus una eademque res sit, quae jam sub Cogitationis, jam sub Extensionis attributo concipitur. Unde fit, ut ordo sive rerum concatenatio una sit, sive natura sub hoc, sive sub illo attributo concipiatur, consequenter ut ordo actionum et passionum corporis nostri simul sit natura cum ordine actionum et passionum mentis:[...] somnambuli in somnis plurima agant, quae vigilando non audent; quod satis ostendit ipsum corpus ex solis suae naturae legibus multa posse, quae ipsius mens admiratur. [...] Unde sequitur, cum homines dicunt hanc vel illam actionem corporis oriri a mente, quae imperium in corpus habet, eos nescire, quid dicant, nec aliud agere quam speciosis verbis fateri se veram illius actionis causam absque admiratione ignorare. [...] si contra corpus iners sit, mens simul ad cogitandum sit inepta. Nam cum corpus somno quiescit, mens simul cum ipso sopita manet nec potestatem habet, veluti cum vigilat, excogitandi. [...] At dicent ex solis legibus naturae, quatenus corporea tantum consideratur, fieri non posse, ut causae aedificiorum, picturarum rerumque hujusmodi, quae sola humana arte fiunt, [...] mentis decreta nihil sint praeter ipsos appetitus, quae propterea varia sunt pro varia corporis dispositione. [...] Quae omnia profecto clare ostendunt mentis tam | decretum quam appetitum et corporis determinationem simul esse natura, vel potius unam eandemque rem, quam, quando sub Cogitationis attributo consideratur et per ipsum explicatur, decretum appellamus, et quando sub Extensionis attributo consideratur et ex legibus motus et quietis deducitur, determinationem vocamus»*

avvicina molto a Spinoza, proprio perché ci invita a rivalutare non solo il corpo umano, ma più in generale il corpo del mondo. Riporto un passo molto famoso di *Così parlò Zarathustra*:

«Ecco, io vi insegno il superuomo! Il superuomo è il senso della terra. Dica la vostra volontà: sia il super uomo il senso della terra! Vi scongiuro, fratelli, rimanete fedeli alla terra e non credete a quelli che vi parlano di sopraterrene speranze! Lo sappiano o no: costoro esercitano il veneficio. Dispregiatori della vita essi sono, moribondi e avvelenati essi stessi, hanno stancato la terra: possono scomparire! Un tempo il sacrilegio contro Dio era il massimo sacrilegio, ma Dio è morto, e così sono morti anche tutti questi sacrileghi. Commettere il sacrilegio contro la terra, questa è oggi la cosa più orribile, e apprezzare le viscere dell'imperscrutabile più del senso della terra! In passato l'anima guardava il corpo con disprezzo: e questo disprezzo era allora la cosa più alta: -essa voleva il corpo macilento, orrido, affamato. Pensava, in tal modo, di poter sfuggire al corpo e alla terra. Ma quest'anima era anch'essa macilenta, orrida e affamata: e crudeltà era la volontà di quest'anima! Ma anche voi, fratelli, ditemi: che cosa manifesta il vostro corpo dell'anima vostra? [...] Dietro i tuoi pensieri e sentimenti fratello, sta un possente sovrano, un saggio ignoto – che si chiama Sé. Abita nel tuo corpo, è il tuo corpo. Vi è più ragione nel tuo corpo che nella tua migliore saggezza.»<sup>33</sup>

Che la potenza del corpo fosse ancora misconosciuta entrambi i filosofi lo sapevano molto bene, e, se da una parte parte Spinoza, come già mostrato nella proposizione 4 della quarta parte, sostiene che l'uomo non può conoscere tutti gli effetti che i mutamenti su di sé producono, dall'altra invece questo tema dell'opacità dell'uomo a se stesso risuona anche in Nietzsche nella prefazione della *Genealogia della morale*, quando il filosofo del martello afferma:

---

<sup>33</sup> F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, tr. it. di M. Montinari, Adelphi, Milano 1973, p 7-33

«Siamo ignoti a noi medesimi, noi uomini della conoscenza, noi stessi a noi stessi: è questo un fatto che ha le sue buone ragioni. [...] Restiamo appunto necessariamente estranei a noi stessi, non ci comprendiamo, non possiamo fare a meno di confonderci con altri, per noi vale in eterno la frase: “Ognuno è a se stesso il più lontano“ - non siamo, per noi, “uomini della conoscenza“...»<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup>F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, tr.it. di F. Masini, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1984, p.2

## 2. LA FLESSIONE DELLA POTENZA

### 2.1. Potenza dispiegata o potenza esplicita?

«La potenza, mediante la quale le cose singole e, conseguentemente, l'uomo, conservano il loro essere, è la potenza stessa di Dio, ossia della natura (per 1P24C), non in quanto essa è infinita, ma in quanto si può spiegare mediante un'essenza umana attuale (per 3P7). La potenza dell'uomo, quindi, in quanto si spiega mediante la sua essenza attuale, è una parte della potenza infinita cioè (per 1P34) dell'essenza di Dio, ossia della natura. E questo era il primo punto. Di poi, se fosse possibile che l'uomo non potesse subire altri mutamenti se non quelli che si possono conoscere mediante la sola natura dell'uomo stesso, ne seguirebbe (per 3P4 e 3P6) che egli non potrebbe perire, ma esisterebbe sempre necessariamente; e questo dovrebbe seguire da una causa la cui potenza fosse finita o infinita, cioè o dalla sola potenza dell'uomo, il quale, cioè, sarebbe capace di rimuovere da sé gli altri mutamenti che potrebbero provenire da cause esterne; o dalla potenza infinita della natura, dalla quale tutte le cose singole sarebbero dirette in modo che l'uomo non potesse subire altri mutamenti se non quelli che servono alla sua conservazione. Ma la prima ipotesi è assurda (per P3 la cui dimostrazione è universale e si può applicare a tutte le cose singole). Dunque, se fosse possibile che l'uomo non subisse altri mutamenti se non quelli che potrebbero essere conosciuti mediante la sola natura dell'uomo stesso, e, conseguentemente (come abbiamo già mostrato), che egli esistesse sempre necessariamente, ciò dovrebbe seguire dalla potenza infinita di Dio; in quanto Dio è considerato come affetto dell'idea d'un uomo, si



dovrebbe dedurre l'ordine di tutta la natura, in quanto è concepita sotto gli attributi dell'estensione e del pensiero; e quindi (per 1P21) seguirebbe che l'uomo sarebbe infinito, il che è assurdo (*per la I parte di questa Dimostrazione*). È dunque impossibile che l'uomo non subisca altri mutamenti se non quelli dei quali egli è causa adeguata. C.D.D.» (E, IV, P4 D.)<sup>35</sup>.

Prendo le mosse per la disamina della dimostrazione considerando anzitutto il primo periodo. La nozione che emerge in primo piano “fondamentale per la comprensione di tutta la proposizione” è il concetto di *conatus*. Il *conatus*, nozione centrale nell'opera di Spinoza, interviene nell'*Ethica* nella settima proposizione della terza parte, laddove il filosofo afferma: «La forza dalla quale ciascuna cosa è spinta a perseverare nel suo essere non è altro che l'essenza attuale della cosa stessa» (E, III, P7)<sup>36</sup>. Scrive Cristina Zaltieri:

«Pulsione, sforzo, spinta, impulso, tutte queste traduzioni, nessuna delle quali combacia perfettamente con il termine latino, stanno comunque a testimoniare che con il *conatus* entra in gioco quella che potremmo definire un'esplicitazione energetica del modo e

---

<sup>35</sup>G, II, 388-389: «*Potentia qua res singulares et consequenter homo suum esse conservat, est ipsa Dei sive Naturae potentia (per corollarium propositionis 24 partis I) non quatenus infinita est sed quatenus per humanam actualem essentiam explicari potest (per propositionem 7 partis III). Potentia itaque hominis quatenus per ipsius actualem essentiam explicatur, pars est infinitae Dei seu Naturae potentiae hoc est (per propositionem 34 partis I) essentiae, quod erat primum. Deinde si fieri posset ut homo nullas posset pati mutationes nisi quae per solam ipsius hominis naturam possint intelligi, sequeretur (per propositiones 4 et 6 partis III) ut non posset perire sed ut semper necessario existeret atque hoc sequi deberet ex causa cujus potentia finita aut infinita sit nempe vel ex sola hominis potentia, qui scilicet potis esset ut a se removeret reliquas mutationes quae a causis externis oriri possent vel infinita Naturae potentia a qua omnia singularia ita dirigerentur ut homo nullas alias posset pati mutationes nisi quae ipsius conservationi inserviunt. At primum (per propositionem praecedentem cujus demonstratio universalis est et ad omnes res singulares applicari potest) est absurdum; ergo si fieri posset ut homo nullas pateretur mutationes nisi quae per solam ipsius hominis naturam possent intelligi et consequenter (sicut jam ostendimus) ut semper necessario existeret, id sequi deberet ex Dei infinita potentia et consequenter (per propositionem 16 partis I) ex necessitate divinae naturae quatenus alicujus hominis idea affectus consideratur, totius Naturae ordo quatenus ipsa sub extensionis et cogitationis attributis concipitur, deduci deberet atque adeo (per propositionem 21 partis I) sequeretur ut homo esset infinitus, quod (per I partem hujus demonstrationis) est absurdum. Fieri itaque nequit ut homo nullas alias patiatur mutationes nisi quarum ipse adaequata sit causa. Q.E.D.».*

<sup>36</sup>G, II, 240: «*Conatus, quo unaquæque res in suo esse perseverare conatur, nihil est præter ipsius rei actualem essentiam*»

dunque anche dell'uomo poiché entra in campo la potenza divina che in ognuno dei singoli modi si esprime assumendo una declinazione unica e irripetibile in ogni singolo ente.»<sup>37</sup>

Ciò che il filosofo di Amsterdam intende nella proposizione in oggetto è a mio modo di vedere che il *conatus* della singolarità è il medesimo della potenza divina; la potenza naturale è dispiegata ontologicamente e spiegata gnoseologicamente mediante un'essenza umana in atto. L'attività umana è *conatus* divino: la forma sostanziale in un senso ontologico ha come corpo la materia della singolarità, la quale materia si attualizza dispiegandovene la forma. Nella materia singolare si attualizza la forma della sostanza attraverso un dispiegamento di Dio nei modi (che sono per definizione plurali), poiché il dispiegamento è il movimento di processione ontico, che attualizza concretamente la forma della sostanza, processione attualizzante dell'essere, che avviene istanzializzandosi nell'essenza della singolarità attuale, cioè nel *conatus*. Interpretando possiamo dire che è il *conatus* questo stesso movimento, questa stessa attività conservativa, che dà consistenza al corpo della singolarità. Questo movimento come attività in atto è immanente alla sostanza, è la sostanza: è la forma che la sostanza attua nell'evento delle sue singolarità. In un senso gnoseologico la forma dell'essere si manifesta nei termini di una verità della sostanza, che parte dall'uomo, ovvero che parte precisamente dalla quella singolarità, che indaga, e anzitutto esprime, nella sua essenza attuale l'essere della sostanza. In effetti l'essenza della singolarità, che è potenza conservativa divina, si spiega necessariamente come verità in atto, verità in cammino, operazione e attività della verità, che si manifesta attraverso il procedere del pensiero istanzializzato nelle idee del corpo proprio come risposta alla relazione e alla reazione dei e con i corpi altrui<sup>38</sup>, e quindi, quando Spinoza afferma che «la potenza stessa di Dio è spiegata mediante un'essenza umana attuale», intende che

---

<sup>37</sup>C. Zaltieri, *Il divenire della bildung in Nietzsche e Spinoza*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2013, p.144

<sup>38</sup>«Ho conoscenza di me stesso dall'azione che gli altri corpi esercitano su di me e dalle combinazioni che ne conseguono» (G. Deleuze, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, p.51, tr.it. di A.Pardi, Ombre Corte, Verona, 2007)

certamente la ragione può arrivare a indicare la verità della sostanza e che può esporla in proposizioni veridiche, ma solo se si comprende la verità come cammino in compimento, come percorso intelligibile e intelligente dispiegato discorsivamente dalla mente in quanto idea del corpo, che ogni umano esprime.

Diversamente si presenta la traduzione di Emilia Giancotti Boscherini:

«La potenza, con la quale le cose singolari, e per conseguenza l'uomo, conservano il proprio essere, è la stessa potenza di Dio, ossia della Natura (*per il Coroll. della Prop. 24 p. I*), non in quanto è infinita, ma in quanto può esplicarsi mediante l'attuale essenza umana (*per la Prop. 7 p. III*). La potenza dunque dell'uomo, in quanto si esplica per mezzo della sua attuale essenza, è una parte della infinita potenza, cioè (*per la Prop. 34 p. I*) essenza di Dio o Natura. [...]» (E, IV, P4, D.)<sup>39</sup>.

E. Giancotti poi specifica:

«[...]. Il verbo *explicari* ha, a mio giudizio, una duplice accezione: ontologica (è il caso degli attributi che *esplicano* l'esistenza e l'essenza di Dio: P20 D), e logico-gnoseologica, quella per cui si dice che una certa cosa viene spiegata in un certo modo. Talora i due significati sono intimamente legati o confusi. Ho perciò preferito tradurre in maniera da conservare, quando il testo lo richiede, questa equivocità semantica del termine.»<sup>40</sup>.

Personalmente mi sento di aggiungere che la distinzione terminologica e conseguentemente semantica tra le parole “spiegare“ ed “esplicare“, la prima, se vogliamo, con un'accezione gnoseologica e la seconda con un'accezione ontologica, riporta alla luce la divisione nominale che vi è tra *principium veri* e *principium essendi*. Tuttavia a guardar bene in questa distinzione è sempre

---

<sup>39</sup>B.Spinoza, *Etica*; tr.it. di E.Giancotti Boscherini, PGRECO EDIZIONI, Milano, 2010, p. 237

<sup>40</sup> *Ivi*, pag. 330

presupposta la dimensione ontologica. Come difatti sarebbe possibile spiegare qualcosa, che già non è disponibile al suo uso (a un uso per esempio discorsivo come stiamo facendo qui)? In realtà vi è un attributo, l'estensione, che viene indicato da ciò che estensione non è, da ciò rispetto a cui l'estensione ha una distanza, ovvero da quella stessa distanza costitutiva inerente a ogni indicazione e senza cui l'indicazione non può sussistere, ovvero in questo caso l' "altro" dall'estensione, o per meglio dire il suo "stesso", che però è capace di vedersi come estensione, ossia il pensiero. *Mutatis mutandis* l'estensione consegna la verità della propria interpretazione allo specchio del pensiero. Il pensiero è l'altro dall'estensione, perché è un «momento critico», ovvero precisamente «lì sta al suo posto il soggetto critico, il soggetto che non consente, che mette tra parentesi e che vuole assumere una collocazione critica»<sup>41</sup> -nel primo paragrafo ho mostrato come ogni testo, e cioè ogni pensiero a cui accediamo solo e mediante la pratica del sapere, in realtà non sia altro che un doppio del mondo. Il sapere è tenere insieme un discorso, ma, se tengo insieme, vuol dire che anzitutto in principio non è insieme, all'origine è separato, ovvero vi è una distanza costitutiva. Occorre precisare che il ragionamento da fare non è il seguente: "vi è l'estensione, composta da parti discrete, e il pensiero la tiene insieme risultando così che ad essere separata è l'estensione". No, non è questo, poiché dietro il biunivoco, non vi è l'univoco, ma l'equivoco:

«l'equivocità è il nostro punto di partenza obbligato, e ci accompagna lungo tutto il nostro percorso di vita, lungo tutte le esperienze tramite cui impariamo a selezionare le gioie e a evitare le tristezze, cioè a progredire nella conoscenza delle composizioni adeguate o non adeguate.»<sup>42</sup>

La distanza originaria e costitutiva del pensiero, che ne sancisce la frammentazione

---

<sup>41</sup> C.Sini, *Spinoza o l'archivio del sapere*, a cura di Florinda Cambria, Jaca Book, Milano, 2013, p.20

<sup>42</sup> G. Deleuze, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, tr.it. di A.Pardi, Ombre Corte, Verona, 2007, p.131

diadica, è immanente al pensiero; è il pensiero, che è diviso costitutivamente come l'altro dall'estensione, al quale è aperta la possibilità di riconciliazione. Possiamo quindi affermare che il pensiero è la ri-unione della divisione prodotta dal suo stesso emergere: il pensiero è la cucitura del *vulnus* fondamentale del suo sorgere.

Sotto questa prospettiva il compito del pensiero è tenere insieme la sua origine con il suo destino: cioè il movimento ermeneutico che interpreta il passato in vista del futuro attraverso il presente. Potremmo affermare che vi è un operare genealogico che interpretando ciò che nel suo sorgere era separato, rende continuo il movimento infinito del flusso del pensiero attraverso l'interpretazione, che non è mai ultimata, delle figure di verità contigue che produce<sup>43</sup>, a partire dal fatto che, se ho separato, l'ho dovuto fare nel corpo della continuità: la sostanza è continua, l'estensione è continuamente anch'essa nel movimento compenetrante dell'*accomodatio* - disposizione intelligente e produttiva della passività -, e il pensiero si fa potente, nel momento in cui vede l'infinito nell'intensità del finito, la continuità in ciò che vede separato o distinto. Tuttavia ne possiamo dedurre che il sapere ha un'origine "bastarda", ambigua, duplice, bifronte. Andando per gradi per mostrare la volontà di "tenere insieme" propria del sapere riporto un passo di un aforisma già citato (af. 230) di Nietzsche, in cui il filosofo si esprime nei termini di una «volontà fondamentale dello spirito»:

«Quell'imperioso qualcosa che è chiamato "spirito" dal volgo vuole signoreggiare in sé e intorno a sé e sentirsi padrone: possiede la volontà di ridurre il molteplice ad unità, una volontà allacciante, infrenante, avida di dominio e realmente dominatrice. Le sue esigenze e le sue facoltà sono a questo punto le stesse che i fisiologi attribuiscono a tutto ciò che vive, si sviluppa e si moltiplica. La forza appropriativa dello spirito nei riguardi di ciò che è estraneo si rivela in un'accentuata inclinazione ad assimilare il nuovo all'antico, a semplificare il multiforme, a ignorare o a

---

<sup>43</sup> «l'intelletto, essendo limitato, isola questa parte della natura dal tutto». *Ivi*, cit., p.101

respingere quel che è del tutto contraddittorio: allo stesso modo arbitrariamente e con maggior vigore essa sottolinea, mette in evidenza, falsifica a proprio vantaggio determinati tratti e linee di quanto le è estraneo, di ogni frammento del “mondo esterno”. Così facendo, mira [...] a inserire nuove cose in vecchi ordini – a una crescita dunque; o, con maggior precisione, al *sensu* della crescita, al senso di un incremento di forza [...]: e tutto ciò è necessario a seconda del grado di forza appropriativa, della propria “capacità di digestione”, per dirla con un’immagine – e in realtà lo spirito è per lo più simile anche a uno stomaco. [...] un narcisistico godimento per l’arbitrarietà di queste estrinsecazioni di potenza. »

E conclude con una sottile ironia:

«Contro *questa* volontà di apparenza, di semplificazione, di maschera, di mantello, insomma di superficie – giacché ogni superficie è un mantello – agisce quella sublime inclinazione dell’uomo della conoscenza, la quale prende e *vuole* prendere le cose in profondità, nella loro multiformità, alle loro radici [...]. Sono parole belle, luccicanti, tintinnanti, pompose: onestà, amore per la verità, amore per la saggezza, abnegazione per la conoscenza, eroismo del vero – c’è qualcosa, in esse, che fa gonfiare d’orgoglio.»<sup>44</sup>

La dimostrazione citata in nota da E. Giancotti è particolarmente interessante, poiché introduce una caratterizzazione importante al mio discorso, ovvero l’esplicazione sostanziale anche in uno solo dei suoi infiniti attributi. Ne riporto il testo:

«Dio (*per la Prop. prec.*) e tutti i suoi attributi sono eterni, cioè (*per la Def. 8*) ciascuno dei suoi attributi esprime l’esistenza. Gli stessi attributi di Dio, dunque, che (*per la Def. 4*) esplicano l’eterna

---

<sup>44</sup> F. Nietzsche, *Al di là del del bene e del male*, cit., p. 208-211

essenza di Dio, esplicano simultaneamente la sua eterna esistenza, cioè quello stesso che costituisce l'essenza di Dio costituisce simultaneamente la sua esistenza, e perciò la sua esistenza e la sua essenza sono la stessa cosa. C.V.D.» (*E*, I, P20, D)<sup>45</sup>.

È per questa ragione che Deleuze si permette di dire: «l'eternità coesiste con il corpo»<sup>46</sup>, ma di ciò me ne occuperò più avanti nel terzo capitolo

## 2.2. Il terreno della potenza

Nella suggestiva prefazione di G. Deleuze, *Che cosa può un corpo?*, Aldo Pardi legge la piega dell'essere da *ex-plicare* in termini di potenza: la potenza di questa flessione e ripiegamento dell'infinito nell'uno è il ritorno alla sostanza. A. Pardi sosta su punti che sono utili al mio discorso:

«Nulla si crea, perché nulla manca alla sostanza. La sostanza è un insieme infinito di effetti. La potenza della sostanza sta proprio nel suo essere piegatura, flessione. “Potenza” è il “tra”, lo spazio aperto in cui una relazione appena costituita è sopravanzata da una in procinto di realizzarsi»

e prima già aveva osservato:

«La sostanza è dunque *potenza*. La potenza ne rappresenta la natura effettuale. La sostanza non esiste se non nei suoi effetti, nel dispiegamento dei rapporti tra i modi. [...] pensiero e materia vi perdono ogni connotazione formale per divenire un unico processo

---

<sup>45</sup> G, II, 50: «*Deus (per antecedentem propositionem) ejusque omnia attributa sunt aeterna hoc est (per definitionem 8) unumquodque ejus attributorum existentiam exprimit. Eadem ergo Dei attributa quae (per definitionem 4) Dei aeternam essentiam explicant, ejus simul aeternam existentiam explicant hoc est illud ipsum quod essentiam Dei constituit, constituit simul ipsius existentiam adeoque haec et ipsius essentia unum et idem sunt. Q.E.D.*». B.Spinoza, *Etica*; tr.it. di E.Giancotti Boscherini, cit., p.105

<sup>46</sup> G. Deleuze, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, cit., p. 191

di affermazione di esistenza. La sostanza è potenza perché è *causa sui*. [...] La potenza della sostanza si esplica attraverso infinite azioni causali. Ma esse non implicano alcuna scissione sul piano dell'essere. L'essere della causa è uguale a quello dell'effetto: tanta realtà ha l'uno quanto l'altro, ma essi non esistono al di fuori del rapporto che li unisce, e che provoca mutamenti in entrambi. La sostanza consiste dunque in infiniti effetti. L'azione causale ne è il movimento immanente: si esplica attraverso la sua stessa essenza, gli attributi, e nulla ne fuoriesce. [...] Il principio è dappertutto. L'essere è un unico, infinito piano di complicazione ed esplicazione. L'essere si declina secondo la causa, ed è lo stesso tanto per la causa che per l'effetto. Diviene un'azione con cui fluisce fuori di sé senza mai uscire da se stesso, un infinito processo di emanazione, l'Uno. [...] L'azione causale del principio assicura l'unità dell'essere, ma implica una dissimmetria *rispetto alla costituzione*: è l'Uno che pone gli enti, rimanendo distinto da essi, mentre l'ente finito non può essere altro che prodotto. [...] "Potenza" non implica l'idea di creazione. [...] Come dice Deleuze in *Spinoza e il problema dell'espressione*: "L'essenza della sostanza è potenza. Tale potenza assolutamente infinita di esistere implica una capacità di essere affetti in infiniti modi. [...]"<sup>47</sup>.

Ecco che la potenza della sostanza, che si esprime nei modi finiti, implica come essenza la capacità di essere affetti, difatti Deleuze afferma: «un'affezione, o un affetto, esprimono pienamente, qui ed ora, il potere di essere affetto di un individuo, indipendentemente dalle affezioni o dagli affetti che gli tocca subire.»<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> Aldo Pardi, *Prefazione* a G. Deleuze, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, tr.it. di A.Pardi, Ombre Corte, Verona, 2007, p. 24, 10, 11, 15, 16, 24).

<sup>48</sup> G. Deleuze, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, cit., p.210



Addentrando nelle pagine di *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza* Deleuze cavalcando il fiume carsico dell'immanenza di Dio, che nella tradizione occidentale vede in Plotino un suo testimone, giunge a sostenere:

«L'Essere complica tutti gli altri esseri [...] Perché ognuno di loro implica l'Essere. C'è una doppia interdipendenza: complicare, implicare. Ogni cosa implica l'essere, e l'Essere a sua volta complica tutte le cose, vale a dire le comprende in sé.»<sup>49</sup>

Sarebbe parziale ridurre la posizione deleuzeana a un appiattimento sul neoplatonismo, poiché, se da un lato afferma:

«Alcuni neoplatonici si servivano di una parola profonda per indicare lo stato originario che precede ogni sviluppo, ogni dispiegarsi, ogni "esplicazione": la *complicatio*, che racchiude il multiplo nell'Uno e afferma l'Uno nel multiplo. A loro, l'eternità non sembrava l'assenza di cambiamento, e neppure il prolungarsi di un'esistenza illimitata, ma lo stato "complicato" del tempo stesso... »<sup>50</sup>

Dall'altra parte François Zourabichvili spiega giustamente:

«Il concetto di complicazione comporta due piani, che corrispondono a due usi della parola. Esso esprime in primo luogo un piano: quello delle differenze (serie divergenti, punti di vista, intensità o singolarità) avvolte o implicate le une nelle altre<sup>51</sup>. Complicazione significa allora co-implicazione, implicazione reciproca. Questo stato [...] non è dunque retto dal principio di contraddizione. Complicazione definisce dunque un primo tipo di

---

<sup>49</sup> G. Deleuze, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, tr.it. di A.Pardi, Ombre Corte, Verona, 2007, p.71

<sup>50</sup> G. Deleuze, *Proust e i segni* (nuova ed. aumentata) (1970), tr.it. di C. Lusignoli e D. De Agostini, Einaudi, Torino 1986, p.44

<sup>51</sup> G. Deleuze, *Logica del senso* (1969), tr.it. di M. de Stefanis, Feltrinelli, Milano 1979, p.261-262

molteplicità, detta intensiva<sup>52</sup>. [...] Ma, più profondamente, “complicazione” esprime l’operazione di sintesi dei due movimenti inversi [...] (esplicazione, sviluppo, svolgimento) [e ...] (implicazione, avvolgimento, involuppo – nell’ultima parte della sua opera Deleuze parlerà di cristallizzazione)<sup>53</sup>. Deleuze sottolinea costantemente che questi due movimenti non si oppongono ma sono sempre solidali<sup>54</sup>. Ciò che li consacra l’uno all’altro è la complicazione in quanto essa assicura l’immanenza dell’Uno nel molteplice e del molteplice nell’Uno. [...] Ne deriva l’oltrepassamento del dualismo iniziale verso un monismo dove la stessa Natura oscilla tra due poli: il molteplice implica l’uno nel senso che esso è l’uno allo stato esplicito; l’uno implica il molteplice nel senso che esso è il molteplice allo stato complicato. È dunque chiara l’importanza del concetto di complicazione: esso si oppone, nella stessa storia del Neoplatonismo, alla sovranità dell’uno, conduce il molteplice all’origine, alla condizione di un regime speciale di inseparazione o di co-implicazione. [...] La logica della complicazione si ricongiunge qui con la tesi dell’unicità dell’essere mentre il nome essere tende a lasciar posto a quello, differenziabile, di divenire.»<sup>55</sup>

Ecco che la potenza delle affezioni della sostanza è complicata nella cinetica divina, e simultaneamente la potenza della Natura è esplicita nella dinamica dei modi occorrenti<sup>56</sup>. Per questo è necessario «*Imprimere* al divenire il carattere

---

<sup>52</sup> G. Deleuze, *Differenza e ripetizione* (1968), tr.it. di G. Guglielmi, riv. Da G. Antonello e A. M. Morazzone, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997, p.99, 200-201

<sup>53</sup> G. Deleuze, *Proust e i segni*, cit., p.44; G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell’espressione* (1968), tr.it. di S. Ansaldi, Quodlibet, Macerata, 1999, p.11-12; G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il Barocco* (1988), tr.it. D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004, p.39

<sup>54</sup> *Ivi*, cit., p.84; *ibidem*; *ivi*, cit., p. 10

<sup>55</sup> F. Zourabichvili, *Il vocabolario di Deleuze* (2003), tr.it di C. Zaltieri, Negretto Editore, Mantova 2012, p. 24-25

<sup>56</sup> Qui mi riferisco al suo significato etimologico. Infatti “occorrere” deriva dal verbo intransitivo latino della III declinazione “*occurro (occurris, occurri, occursum, occurrere)*” che in italiano si traduce con “accadere, imbattersi” , ed è composto dalla preposizione “*ob*”, che assume il significato di “contro”, e dal verbo intransitivo della III declinazione “*curro (curris, cucurri,*

dell'essere – è questa la *suprema volontà di potenza*.»<sup>57</sup>. Il terreno della potenza è la piega. La potenza non abita soltanto nel luogo infinito cogitativamente ed estensivamente della sostanza, ma è compresente nel modo finito e più precisamente nella dinamica diveniente, che dispiega ontologicamente e spiega gnoseologicamente l'occasione dell'*occursus* tra i modi. Deleuze si esprime in questi termini:

«L'essenza è un grado di potenza. L'essenza è espressa da un determinato rapporto di movimento e di riposo. L'essenza è pura realtà, ma è effettuata nell'esistenza solo grazie alle parti estese. Solo finché le parti estese continuano ad effettuarlo un individuo vive. Che significa? Significa che nell'*Etica*, stranamente, le definizioni subiscono uno strano slittamento di significato, come se Spinoza usasse un doppio vocabolario. Tutto diviene più chiaro se pensiamo alla fisica dell'epoca. Spinoza passa infatti continuamente da un vocabolario cinetico ad uno dinamico. Considera equivalenti questi due concetti: “rapporto di movimento e di riposo“ e “potere di essere affetto“, o “capacità di essere affetto“. Perché? Perché un “rapporto determinato di movimento e di riposo“, concetto cinetico, è equivalente a “potere di essere affetto“, concetto dinamico? Perché Spinoza dà in realtà due definizioni del corpo: una definizione cinetica, che dice: ogni corpo è un determinato rapporto di movimento e riposo; e una dinamica, che invece afferma: ogni corpo esprime un determinato potere di

---

cursum, currere)”, che significa “correre”. Deleuze a proposito nella lezione introduttiva afferma: «Una volta, una sola volta Spinoza impiega una parola latina molto strana ma molto importante: *occursus*. Letteralmente significa: “incontro”. Nel regno delle idee-afezioni vivo abbandonato alla casualità degli incontri». Di nuovo nella sesta lezione sostiene: «Spinoza impiega nell'*Etica* il termine latino: *occursus*, l'incontro. Relazione tra corpi: il mio corpo non cessa di incrociare altri corpi.» (G. Deleuze, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, cit., p.51 e p.120)

<sup>57</sup> F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, a cura di M. Ferraris, tr.it. A. Treves riveduta da P. Kobau, Bompiani, Milano 2013, p.337

essere affetto. Trattando dell'essenza, dobbiamo sempre tenere presenti entrambi i registri, quello cinetico e quello dinamico.»<sup>58</sup>

Quando Deleuze spiega come Spinoza «libera completamente la causa immanente», cercando di assumere la prospettiva del filosofo di Amsterdam afferma che intitola il proprio libro *Etica* e non *Ontologia*, proprio perché «è possibile giudicare le mie [di Spinoza] proposizioni speculative, qualunque valore abbiano, solo rispetto all'etica che implicano»<sup>59</sup>. Difatti la prima parte dell'*Etica* di Spinoza è la sua ontologia. Ontologia che presuppone la sostanza, che c'è come esistente puro e semplice, assoluta e infinita; di contro poi vi sono i modi della sostanza: ognuno di loro - e cioè di noi - è una parte della sostanza, la quale però non dobbiamo pensarla come una somma tra le parti; cioè, quando penso alla sostanza, non posso limitarmi a ridurla alla totalità delle sue parti, perché, se da un lato è vero che la sostanza è anche la totalità delle sue parti, dall'altra non posso mai smettere di tener vivo sotto gli occhi che la sostanza è il presupposto sia di ciò che scomponendola chiamiamo parti, sebbene queste *sub specie aeternitatis* non esistano, sia dell'operazione della somma che ci permette di parlare della totalità, della totalità delle parti. Qui aggiungerei che la sostanza è certamente anche l'evento di questa modalità di vedere la sostanza come somma delle parti e quindi come loro totalità. Su questo punto tornerò in maniera più esplicativa più avanti nel primo paragrafo del terzo capitolo, ora invece mi interessa sottolineare come noi non siamo la sostanza in sé, e nessuno lo è, proprio perché la sostanza è ogni cosa; noi umani, come tutti gli enti finiti nel tempo, nello spazio e nelle possibilità, siamo modi della sostanza. Usando una terminologia più tradizionale si potrebbe dire che l'ente non è l'essere, in quanto non lo esaurisce;

«Gli enti invece non posseggono l'Essere, ma sono modi, modi della sostanza assolutamente infinita. Che cos'è un modo? È una

---

<sup>58</sup> G. Deleuze, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, cit., p.208

<sup>59</sup> *Ivi*, cit., p.72

maniera di essere della sostanza. [...] Noi enti, noi che esistiamo, saremmo quindi solo maniere di essere della sostanza.»<sup>60</sup>.

Deleuze nella sua seconda lezione di “*che cosa può un corpo?*” si chiede la differenza tra etica e morale affermando che il senso dell’etica rispetto alla morale sta nell’etologia, pratica che studia i comportamenti animali, cioè scienza delle maniere di essere, e spiega: «“Maniera di essere”, dal punto di vista di una ontologia pura, significa definire lo statuto d’essere degli enti.»<sup>61</sup>. Solo adesso forse si può arrivare a capire perché «dal punto di vista di un’ontologia, una morale non è possibile»<sup>62</sup>.

Infatti, se «la morale è un sistema di giudizio, anzi, un duplice giudizio: giudicare ed essere giudicati», allora:

«giudicare implica sempre un’istanza superiore all’essere, qualcosa di ulteriore rispetto all’ontologia, tipo l’Uno, o il Bene, in relazione alla quale si esiste e si agisce. Il Bene e l’Uno possono anche coincidere. Ciò che esprime questa istanza superiore all’essere è il valore, l’elemento fondamentale del sistema del giudizio. Per giudicare ci si deve sempre riferire a un’istanza superiore all’Essere. Nell’etica invece non si giudica mai. [...] Nell’etica si rimane sempre all’interno dei modi esistenti, senza cercare mai valori trascendenti: quest’operazione riporta tutto a un livello di immanenza».<sup>63</sup>

Contro difatti al principio platonico, per cui l’idea del bene è superiore all’essere per dignità e potenza<sup>64</sup>, Deleuze riporta la potenza in un piano di immanenza; è soltanto se si considera come valore essenziale l’immanente potenza della vita,

---

<sup>60</sup> *Ivi*, cit., p.77

<sup>61</sup> *Ibidem*

<sup>62</sup> *Ivi*, cit., p.77

<sup>63</sup> *Ivi*, cit., p.79-80

<sup>64</sup> «pur non essendo il Bene essere, ma ancora al di sopra dell’essere, superiore all’essenza in dignità e potere» (Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale e tr.it di R. Radice, Bompiani, Milano 2016, p.1235). Ed. *Steph.* 509 B: «οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ’ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.»

che allora si può porre la domanda etica per eccellenza, la domanda che interroga mediante il sapere la potenza, la domanda che chiede: “che cosa può un corpo?”

### 2.3. L'emozionalità compositiva della potenza

Passo ora a considerare il secondo periodo della dimostrazione, che - come abbiamo visto - afferma: «La potenza dello uomo, quindi, in quanto si spiega mediante la sua essenza attuale, è una parte della potenza infinita cioè dell'essenza di Dio, ossia della natura.». Ecco che Spinoza conclude la prima parte della dimostrazione mostrando come il *conatus* dell'uomo si esplica, e così si spiega (per *E.*, II P7), mediante (in latino Spinoza usa «*per*») ciò che di lui è in atto, cioè mediante ciò che in ciascuna singolarità dispiega l'essere in attività, ovvero mediante ciò che dispiega l'essere all'opera nel cantiere della esistenza propria, personale.

Possiamo dire che la potenza dell'uomo non è altro che la sua azione, ed è "questa" come "ogni" azione, "questa" come "ogni" attività ad essere Dio, ma tornando all'uomo l'azione non si esaurisce come pura espletazione di una pratica o di un gesto nei suoi risvolti più esecutivi -quella che si intende comunemente per "esecuzione di un'azione".

Qui è opportuno fare un chiarimento che fa capire come difatti passività e attività non siano disposizioni così distanti, come siamo abituati a pensare, ma sempre in una comunione e in una postura sintetica. Per tracciare il limite che ne apre la soglia mi servo del testo di A. Zhok *Identità della persona e senso dell'esistenza*.

« “Agire” e “azione” sono parole della nostra quotidianità, che dunque fanno plausibilmente riferimento a tratti comunemente reidentificabili. In prima istanza, agire è opposto lessicalmente a patire o subire, come l'attività è opposta alla passività. Inoltre l'agire è qualcosa che viene concepito come inerente a comportamenti viventi/senzienti, e perciò, appunto, come qualcosa

che pertiene alla sfera ‘soggettiva’ opposta alla ‘morta materia’. Queste due opposizioni, vivente/non-vivente, attività/passività non coincidono perfettamente. Nella sfera degli atti e dei processi del vivente vi sono eventi cui saremmo inclini a negare lo statuto di azioni. Automatismi (come il riflesso patellare, pupillare, ecc.), gli atti della respirazione, i processi metabolici e digestivi, forse anche l’esecuzione inconsapevole di atti abituali possono sottrarsi alla nostra intuizione di ciò che merita il nome di “azione”. [...] Un processo metabolico e digestivo è qualcosa che si svolge spontaneamente (non abbiamo imparato a digerire), qualcosa che è eseguito senza ricorrere ad alcuna iniziativa volontaria, e che appare refrattario a essere assoggettato alla volontà. Noi non sappiamo come la digestione viene svolta, né, in generale, come potrebbe essere avviata, accelerata o arrestata da atti volontari. Ma parlare qui di un “meccanismo” sarebbe improprio, visto che si tratta di un processo che può essere influenzato indirettamente da ciò che pensiamo o sentiamo: una preoccupazione, una sofferenza, uno spavento sono eventi mentali che possono interferire con il processo digestivo, il quale si allontana così dal concetto ordinario di un meccanismo. La digestione e tutti i processi viventi che manifestano la medesima natura spontanea, involontaria e incontrollabile possono rappresentare casi paradigmatici di passività vivente, diversa dalla passività meccanica (la passività della palla da biliardo). »<sup>65</sup>

Certamente la conoscenza parte da questa situazione labile tra passività e attività, laddove anche la passività mostra la sua potenza rendendosi produttiva ben prima che entri in gioco l’idea di volontà come causa dell’attività. Inoltre occorre sottolineare che l’azione implica anche la propria modificazione privativa, cioè include anche la sua assenza -quella che il senso comune chiamerebbe come

---

<sup>65</sup> A. Zhok, *Identità della persona e senso dell’esistenza*, Meltemi editore, Milano 2018, p.

“passività”: il non fare niente è già un fare. Naturalmente ogni azione ha alla base un'intenzione, che la muove, in vista di un fine, indipendentemente del fatto che poi tanto l'intenzione quanto il fine siano effettivamente espliciti o tematizzati<sup>66</sup>; il senso comune direbbe che vi è una ragione che muove l'azione in vista di un fine, di un completamento, di una entelechia. A mio avviso il senso comune centra il punto della questione -ma anche no, come cercherò di mostrare più avanti in questo stesso paragrafo-, che mi urge mettere in evidenza: vi è una forza desiderante, vi è un bisogno e una volontà di soddisfazione di tale bisogno. Anche Spinoza sotto quest'ottica ha avuto il bisogno di scrivere un'etica, o viceversa sentiva soddisfazione al proprio bisogno coltivando la filosofia, e capite che gli esempi di questo genere possono essere infiniti... Infatti azione, intenzione, bisogno e desiderio sono aspetti eminentemente umani. Probabilmente questo comportamento è rintracciabile anche nell'animale, ma ciò non sarà oggetto della mia ricerca.

Ora, l'operazione che io qui vorrei compiere è fare la spola tra questi termini centrali; termini, che però non terminano proprio niente, ma al contrario rimandano costantemente l'uno all'altro e questo all'altro ancora e via di seguito, poiché non può esserci l'uno – azione - se non in relazione all'altro - bisogno: sempre di nuovo l'uno – desiderio - con e a differenza dell'altro - intenzione e così via. In effetti la dialettica "desiderio e soddisfazione del desiderio" mette all'opera il movimento, l'attività, il divenire, che si presentifica sempre sotto forma di "azione". L'azione desiderante e desiderata sotto la luce del *conatus* è il medesimo dell'emozione, ragion per cui non vi è mai un puro comprendere, che non sia un attivo darsi da fare pur nella sua diatesi passiva, e non vi è mai un puro

---

<sup>66</sup> Su questo punto può risultare difficile pensare a una intenzionalità implicita, ma, come afferma A. Zhok, «se esaminiamo tale sfera di “intenzionalità passiva”, la sfera cioè di ciò che si dà alla percezione e alla prima reattività ambientale, possiamo discernere due tratti essenziali: un tratto sintetico e un tratto telico o anticipatore. Qualunque cosa trovi la sua strada per la coscienza è già sempre appresa come unità su di uno sfondo, ed è già sempre dotata di un significato apparente, intendendo per significato un orizzonte di possibili implicazioni. Questi due tratti, sintesi e telicità, spesso concepiti come tipici prodotti dell'attività della coscienza, appartengono di fatto a una sfera che precede e consente la coscienza e l'attività intenzionale. Sintesi e telicità si profilano come componenti preconsce, appartenenti al corpo vivente, che confluiscono poi nell'intenzionalità cosciente e autocosciente.» (A. Zhok, *Identità della persona e senso dell'esistenza*, cit., p.)



comprendere come attivo darsi da fare senza una situazione emozionale. Quando parlo di “emozione”, intendo questo termine svuotato da ogni psicologismo contemporaneo – o da ogni supposizione del sapere comune, che si esprima nei termini di un “interiore” rispetto a un “esteriore” - perché la situazione emotiva è l’emozione del proprio aver da essere, e non è qualcosa che sta nella testa, nella psiche, nei neuroni specchio e via dicendo... L’emozione è ciò per cui «l’ubriaco crede di dire per libero decreto della sua mente ciò che poi, da sobrio, vorrebbe aver taciuto; così il delirante, la ciarlieria, il fanciullo e moltissimi della medesima specie [...], invece non possono frenare l’impulso che hanno a parlare »<sup>67</sup>: il loro impulso di vita, il loro *pathos* mostra «che gli uomini nulla hanno meno in loro potere che la lingua, e nulla possono dominare meno che i loro appetiti» (E, III, P2, Schol.)<sup>68</sup>; pertanto l’emozione ha a che fare con la stessa cosa dell’azione propria: l’emozione è ciò per cui si è mossi, e non un'altra cosa dal proprio movimento. Quando Spinoza afferma che «il supremo *conatus* della mente e la sua suprema virtù è conoscere le cose mediante il terzo genere di conoscenza» (E, V, P25)<sup>69</sup>, da cui poi egli sostiene che «nasce necessariamente l’amore intellettuale di Dio» (E, V, P32, C)<sup>70</sup>, ecco che qui si spiega perché, quando si parla di situazione emotiva, si intende l’emozionalità profonda del conoscere: si conosce qualcosa, perché si desidera quella “cosa”, si è orientati verso quella “cosa”, si deve “mangiare” quella “cosa” o “essere mangiati” da quella “cosa”, questo è conoscere primordialmente. Poi si potrà intellettualizzare e passare a segni, a dialettiche del linguaggio o dell’aritmetica, ovvero si può trasmettere il sapere secondo metodi diversi, ma vengono comunque dopo; l’essere che esiste nell’esempio, che ho riportato in precedenza, era gettato nel linguaggio, ma l’espressione del *conatus* anzitutto come tonalità emotiva gli è compresente già da

---

<sup>67</sup> Mi riferisco allo scolio della seconda proposizione della terza parte già citato nel primo capitolo. G, II, 233: «*Ebrius deinde credit se ex libero mentis decreto ea loqui, quae postea sobrius vellet tacuisse: sic delirans, garrula, puer et hujus farinae plurimi [...] cum tamen loquendi impetum, quem habent, continere nequeant*»

<sup>68</sup> G, II, 232: «*homines nihil minus in potestate habere quam linguam, nec minus posse quam appetitus moderari suos*»

<sup>69</sup> G, II, 568: «*Summus mentis conatus summaque virtus est res intelligere tertio cognitionis genere*»

<sup>70</sup> G, II, 576: «*[...] oritur necessario amor Dei intellectualis.*»

sempre; per questo Spinoza fa l'esempio in cui evoca persino la tonalità emotiva del lattante, quando dice: «l'infante crede di appetire liberamente il latte, e il fanciullo adirato di volere la vendetta, e il timido la fuga» (*E*, III, P2, C.)<sup>71</sup>. Possiamo comprendere quindi che alla base vi è sempre in una tonalità affettiva, anche quando non se ne ha nessuna, poiché è implicata nella tonalità affettiva anche la sua modificazione privativa: il non desiderare niente è una tonalità affettiva. Naturalmente la tonalità affettiva dipinge tutto il conoscere, ragion per cui ognuno si concentra su ciò che ha a che fare con la propria tonalità affettiva - se sono un lattante mi interessa il seno materno, se sono un fanciullo adirato mi interessa la vendetta. È la tonalità affettiva che orienta ciascuna singolarità verso oggetti possibili di conoscenza, l'affezione verso la propria realtà circostante colorata da infiniti contesti compositivi<sup>72</sup>: la singolarità conosce il proprio oggetto di conoscenza coreografando una danza compostiva intorno all'oggetto di conoscenza - composizione che in Spinoza avviene "passivamente" mediante "il processo l'*accomodatio*". Deleuze a proposito fa l'esempio del pittore:

«Immaginiamo un pittore dell'Ottocento. Se ne va per i boschi con il suo cavalletto. Tra lui, il suo cavalletto e il sole, c'è un rapporto. [...] Il pittore conosce gli effetti del sole sull'ambiente circostante, sui suoi occhi e sul cavalletto. Ne conosce le variazioni. Il sole non resta immobile. Dall'alba al tramonto la sua luce cambia completamente direzione. Questo fatto muta tutte le proprietà del colore. Il sole non ha lo stesso rapporto con la tela quando spunta, all'alba, o quando cala, al tramonto. Il pittore lo sa, e per questo

---

<sup>71</sup> G, II, 232: «*Sic infans se lac libere appetere credit, puer autem iratus vindictam velle, et timidus fugam.*»

<sup>72</sup> Deleuze nella *lezione introduttiva* sosta sulla traccia, che il contesto imprime sul testo della singolarità: «In termini generali, un'affezione consiste nello stato causato dall'azione di un corpo su un altro corpo. Cioè? "Mi sento addosso il calore del sole", oppure "un raggio di sole si posa su di voi": sono "affezioni del corpo". In che senso: "affezione del corpo"? Nel senso che si tratta dell'effetto che il sole induce su di voi. Non si tratta del sole preso in se stesso, ma dell'azione del sole nei vostri confronti. L'azione, l'effetto che un corpo produce su un altro -specificato che per Spinoza l'azione implica sempre un contatto, la sua fisica non ammette azioni a distanza- è una composizione [*melange*] di corpi. Ogni composizione di corpi è un'affezione: l'*affectio* è la combinazione di due corpi, uno che agisce e l'altro che viene segnato [*recueillir*] dalla traccia del primo.» (G. Deleuze, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, cit, p.50)

sposta il cavalletto in relazione alla posizione del sole. A volte la posizione del cavalletto deve cambiare tantissimo: spesso i pittori cominciano a dipingere con il cavalletto in una posizione, e alla fine si trovano esattamente dalla parte opposta. Altre volte fanno addirittura a meno del cavalletto. [...] Perché tra noi, il sole e la tela esiste un rapporto. Il pittore ha stretto un rapporto con il sole e con la tela. [...] Il pittore *conosce* il suo occhio, il sole e la tela. Così, può metterli in relazione, sperimentarne la nozione comune. In questi termini l'espressione: "Amo il sole!" ha un senso. Il pittore conosce la nozione comune che lega lui, la tela ed il sole. [...] il pittore comprende dall'interno il comportamento del sole, ne conosce le cause intrinseche e gli effetti [...]: abbiamo composto un rapporto con il sole, noi e il sole siamo un tutt'uno.»<sup>73</sup>

Tuttavia è lo stesso Deleuze a ricordarci: «Avendo designato l'*affectio* una composizione di corpi, Spinoza ne trae la conclusione che essa indichi più la natura del corpo modificato, o affetto, di quella del corpo che affetta»<sup>74</sup>, ragion per cui simultaneamente il quadro è il modo affettato dalle movenze del pittore. Quindi *mutatis mutandis* saremmo maleducati filosoficamente ed esteticamente, se credessimo che "il quadro" sia "quella cosa lì" da guardare, dal momento che «noi lo contempliamo a cose fatte»<sup>75</sup>. Viceversa, come ci invita a fare C. Sini sulla scorta dello storico dell'arte del primo novecento Bernard Berenson, se provassimo a «osservarlo nel suo farsi (ovviamente non si fa da sé)»<sup>76</sup>, potremmo vedere «la danza del pittore davanti al cavalletto, il suo andirivieni, il suo tracciare linee e campi di colore col pennello e con la spatola»<sup>77</sup>, cioè vedere che «la superficie-supporto della tela è il luogo di raccolta [della sinfonia] dei gesti e degli sguardi, delle prese di distanza, delle prospettive, delle correzioni...delle

---

<sup>73</sup> G. Deleuze, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, cit., p.215-216

<sup>74</sup> Ivi, cit., p.50

<sup>75</sup> C. Sini, *Cartigli*, "Seminario di Filosofia" (2018), ("*Simultaneità: l'uno dei molti*"), pp. 9, qui p.5, <http://www.mechri.it/20172018/SEMINARIO-FILOSOFIA/CONSIDERAZIONI-CARTIGLI/6.%20Cartigli%2010.03.2018.pdf>

<sup>76</sup> *Ibidem*

<sup>77</sup> *Ibidem*

circostanze e dei poli di interesse»<sup>78</sup>, ossia vedere il quadro come il luogo in cui e su cui si incidono i gesti e la danza del pittore, che va avanti, va indietro, lo guarda da una parte, dall'altra, gli dà un tocchetto, prende la spatola, poi la spatola non gli sta bene e va a cercare un'altra cosa, in seguito vi mette la mano... È questo il quadro: senza tutto questo si è tradotto il quadro in un discorso specialistico estetistico, che ha le sue ragioni analitiche, ma quel particolare modo lì è stato simultaneamente compenetrato - Spinoza direbbe "accomodato" - dal luogo in cui è stata comprata la tela, dal compratore che l'ha acquistato, dalla società in cui questo incontro è accaduto, dove essa veniva posizionata e perché è stato raffigurato ciò che è stato dipinto. Difatti «se non vedi l'intera danza, che ha prodotto l'immagine sulla tela»<sup>79</sup> cioè il quadro come esito in compimento di una molteplicità di incontri, «se non tieni tutto ciò in linea di conto, allora vedi troppo poco, e vedi male»<sup>80</sup>. Senza questo sguardo d'insieme non si riesce a cogliere la danza dentro la quale appare "la cosa", che appare da diversi punti di vista, ed è segno di innumerevoli congruenti pratiche, di svariati luoghi e di modi di abitare i luoghi, l'evento e il mondo. Testo, scrittura, danza, movimento, pratica, esercizio, tutti insieme sono lì, poiché «ogni cosa è il luogo del cioè e del rinvio. Ogni cosa è la sua "danza" in esercizio ed è il testo che ne supporta la scrittura»<sup>81</sup>, ma non essendo il quadro un modo vivente esso era "vivo", finché vi era qualcuno che gli danzava intorno e soprattutto quando danzava colui che lo ha fatto venire al mondo. Pertanto, dal momento che si interroga l'essenza della cosa, la risposta deve sempre inglobare la danza dinamica complessiva, la *δύναμις* complessiva: il quadro è infine la registrazione di tutti i movimenti e moventi del pittore. Tutto questo movimento implica chiaramente anche altri modi: il discorso del pittore, della gente che guarda, del compratore. Ecco che quindi possiamo ora comprendere che è l'emozionalità del *conatus* a scrivere in questo termine la simultanea compresenza del fine, a cui tende l'azione, dell'intenzione, che governa l'incipit e l'esecuzione dell'azione, e dell'attività in

---

<sup>78</sup> *Ibidem*

<sup>79</sup> *Ibidem*

<sup>80</sup> *Ibidem*

<sup>81</sup> *Ibidem*

dispiegamento.

Qui però non vorrei essere frainteso, perché, quando si parla di intenzione, subito si pensa comunemente al libero arbitrio, e quindi a una decisione deliberata, di cui io ne sono il responsabile, perché implicitamente me ne sento il padrone. In realtà è lo stesso Spinoza a metterci in guardia, quando afferma che:

«[...] Gli uomini si ingannano nel credersi liberi "cioè di poter fare o non fare volontariamente qualcosa"; e tale opinione consiste solo in questo, che, essi sono consapevoli delle loro azioni e ignari delle cause da cui sono determinati. L'idea della loro libertà è dunque questa: che essi non conoscono alcuna causa delle loro azioni. Se dicono, infatti, che le azioni umane dipendono dalla volontà, queste sono parole a cui non collegano nessuna idea; perché tutti ignorano ciò che è la volontà e in qual modo essa muove il corpo» (*E.*, II, P35, Schol.)<sup>82</sup>.

Sulla scorta di quest'ultima citazione si può intendere l'ingenuità, che sta dietro alle "ragioni che muovono azioni", se per "ragione" si intende un intellettualismo scevro da elementi passionali, dal momento che per Spinoza l'uomo è sempre, da sempre e per sempre, e cioè nella successione delle sue durate, ossia in ogni momento presente, attraversato (*obnoxius*) da passioni - a questo tema mi dedicherò dettagliatamente, quando affronterò il Corollario. Infatti se «l'immaginazione lavora sotto l'effetto delle passioni»<sup>83</sup>, come afferma C. Zaltieri, «allo sforzo stesso dello immaginare soggiace una "logica" affettiva che spinge l'immaginazione in direzione di un incremento del *conatus*».

Occorre tenere in considerazione che:

---

<sup>82</sup> G, II, 170: «*Falluntur homines, quod se liberos esse putant,\* quae opinio in hoc solo consistit, quod suarum actionum sint conscii et ignari causarum, a quibus determinantur. Haec ergo est eorum libertatis idea, quod suarum actionum nullam cognoscant causam. Nam quod ajunt humanas actiones a voluntate pendere, verba sunt, quorum nullam habent ideam. Quid enim voluntas sit et quomodo moveat corpus, ignorant omnes*»

<sup>83</sup> C. Zaltieri, *Spinoza e lo stato delle passioni*, in appendice a R.Fabbrichesi, *Costruzione del significato e orbita delle passioni*, CUEM, Milano, 2006, p. 131

«Lungi dall'essere "patologie" della ragione, ostacoli della conoscenza, le passioni ne sono la sotterranea potenza motrice: lo sforzo della memoria di rievocare immagini, il lavoro dell'associare immagini simili e di contrapporre immagini discordanti avviene sotto la pressione delle affezioni.»<sup>84</sup>

Come è stato sostenuto finora anche nell'esercizio della conoscenza razionale sono implicate le passioni. Proprio su questa strozzatura del sapere annodato dalle passioni, che lo accompagnano in ogni esperienza vivente, Nietzsche nella lettera del 30 Luglio 1881 all'amico Franz Overbeck entusiasta dopo aver riletto l'opera di Spinoza - mediata dalla lettura di Kuno Fischer - riconosce che «la tendenza generale della sua filosofia è uguale alla mia – fare della conoscenza l'affetto più potente»<sup>85</sup>. Difatti non solo nell'immaginazione, ma anche nel secondo genere di conoscenza le passioni non smettono di attraversare il sapere. Il sapere razionale tradizionalmente circoscritto all'Occidente come strumento di conoscenza del mondo Spinoza sostiene che sorga a partire da ciò che di comune vi è tra i corpi. È mediante anzitutto il terreno base di quello, che Spinoza chiama “nozioni comuni”<sup>86</sup>, che siamo capaci di fare qualcosa come ci è stato insegnato, di farlo uguale - senza cadere nella superstizione che l'uguale ci sia - di chiamare a raccolta l'altro<sup>87</sup> invocandolo e potergli dire: “fallo anche tu!”. Non è un caso che soprattutto alla base di ogni logica è presente l'operazione dell'uguaglianza, e ci inganneremmo, se credessimo che la logica non abbia un presupposto affettivo. Nietzsche lo spiega molto bene nell'aforisma *Origine del logico*, laddove afferma:

---

<sup>84</sup> *ibidem*

<sup>85</sup>F. Nietzsche, *Epistolario 1880-1884*, IV vol., tr.it. di M. L. Pampaloni e M. Carpitella, a cura di G. Campioni e R. Müller-Buck, su testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 2004, p.106

<sup>86</sup> Spinoza si esprime in questi termini: «noi percepiamo molte cose e formiamo nozioni universali che traggono la loro origine [...] dal fatto che abbiamo nozioni comuni e idee adeguate delle proprietà delle cose, e chiamerò questo modo di considerare le cose ragione e conoscenza di secondo genere.» (*E*, II, P40, Schol. II). *G*, II, 181: « *Ex omnibus supra dictis clare apparet nos multa percipere et notiones universales formare [...] ex eo, quod notiones communes rerumque proprietatum ideas adaequatas habemus; atque hunc rationem et secundi generis cognitionem vocabo.* »

<sup>87</sup> Il verbo greco *λέγω* (*fut. λέξω*, *aor. ἔλεξα*, *aor. p. ἐλέχθην*) ha il duplice significato di “dire” e “raccolgere”, proprio perché in origine aveva il significato di chiamare a raccolta i compagni invocandoli con la parola

«Dove è nata la logica nella testa dell'uomo? Indubbiamente dalla non logica, il regno della quale, originariamente deve essere stato immenso. Tuttavia innumerevoli esseri che argomentavano in maniera diversa da come oggi argomentiamo noi, perirono: ciò potrebbe essere stato ancor più vero! Chi, per esempio, non riusciva a trovare abbastanza spesso l'“uguale”, relativamente alla nutrizione o agli animali a lui ostili, colui che quindi procedeva troppo lento, troppo cauto nella sussunzione, aveva più scarsa probabilità di sopravvivere di chi invece, in tutto quanto era simile, azzeccava subito l'uguaglianza. Ma l'inclinazione prevalente a trattare il simile come uguale, un'inclinazione illogica - dato che in sé nulla di uguale esiste -, ha creato in principio tutti i fondamenti della logica. [...] Il decorso dei pensieri e delle deduzioni logiche nel nostro cervello di oggi corrisponde a un processo e a un conflitto di istinti che presi per sé, nella loro singolarità sono tutti molto illogici e ingiusti; noi sperimentiamo di consueto solo il risultato della lotta, tanto rapido e nascosto si svolge oggi il funzionamento di questo meccanismo primordiale. » (af.111)<sup>88</sup>

La ragione, che giunge a una svolta importante nella logica e nella possibilità di tematizzare l'operazione dell'uguale (come per esempio dire che  $A=A$ ), emerge per Spinoza a fior delle nozioni comuni tra i corpi. Infatti il protagonista del pensiero ancora una volta si rivela il corpo. Ecco che la strada, che occorre battere alla luce del percorso tracciato fino a qui, è nello stato delle passioni “*Fare della ragione l'affetto più potente*”. A tale proposito C. Zaltieri afferma:

«la mente concepisce le nozioni comuni sulla scorta di ciò che è comune al proprio corpo e al corpo esterno di cui il proprio corpo è affetto. Anche tale conoscenza, che è esplicazione della potenza della mente, incremento di tale potenza, muove dunque, per

---

<sup>88</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 152-153

Spinoza dalle affezioni del corpo, precisamente da quelle derivate dall'incontro con corpi che concordano con il nostro, incrementandone dunque la potenza [...]. Le passioni che incrementano il *conatus*, pur mantenendoci nella passività, permettono la nascita delle nozioni comuni [...]. Dunque anche alla base delle nozioni comuni stanno passioni, passioni che potenziano il modo, dunque passioni di letizia, ma pur sempre passioni. [...] L'ordine geometrico è intessuto fittamente con un ordine patetico»<sup>89</sup>

---

<sup>89</sup> C. Zaltieri, *Spinoza e lo stato delle passioni*, cit., p.134-135



### 3. PASSIVITÀ E FINITUDINE

#### 3.1. Il riscatto intensivo della passività

Vorrei ora dimostrare come il finito abbia impresso in sé, e dunque nell'intreccio delle relazioni che lo costituiscono, la traccia dell'infinito. Può chiaramente sorgere spontanea la domanda, che chiede da dove iniziare a procedere, e come spunto metodologico, sulla scorta di una considerazione che Spinoza fa nel *Trattato teologico-politico* per cui «i più tra gli uomini non conoscono se stessi» (*Praef.* [2] Trad. mia)<sup>90</sup>, decidiamo di accogliere la provocazione nietzscheana, che nella *Genealogia della morale* inquisisce: «chi siamo noi in realtà?»<sup>91</sup>. Ecco che quindi per poter fare un'analisi autentica non possiamo che partire da noi stessi.

Nella filosofia di Spinoza noi<sup>92</sup>, modi<sup>93</sup> finiti<sup>94</sup> della sostanza<sup>95</sup> infinita<sup>96</sup>, siamo costituiti<sup>97</sup>, per quanto il nostro intelletto può percepire<sup>98</sup>, da due attributi<sup>99</sup>,

---

<sup>90</sup> G, III, 5: «*plerosque se ipsos ignorare*»

<sup>91</sup> F. Nietzsche, *La genealogia della morale*, cit., p.2

<sup>92</sup> CM, II, IX cap.: «l'uomo è una parte della natura che deve essere coerente con le altre» (G, I, 267: «*hominem partem esse naturae, quae cum caeteris cohaerere debet*»)

<sup>93</sup> Da una parte «I modi non sono altro se non affezioni degli attributi di Dio» (E, I, P28, D; G, II, 60: «*modi nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones.*»), dall'altra parte «infatti le affezioni sono modi» (E, II, P28, D; G, II, 162: «*affectiones namque modi sunt*»)

<sup>94</sup> E, III, P6, D: «Le cose singole, infatti, sono modi da cui gli attributi di Dio sono espressi in una maniera certa e determinata» (G, II, 240: «*Res enim singulares modi sunt, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimentur*»)

<sup>95</sup> KV, I, II [25] «La sostanza [...] è il fondamento primario di tutti i suoi modi» (G, I, 26)

<sup>96</sup> I riferimenti nell'*Ethica* alla sostanza infinita sono numerosi, difatti già nella proposizione 8 della prima parte Spinoza afferma: «Ogni sostanza è necessariamente infinita». G, II, 13-14: «*Omnis substantia est necessario infinita.*»

<sup>97</sup> E, II, P10, C: «l'essenza dell'uomo è costituita da certe modificazioni degli attributi di Dio» (G, II, 118: «*Hinc sequitur essentiam hominis constitui a certis Dei attributorum modificationibus.*»)

<sup>98</sup> Spinoza dimostrando la proposizione 10 della prima parte afferma «un attributo è, infatti, ciò che l'intelletto percepisce d'una sostanza come costituente la sua essenza [...]» (G, II, 20: «*attributum enim id, quod intellectus de substantia percepit, tanquam eius essentiam constituens*»)

l'estensione e il pensiero<sup>100</sup>. Gli attributi sono anch'essi infiniti<sup>101</sup>, motivo per cui ogni singolarità vi partecipa<sup>102</sup> senza però in sé esaurirli<sup>103</sup>. La singolarità è una modificazione della sostanza<sup>104</sup>, ma, dal momento che la sostanza è infinita, la sua espressione, se nell'attributo è infinita<sup>105</sup>, nel modo è finita. Quindi tanto gli attributi<sup>106</sup>, quanto i modi sono espressioni della sostanza<sup>107</sup>, a cui ciononostante si

---

<sup>99</sup> *E*, I, P10, Schol.: «due attributi sono concepiti come realmente distinti» (G, II, 20: «*duo attributa realiter distincta concipiuntur*»)

<sup>100</sup> *KV*, II, Praef. [3]: «Ora, siccome l'uomo non è esistito dall'eternità, è finito, ed è uguale a molti altri uomini, non può essere una sostanza, sicché tutto quello che egli possiede di pensiero non è che modo dell'attributo del pensiero che noi abbiamo riconosciuto in Dio; e tutto quello che egli possiede di figura, movimento e altre simili cose, sono del pari modi dell'altro attributo che noi abbiamo riconosciuto in Dio.» (G, I, 53)

<sup>101</sup> *KV*, I, II [12]: «la natura è composta di infiniti attributi» (G, I, 22).

<sup>102</sup> «gli attributi [...] sono un solo essere che esiste per se stesso, e perciò si fanno conoscere e si affermano per se stessi. Le altre cose non sono che modi di questi attributi, senza dei quali non possono né esistere né essere comprese. [...] gli attributi] appartengono a un ente per se stesso sussistente [la sostanza], i quali non hanno bisogno del concetto di alcun genere, né di alcunché, che li renda meglio comprensibili o più chiari. Infatti, essendo gli attributi di un ente per se stesso sussistente, sono anche conosciuti per se stessi; [...] le altre cose] non sussistono per se stesse, ma unicamente per gli attributi di cui sono i modi e per i quali esse devono essere comprese, essendo questi come i loro generi» (*KV*, I, VII [10]; G, I, 46).

<sup>103</sup> *E*, I, P25, C: «Le cose particolari non sono altro se non affezioni degli attributi di Dio, ossia modi mediante i quali gli attributi di Dio sono espressi in maniera certa e determinata.» (G, II, 57: «*Res particulares nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur.*»)

<sup>104</sup> *E*, I, P28: «una cosa singolare qualsiasi, ossia qualunque cosa che è finita e ha un'esistenza determinata» (G, II, 59: «*Quodcunque singulare sive quaevis res, quae finita est et determinatam*»).

<sup>105</sup> *E*, I, def.VI: «Intendo per Dio l'ente assolutamente infinito, cioè la sostanza che consta di infiniti attributi, ciascuno dei quali esprime l'eterna ed infinita essenza» (G, II, 5-6: «*Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constatem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, et infinitam essentiam exprimit*»)

<sup>106</sup> Nuovamente in *E*, I, P29, Schol. il filosofo marrano chiarisce che gli attributi «[...] esprimono un'essenza eterna e infinita, cioè Dio» (G, II, 163-4: «[...] *aeternam, et infinitam essentiam exprimunt, hoc est, Deus*»)

<sup>107</sup> Spinoza in *E*, I, P29, D si riferisce alle singolarità mediante il sintagma *Modi divinae naturae* (G, II, 62), i modi della natura divina

confanno due diverse proprietà<sup>108</sup>: agli attributi spetta la proprietà dell'infinito<sup>109</sup> e ai modi la proprietà del finito<sup>110</sup>.

Il rapporto, che sussiste tra modi e attributi, è anch'esso di natura espressiva<sup>111</sup>, perché i modi esprimono gli attributi della sostanza<sup>112</sup> modificandovene nondimeno la proprietà dell'infinito, la quale gli attributi hanno in comune con la sostanza<sup>113</sup>, in finito<sup>114</sup>; pertanto per essere chiari i modi esprimono gli attributi finitamente<sup>115</sup>.

---

<sup>108</sup> Spinoza in *E*, I, P16, D riferendosi alla nozione di infinito afferma che «dalla definizione data di una cosa qualunque l'intelletto conclude parecchie proprietà» (G, II, 41: «*ex data cujuscunque rei definitione plures proprietates intellectus concludit*»)

<sup>109</sup> *E*, I, P16, D: «la natura divina ha un numero assolutamente infinito di attributi, ciascuno dei quali a sua volta esprime un'essenza infinita nel suo genere» (G, II, 40: «*natura divina infinita absolute attributa habeat (per defin. 6), quorum etiam unumquodque infinitam essentiam in suo genere exprimit*»)

<sup>110</sup> *E*, II, P10, C, D: «essa [l'essenza dell'uomo] è una affezione, o un modo, che esprime la natura di Dio in una certa e determinata maniera» (G, III, 118: «*affectio sive modus, qui Dei naturam certo et determinato modo exprimit.*»)

<sup>111</sup> *KV*, II, App. II [1-2]: «l'uomo è una cosa [...] finita, ciò che egli possiede di pensiero -e che noi chiamiamo mente-, è necessariamente un modo dell'attributo che chiamiamo pensiero [...]. Similmente, ciò che l'uomo ha di estensione -e che noi chiamiamo corpo-, altro non è che una modificazione dell'altro attributo, che chiamiamo estensione» (G, I, 117)

<sup>112</sup> *E*, II, P11, D: «L'essenza dell'uomo è costituita da certi modi degli attributi di Dio» (G, II, 120: «*Essentia hominis a certis Dei attributorum modis constituitur*»)

<sup>113</sup> *E*, I, P19, D. (Trad. mia): «Per attributi di Dio, poi, si deve intendere ciò che esprime l'essenza della sostanza divina, vale a dire ciò che appartiene alla sostanza: il che, appunto, gli attributi stessi devono implicare» (G, II, 49: «*Deinde per Dei attributa intelligendum est id, quod Divina substantiae essentiam exprimit, hoc est, id, quod ad substantiam pertinet: id ipsum, inquam, ipsa attributa involvere debent*»).

<sup>114</sup> Infatti Spinoza afferma: «Intendo per corpo un modo che esprime in una maniera certa e determinata l'essenza di Dio, in quanto è considerata come una cosa estesa.» (*E*, II, Def. I; G, II, 99: «*Per corpus intelligo modum, qui Dei essentiam, quatenus ut res extensa consideratur, certo et determinato modo exprimit*»), tenendo però sempre vivo il ricordo che «l'ordine e la concatenazione delle cose è uno solo, che la natura sia concepita sotto questo, o sotto quell'attributo» (*E*, III, P2, *Schol.*; G, II, 228: «*[...] ordo sive rerum concatenatio una sit, sive natura sub hoc, sive sub illo attributo concipitur; [...]*»), quindi per la mente vale il medesimo che per il corpo, motivo per cui per l'attributo del pensiero prenderò ad esempio un passo che indica lo stesso concetto, ma con una formula differente: «L'idea d'una cosa singolare esistente in atto è un modo singolare del pensiero e distinto dagli altri» (*E*, II, P9, D; G, II, 115: «*Idea rei singularis actu existentis modus singularis cogitandi est et a reliquis distinctus*»)

<sup>115</sup> Difatti come si legge in *E*, II, P13, C «l'uomo è costituito di mente e di corpo» (G, II, 126: «*hominem mente et corpore constare*»), «la cui mente è un modo del pensiero» per *E*, III, P2, D (G, II, 227: «*mente, quae modus cogitandi est*»), e in *E*, II, P13 si afferma: «corpo, ossia un certo modo, esistente in atto, dell'estensione» (G, II, 124: «*corpus sive certus Extensionis modus actu existens*»). In effetti noi «Non sentiamo né percepiamo altre cose singolari <cioè nulla nella naturata> oltre i corpi e i modi del pensare» (*E*, II, Ax.5; G, II, 103: «*Nullas res singulares <natura naturata/> praeter corpora et cogitandi modos sentimus nec percipimus.*») - «E per natura naturata intendo [...] tutti i modi degli attributi di Dio» (*E*, I, P29, *Schol.*; G, II, 64: «*Per*

Non facciamoci trarre in inganno dai limiti del linguaggio<sup>116</sup>, perché attributi e sostanza<sup>117</sup> per una questione espositiva li separo in due soggetti logici diversi, ma ontologicamente non lo sono<sup>118</sup>. Difatti gli attributi non modificano la sostanza, poiché essi sono la sostanza<sup>119</sup>; cioè: la sostanza si mostra in attributi, che sono aritmeticamente - e intensivamente- infiniti<sup>120</sup>, e tanto un solo attributo, preso di per sé<sup>121</sup>, quanto tutti loro, presi nella totalità della somma, esprimono compiutamente la sostanza<sup>122</sup>.

---

*naturatam autem intelligo [...] omnes Dei attributorum modos*). Questi sono «i modi di cui consta l'uomo» (KV, I, Praef. [5]; G, I, 53)

<sup>116</sup><sup>116</sup><sup>116</sup> Questo è un problema che Spinoza si trova a fronteggiare. Faccio un esempio prendendo come spunto l'opera del *Breve trattato su Dio. l'uomo e la sua felicità*, testo composto poco dopo il *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, e che costituisce un primo sviluppo di quella che Spinoza aveva chiamato la «*mea philosophia*» (TEI, [§30, nota k]; G, V, 41) pubblicato da Van Vloten-Land nel 1862. Nella nota alla prima parte del §19 Spinoza a coloro che gli obiettano che, se Dio è estensione, e quindi passibile di divisione in parti, allora non potrebbe essere l'ente perfetto, che di principio è causa efficiente e per giunta semplice -quindi non scomponibile in parti-, risponde molto lucidamente che la divisione del mondo in tutto e parti non è che un prodotto del linguaggio («ente di ragione»): «dividere quest'estensione [Nella Natura] è annientare la sua essenza e la sua natura a un tempo, giacché essa consiste, in primo luogo, in un'estensione infinita, o un tutto, il che è la stessa cosa» (KV, I, II [19]; G, I, 25), luogo su cui ragiona anche nell'*Ethica*, laddove viceversa *sub specie cogitationis* nella dimostrazione alla quinta proposizione della seconda parte sostiene che «Dio è una cosa pensante e non l'oggetto della sua idea» (G, II, 108: «Deus est res cogitans, & non [...] suæ ideæ objectum»).

<sup>117</sup>E, I, def.I: «Intendo per sostanza ciò che è in sé e per sé si concepisce. Vale a dire ciò il cui concetto non ha bisogno del concetto di alcun'altra cosa dal quale debba essere formato» (G, II, 4: «*Per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur: hoc est id cuius conceptus non indiget concepti alterius rei, a quo formati debeat*»)

<sup>118</sup> Questa incongruenza costitutiva che produce il linguaggio -espressione concretamente modificata del pensiero discorsivo-, il quale parla delle “cose del mondo”, come se fosse “fuori dal mondo”, anche se in realtà ovviamente è anche esso una “cosa” nel mondo, Spinoza lo esprime per esempio così: «un modo dell'estensione e l'idea di questo modo sono una sola e medesima cosa, ma espressa in due modi» (E, II, P7, Schol.; G, II, 110: «*Sic etiam modus Extensionis et idea illius modi una eademque est res, sed duobus modis expressa* »)

<sup>119</sup> KV, II, Praef. [4]: «gli attributi che, secondo noi, sono la sostanza» (G, I, 53)

<sup>120</sup> KV, I, II [1]: «la ragione di questo è che, come il niente non può possedere alcun attributo, così il tutto deve avere tutti gli attributi; e come il niente non ha attributi perché è niente, ciò che è qualcosa, appunto perché è qualcosa, ha degli attributi e, in conseguenza, più un essere è qualcosa, più deve avere attributi. Pertanto, Dio, che è il più perfetto, l'Infinito, o il tutto, deve dunque avere tutti gli infiniti e perfetti attributi possibili» (G, I, 34)

<sup>121</sup>E, P10, Schol.: «è proprio, infatti, della natura della sostanza che ciascuno dei suoi attributi sia concepito per sé [...] ciascuno esprime la realtà o l'essere della sostanza. [...]» (G, II, 20: «*id enim est de natura substantiae, ut unumquodque ejus attributorum per se concipiatur; [...] unumquodque realitatem sive esse substantiae exprimit.*»)

<sup>122</sup>E, II, P7, Schol.: «tutto ciò che può essere percepito [...] come costituente l'essenza di una sostanza appartiene soltanto ad un'unica sostanza, e conseguentemente che la sostanza pensante e la sostanza estesa sono una sola e medesima sostanza, che è compresa ora sotto questo, ora sotto quell'attributo. [...] e così, sia che concepiamo la natura sotto l'attributo dell'estensione, sia che la

Per esempio: il nostro intelletto percepisce due attributi, estensione e pensiero. Supponiamo tre ipotesi: 1. il pensiero preso di per sé; 2. l'estensione presa di per sé<sup>123</sup>; 3. il pensiero e l'estensione presi insieme. In ognuna di queste tre ipotesi è espressa interamente la sostanza - questo esempio ha una funzione meramente esplicativa, dato che i primi due casi per noi sono impossibili.

Ora, dopo questa introduzione riassuntiva ma supportata da riferimenti testuali che trovate in nota, relativamente al nostro problema, l'infinità del finito, è opportuno a mio avviso esplorare la nozione di intensità. Per farlo occorre partire dalla spiegazione che Spinoza dà alla VI definizione della prima parte dell'etica, laddove Spinoza afferma:

«Dico assolutamente infinito, e non infinito nel suo genere; possiamo infatti negare infiniti attributi a tutto ciò che solo nel suo genere è infinito. Si possono cioè concepire infiniti attributi che non appartengono alla sua natura. Appartiene invece all'essenza di

---

concepiano sotto l'attributo del pensiero, o sotto qualunque altro attributo, troveremo un solo e medesimo ordine, o una sola e medesima connessione di cause, cioè il seguire delle medesime cose le une dalle altre. [...] di modo che, fino a quando le cose sono considerate come modi del pensiero, dobbiamo spiegare l'ordine di tutta la natura, cioè la connessione delle cause, mediante il solo attributo del pensiero; e in quanto esse sono considerate come modi dell'estensione, l'ordine di tutta la natura dev'essere pure spiegato mediante il solo attributo estensione, e la stessa cosa intendo per gli altri attributi [...]

(G, II, 113-114: «*quicquid [...] percipi potest, tanquam substantiae essentiam constituens, di omne ad unicam tantum substantiam pertinet, et consequenter quod substantia cogitans, et substantia extensa una, eademque est substantia, quae iam sub hoc, iam sub illo attributo comprehenditur; et ideo sive naturam sub attributo Extensionis, sive sub attributo Cogitationis, sive sub alio quocumque concipiamus, unum, eundemque ordinem, sive unam, eandemque causarum connexionem, hoc est, easdem res invicem sequi reperiemus. [...] ita ut, quamdiu res, ut cogitandi modi considerantur, ordinem totius naturae, sive causarum connexionem, per solum Cogitationis attributum explicare debemus, et quatenus, ut modi Extensionis, considerantur, ordo etiam totius naturae per solum Extensionis attributum explicari debet, et idem de aliis attributis intelligo. [...]*»)

<sup>123</sup> KV, I, II [19-20]: «[l'estensione] nella sua natura è infinita. E che l'estensione debba essere tale, segue dal fatto che, se non fosse così, ma risultasse costituita da parti, non sarebbe allora infinita per sua natura, perché in una natura infinita è impossibile che vi siano parti, poiché tutte le parti, per loro natura, debbono essere finite. §20 Ancora, se l'estensione si componesse di parti distinte, si potrebbe supporre che, annientate alcune di queste parti, l'estensione sussisterebbe nondimeno e non verrebbe distrutta dall'annientamento di alcune parti: cosa chiaramente contraddittoria in un'essenza che, per natura, è infinita e che non può mai essere finita, o limitata, o concepita come tale» (G, I, 25)

ciò che è assolutamente infinito tutto quel che esprime l'essenza e non comporta alcuna negazione»<sup>124</sup>

Per considerare questo problema lascio che a farmi strada sia Carlo Sini, il quale commenta:

«Si vede subito che la questione coinvolge due nozioni di infinito: c'è un infinito assoluto e c'è un infinito nel suo genere. Ovviamente l'infinito assoluto è Dio, la sostanza; infiniti nel loro genere sono gli attributi. [...] La prima, quella della sostanza, quella assolutamente perfetta, chiamiamola, per intenderci, un'infinità intensiva. La sostanza<sup>125</sup> infatti è la totalità dei generi, degli attributi, il che significa che è non estensivamente, ma intensivamente, in ognuno. La sostanza è infinitamente perfetta in senso intensivo. Gli attributi hanno invece un'infinità estensiva; sono, nel loro genere, infiniti»<sup>126</sup>

C. Sini in vista di impadronirsi «dell'idea dell'intensività dell'assoluto» illustra anzitutto il rapporto di espressione intensiva considerando inizialmente la

---

<sup>124</sup> *explicatio* di C.Sini, *Spinoza o l'archivio del sapere*, cit., p.187; G, II, 6: «*Dico absolute infinitum, non autem in suo genere; quicquid enim in suo genere tantum infinitum est, infinita de eo attributa negare possumus. Hoc est infinita attributa concipi possunt quae ad eius naturam non pertinent. Quod autem absolute infinitum est ad eius essentiam pertinet, quicquid essentiam exprimit, et negationem nullam involvit*»

<sup>125</sup> Riguardo alla C. Sini afferma: «[...] la sostanza è il mondo. Il mondo è l'esistente per definizione [...]. Che c'è il mondo è ciò che si dispiega sin dall'inizio. Il mondo quindi è quella sostanza che esiste *per definizione*. [...] il mondo, secondo Spinoza, è *signum sui*, segno di sé, segno che rimanda a sé, segno specialissimo. Segno simbolico, o simballico (come direi con la mia terminologia), che è appunto il mondo, l'esistente per definizione. Il mondo non si può concepire altrimenti che esistente. Sicché concepire il mondo è concepire l'esistenza stessa. Non questo o quell'esistente nel mondo, ma l'esistenza stessa [...] concepire il mondo è concepire l'esistenza stessa. Non si potrebbe concepire il mondo se non fosse esistente, cioè non si potrebbe concepire nulla, se non a partire da questo primo concepire [...] non si può concepire il mondo e concepirlo non esistente. Il mondo è l'esistenza stessa, il presupposto di ogni concepire. [...] Essa è l'esistente puro e semplice, ciò che si fonda in sé, che non rimanda ad altro, che è causa sui, dentro il quale stanno tutte le nostre decisioni, i nostri itinerari, le nostre scelte, che sono piuttosto un nostro essere scelti: *itinerarium mentis in Deo* scelti nel corpo stesso di Dio, che ci circonda dappertutto: provenienza e destino di ogni nostra decisione, ovvero l'Altro, come il nostro essere stesso. La sostanza è [...] *idem, simultaneamente* questo e quello» (C. Sini, *Spinoza o l'archivio del sapere*, cit. pp.78 e 226)

<sup>126</sup> *Ivi*, cit., pp.187 e 191

relazione sostanza/attributi, e in seguito cercherà di sciogliere «l'incontro col mistero, o l'enigma, dell'infinito»<sup>127</sup> in relazione natura il modo<sup>128</sup>. Il nostro Virgilio prende le mosse dall'attributo dell'estensione, cartina al tornasole dell'attributo pensiero<sup>129</sup>, affermando:

«la sostanza è tutt'intera in ogni attributo. Quindi è tutt'intera nell'estensione. Questa è una prima immagine del concetto di intensione. Se la sostanza consta di "infiniti attributi", essa però non consta di infiniti attributi perché si distribuisce estensivamente in tutti, un pezzetto per ognuno, come nella tesi platonica della partecipazione alle idee (e Platone giustamente diceva: non può essere così; come si vede, si tratta di problemi antichi). La sostanza non si distribuisce spazialmente a ognuno degli infiniti attributi, perché l'estensione è già un attributo, e quindi non può definire la sostanza. Dobbiamo invece pensare che la sostanza è intensivamente presente in ogni attributo: la stessa, con la medesima essenza»<sup>130</sup>

E continua:

---

<sup>127</sup> *Ivi*, cit., p.226

<sup>128</sup> «[...] dobbiamo arrivare a pensare questa cosa incredibile: che la sostanza è una sola; che non ci possono essere più sostanze. Pensare ingenuamente ogni cosa come una sostanza conduce a difficoltà e controsensi insormontabili. La sostanza non può che essere una, eterna, infinita, mentre le cose finite non sono che le increspature dell'oceano, le apparenze, le apparizioni della sostanza, i suoi modi; esse ci sono, ma nella sostanza, in sé non ci sono». *Ivi*, cit. p. 171

<sup>129</sup> Chiaramente non manca la considerazione di C. Sini sull'attributo del pensiero in relazione all'intensità infinitiva che è costitutiva dell'attributo. Il filosofo a tal riguardo si esprime in questi termini: «Infatti la sostanza in certo modo non pensa, secondo Spinoza. Altro motivo di scandalo: come osi chiamare Dio, tu transfuga maledetto, traditore di tutte le fedi, questa sostanza che non pensa? Egli avrebbe potuto rispondere: ho troppo rispetto di Dio per attribuirgli il pensiero, cioè questa finitudine dei segni della parola che caratterizza le *res extensae* umane. Il mondo è ben altro che pensabile, è ben altro che un pensiero, non è una somma estensiva di pensieri. Non ha allora niente a che fare col pensiero? Il mondo non è pensiero, ma è *intensive* in ogni pensiero.». *Ivi*, cit., p.184

<sup>130</sup> *Ivi*, cit. pp.180-181

«Dio, si dice, è un essere del quale tutto, o infiniti attributi, sono affermati<sup>131</sup>, ciascuno dei quali è infinitamente perfetto nel suo genere. Cioè: se Dio è tutto, allora ha infiniti attributi, e ognuno di questi attributi è a sua volta infinito, nel suo genere. [...] gli attributi sono, al contrario, costituenti essenziali della sostanza, sono la stessa sostanza; ognuno è la sostanza, nel suo genere.»<sup>132</sup>

Poco più avanti conclude:

«Ogni attributo esprime la totalità della sostanza, specificata in un genere che è ogni volta uno, cioè tutt'uno. Quindi non dobbiamo assolutamente pensare la sostanza come se la sua totalità fosse l'insieme, la somma, l'aggregato di questi infiniti attributi numericamente uno più uno. Ma dobbiamo pensare che ognuno è tutta la sostanza *intensive*<sup>133</sup>. All'infinita esistenza in sé della sostanza è del tutto indifferente quanti siano gli attributi, perché gli attributi sono indifferenti. Alla sostanza è indifferente quanti siano gli attributi; infatti non è lì il problema; gli attributi non si possono quantificare, sono indelimitabili, non sono  $1 + 1 + 1 + n$ . Ma poi ho detto un'altra cosa dentro questa: alla sostanza l'attributo è indifferente. Non c'è differenza, per la sostanza, tra gli attributi. Sono gli attributi che fanno differenza, mentre alla sostanza non interessa

---

<sup>131</sup> KV, I, II [2, 3, 12, 14, 17]: «ogni sostanza deve essere infinitamente perfetta nel suo genere: cioè nell'intelletto infinito di Dio non vi può essere alcuna sostanza più perfetta di quella che nella natura già esiste [...]. Nell'intelletto infinito di Dio non vi è alcuna sostanza che non esista formalmente nella natura la natura è composta di infiniti attributi, ciascuno dei quali è infinitamente perfetto nel suo genere [...] è una perfezione molto più grande in Dio aver creato tutto ciò che è nel suo infinito intelletto, che non averlo creato [...] deve esistere un ente infinito e perfetto, per il quale non si può intendere null'altro che un ente tale che di lui tutto deve essere assolutamente affermato. Difatti, un ente, che ha una certa essenza, deve avere degli attributi, e più essenza gli si attribuisce, più attributi gli si devono assegnare, sicché, se quest'ente è infinito, deve avere un numero infinito di attributi, ed è per questo appunto che noi lo chiamiamo ente perfetto» (G, I, 21-23)

<sup>132</sup> C. Sini, *Spinoza o l'archivio del sapere*, p.188

<sup>133</sup> Alla base vi è «l'infinito intensivo per cui ogni attributo è in sé infinito e non ha niente al di là di sé.» *Ivi*, cit., p.226



esser pensata, o esser estesa, è indifferente<sup>134</sup> [...] non è il rapporto di una infinita totalità con l'infinito numerico quantificarsi dei medesimi, ma è un infinito *intensive*»<sup>135</sup>

Bene, ora credo che usando come trampolino di lancio la tavola fenomenologica appena descritta del rapporto intensivo tra la sostanza e gli attributi, si possa fare il salto finale, che ci permetterà una volta per tutte di riscattare lo statuto ontologico finito – e quindi passivo<sup>136</sup> - dell'uomo, il quale è causa della propria passività, e mostrare come invece la passività ben lontana dall'essere rinserrata nella categoria dell'impotenza apra un orizzonte di senso, che pur tenendo ferma la propria finitudine, in quanto determinazione dell'unicità del modo in cui si è, slanci l'umano verso una potenza intensiva. Difatti l'esercizio proposto in questo elaborato non è la trasformazione della passività in attività, la passività difatti in accordo con spinoza non è imperfetta. Essa già è perfetta in quanto parte della realtà, difatti: «Per realtà è perfezione intendo la medesima cosa»<sup>137</sup>, oltre al fatto che come già abbiamo mostrato nel secondo capitolo la disivione netta tra attività e passività è ben più sfumata di come siamo abituati a pensare. Viceversa il compito che ci assumiamo è quello di mettere all'opera la valorizzazione della propria passività, tratto costitutivo dell'umano, di modo da renderle giustizia ostendendo come non vi sia poi una distinzione netta tra attività e passività, e di come la linea di confine che separa finito e infinito debba essere rivalutata<sup>138</sup>. È

---

<sup>134</sup> Riguardo all'indifferenza della sostanza ricordiamo sia *E*, I, P10: «ciascuno attributo d'una medesima sostanza dev'essere concepito per sé» (*G*, II, 20: «*Unumquodque unius substantiae attributum per se concipi debet*»); sia *E*, II, P6, D: «Ciascun attributo, infatti, è concepito per sé, indipendentemente da ogni altro» (*G*, II, 109: «*Unumquodque enim attributum per se absque concipitur*»)

<sup>135</sup> C. Sini, *Spinoza o l'archivio del sapere*, cit., p.195-198

<sup>136</sup> « la passività è qualcosa di *ontologicamente* ineliminabile, data la natura finita dell'uomo.». A. Sangiacomo, *Saggio introduttivo a B. Spinoza, Tutte le opere*, cit., p.76

<sup>137</sup> *G*, II, 100: « *Per realitatem et perfectionem idem intelligo.* »

<sup>138</sup> È opportuno rilevare che il finito non coincide con il passivo: la finitudine ci dispone alla passività, ma la passività è il presupposto di ogni attività, e come ogni essere vivente non è mai totalmente passivo, in quanto anche in ciò, che potrebbe essere indicato come meccanismo, alla base già c'è sempre in attività un lavoro compositivo continuamente all'opera, allo stesso tempo la passività può polarizzarsi in maniera più tendente verso una possibile attività (ricordiamo che l'unico essere totalmente attivo è Dio), ma sempre nella forma di un affetto attivo. Possiamo dire che la passività è il liquido amniotico dell'attività.

per questo che C. Sini giunge ad affermare: «La sostanza è tutta nel modo»<sup>139</sup>. Certo, in che modo?

«Dobbiamo pensarla così: [...] in ogni situazione finita è lo stesso mondo che viene alla presenza, che *e-viene*. Il che c'è, è sempre lo stesso mondo, ovvero è sempre lo stesso *evenire* del mondo. [...] Il che ci orienta sul come pensare l'infinito del mondo, secondo una prima accezione positiva di questo infinito. Come dobbiamo pensare questo infinito e come non lo dobbiamo pensare? Non lo dobbiamo pensare come una estensione comprensiva di tutte le sue parti. Non è che il mondo sia l'infinita estensione (tra l'altro pensare un'estensione infinita è pensare nulla; [...] ) di tutte le pratiche, di tutte le situazioni, di tutte le cose volta a volta presenti. Di solito pensiamo proprio così, non rendendoci conto della impensabilità di questo pensiero. [...]. Per questa via non arriviamo a nessun pensiero consistente e allora ciò significa che non dobbiamo pensare l'infinità che orla le nostre pratiche come una estensione comprensiva. Dobbiamo invece pensarla come presenza intensiva in ogni sua parte [...] l'evento intensivo del mondo è appunto l'infinità stessa del mondo. Perché Infinità anzitutto? Lo sappiamo: perché, sebbene il mondo sia intensivamente presente in tutte le cose, o modi, come li chiamava Spinoza, non è però definibile, non è circoscrivibile, non è delimitabile da nessuna delle sue cose. »<sup>140</sup>

Ora, porterò due esempi di come l'intensità del modo si manifesti, nel contempo, simultaneamente seppur diversamente. Spinoza nella lettera 9 «al dottissimo giovane Simon de Vries» come «Risposta alla precedente <Sulla natura della definizione e dell'assioma>» per spiegare la corrispondenza tra *principium veri* e *principium essendi* nel rapporto tra le definizioni di sostanza e attributo fa l'esempio di un piano bianco - immaginiamoci un foglio bianco - quindi afferma:

---

<sup>139</sup> C. Sini, *Spinoza o l'archivio del sapere*, cit., p.266

<sup>140</sup> *Ivi*, cit., pp.179-181

«per piano intendo ciò che riflette e tutti raggi della luce senza mutarli, e lo stesso intendo per bianco, se non che bianco si dice relativamente all'uomo che osserva il piano, eccetera.»<sup>141</sup> (*Ep. IX*, 1842). A tale proposito Deleuze osserva:

«Chiameremo i gradi: “Quantità intensive“. Le quantità intensive sono ancora un'altra cosa sia rispetto alla qualità, che alle quantità estese. Sono gradi di intensità. [...] Nei suoi testi, troviamo l'esempio del colore bianco.[...] L'intensità del colore, nel caso del bianco. Seguitemi: nell'esempio in questione il colore bianco ha la stessa funzione della luce. Si tratta dunque di un insieme infinito di intensità luminose. [...] Allora, i gradi intrinseci sono intensità, dunque, quantità intensive»<sup>142</sup>

Il filosofo francese spiega «Per esempio prendiamo “gradiente“: “gradiente“ il latino è “ *gradus*“, e *gradus* è connesso alla tradizione filosofica medievale che ha avuto una lunga storia. Il *gradus* è la quantità intensiva, differente ed opposta alle parti estese.»<sup>143</sup>, e, anche se sembra contraddirsi, quando afferma che «Nella scolastica medievale era comune equiparare *Gradus* e *pars*, “ parte “ e gradiente“. Un gradiente è una quantità molto speciale: è una quantità intensiva»<sup>144</sup>, in realtà si chiarisce, laddove soggiunge la nozione di «gradiente di potenza. Spinoza vuole indicare questo concetto quando dice: essere una parte (“parte”, *pars*) della potenza di Dio<sup>145</sup>. Alla lettera: essere un gradiente di potenza. Io sono uno

---

<sup>141</sup> G, IV, 46: «*per planum intelligo id, quod omnes radios lucis sine ullâ mutatione reflectit, idem per album intelligo, nisi quòd album dicatur respectu hominis planum intuentis. &c.*»

<sup>142</sup> G. Deleuze, *Che cosa può un corpo?* Lezioni su Spinoza, cit., p.167-169

<sup>143</sup> *Ivi*, cit., p.65

<sup>144</sup> *Ivi*, cit., p. 126

<sup>145</sup> Riporto un passo che ritengo pertinente e interessante di *TTP*, IV [1]: «l'uomo, in quanto è parte della natura, costituisce una parte della potenza della natura. Perciò le cose che seguono dalla necessità della natura umana (e cioè dalla natura stessa in quanto la concepiamo determinata mediante la natura umana), sebbene necessariamente, seguono tuttavia dalla umana potenza» (G, III, 58: «*homo, quatenus pars est naturae, eatenus partem potentiae naturae constituit; quae igitur ex necessitate naturae humanae sequuntur, hoc est, ex natura ipsa, quatenus eam per naturam humanam determinatam concipimus, ea, etiamsi necessario, sequuntur tamen ab humanâ potentiâ*» )

specifico grado della potenza di Dio<sup>146</sup>, e questo mi rende eterno.»<sup>147</sup>. Infatti «Chiaramente, una “parte di potenza“ non può essere assolutamente la quantità estesa. Deve quindi essere per forza una quantità intensiva.»<sup>148</sup>. Successivamente Deleuze dissipa ogni dubbio illustrando che:

«la parola “parte“ ha due sensi assolutamente diversi: le “parti estese“, estrinseche le une rispetto alle altre. Esse esistono nel tempo. Il loro possesso è provvisorio, in quanto completamente in balia delle variazioni. Bene. Le “parti intensive“, invece, sono qualcosa di completamente diverso. Infatti, le parti intensive esprimono l’essenza<sup>149</sup>. Non si tratta più di parti “possedute“, ma “vissute“. I due sensi di “parte” differiscono per natura. Esprimere un grado di potenza significa agire prevalentemente le parti intensive, viverle attualmente, esistere come essenza tra le essenze. Parti intensive [...] Della potenza divina. Quindi, “fare qui ed ora l’esperienza di essere eterni” vuol dire effettuare le proprie parti intensive, i gradienti di potenza, irriducibili alle parti estese.»<sup>150</sup>

Venendo ora al secondo esempio di come leggere l’intensità di un modo a partire da un foglio bianco C. Sini afferma:

---

<sup>146</sup> «Nessuna cosa può avere lo stesso grado di potenza posseduta da un’altra. [...] ci troviamo di fronte a una concezione quantitativa dell’individuo.». G. Deleuze, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, cit., p.125

<sup>147</sup> *Ibidem*

<sup>148</sup> *Ivi*, cit., p.126

<sup>149</sup> A proposito dell’espressione essenziale Deleuze afferma: «L’essenza singolare è un gradiente di potenza, cioè è una soglia di intensità. Spinoza chiama “essenza singolare” una quantità intensiva. Ciascuno di noi è definito da rapporti di composizioni tra parti estese, ma anche da combinazioni intensive, l’essenza singolare. Le soglie intensive attraversano la vita in tutti sensi della nascita alla morte. L’essenza singolare di ciascuno di noi non è altro che tale intensità, questo limite intensivo. È singolare perché nessuna cosa, a qualsiasi genere o specie appartenga, ha le stesse soglie di intensità di un’altra, ad esempio: essere tutti esseri umani, nel nostro caso». Difatti secondo Deleuze «Lo scopo di Spinoza è definire l’essenza come una quantità intensiva.» sostenendo che: « È l’intensità della cosa che le definisce in se stesse, prendendo il posto dell’essenza. il legame con l’ontologia è evidente: più una cosa è intensa, più sarà in rapporto con l’essere. [...] le cose non si definiscono più in relazione ad un’essenza qualitativa - l’uomo è un animale razionale- ma a una quantità di potenza». *Ivi*, cit., pp.65, 57, 84

<sup>150</sup> *Ivi*, cit., p. 191

«Quindi il mondo è intensivamente presente in questo foglio [...] ma non vi si può ridurre; non si può delimitare, definire e quindi predicativamente enunciare il mondo come questo foglio [...]. Tutto ciò il senso comune lo sa già: non si sognerebbe mai di dire che il mondo è un foglio bianco. Non è delimitabile l'infinita intensione. È però intensivamente presente in tutto ciò che è delimitabile. Quindi l'evento del mondo non è l'evento di questo foglio bianco; però è intensivamente presente in questo foglio bianco, nella sua finitudine, nella sua delimitabilità. Ma allora, non stiamo in fondo dicendo che l'evento del mondo è l'evento della delimitabilità stessa? Non il foglio bianco, ma ciò che lo delimita. L'evento intensivo del mondo si delinea allora come l'evento della traccia, come l'evento del tracciarsi e del rintracciarsi del mondo. Traccio un mondo come questo mio corpo, delimitato appunto nel mondo e lo rintraccio ogni volta che [...] afferro il foglio, ecc. Rintraccio le tracce [...] Evento intensivo significa quindi evento della traccia, cioè del differenziarsi del mondo nelle sue differenze<sup>151</sup>. Non l'evento di qualcosa, ma l'evento di quel differenziarsi che dà qualcosa: evento del focalizzarsi operativo, per esempio quello che ora stiamo esercitando, in quanto svolgiamo qui una certa pratica»<sup>152</sup>

Quindi abbiamo visto come l'intensità sia presente nel modo finito, e pertanto passivo, e di come costituisca l'evento della propria potenza esprimendosi per

---

<sup>151</sup> Riguardo alla differenza come orizzonte intensivo anche Deleuze soste, laddove afferma: « le essenze sono gradi di potenza, ma cos'è un grado di potenza? Una differenza tra un massimo minimo, appunto: una quantità intensiva. Un gradiente di potenza è in se stesso una differenza», in virtù del fatto che «L'essenza è un determinato gradiente di potenza, è una quantità, ma una quantità intensiva. Una quantità intensiva è tutt'altra cosa rispetto ad una quantità estesa. Una quantità intensiva è inseparabile da una soglia, vale a dire che, in se stessa, è fondamentalmente differenza, è costituita da differenze.» *Ivi*, cit., pp.126-127

<sup>152</sup> C. Sini, *Spinoza o l'archivio del sapere*, cit., p. 181

gradienti di intensità. Difatti «il potere di essere affetti è una soglia di intensità.»<sup>153</sup>, perché:

«le cose sono potenze. Non solo nel senso che possiedono potenza, ma che, agendo o patendo, si determinano in relazione alla loro potenza. Due cose non avranno le stesse possibilità: la potenza è una quantità. [...] Innanzitutto, la potenza non è una quantità come tutte le altre. Non è una qualità, ma neanche una quantità, cosiddetta, estesa. È una quantità intensiva, appartiene ad una scala quantitativa speciale, quella dei gradienti di intensità. Le cose possono avere maggiore o minore intensità. »

A mio avviso interessanti sono le conseguenze, a cui si giunge, imbattendosi in questo percorso, perché da un lato C. Sini esplora la dimensione infinita nella finitezza del modo<sup>154</sup>, dall'altro Deleuze dilata intrinsecamente il limite della durata di ogni modo. Entrambi hanno in comune un'esplosione dell'infinito nel finito, della potenza nella passività ontologica dell'umano. In effetti Deleuze affronta il tema della morte, luogo in cui il *leib* si converte in un incontaminato *Körper*, tuttavia ci tiene a far osservare che «facciamo l'esperienza della nostra parte intensiva eterna, irriducibile nella durata, con il nostro corpo.»<sup>155</sup>, ciononostante a sperimentare di essere eterna è l'essenza dell'uomo:

«L'essenza è eterna. La vostra essenza è eterna, la vostra essenza singolare: la *vostra*, nella sua particolarità. [...] tutto esprime un

---

<sup>153</sup> G. Deleuze, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, cit., p. 57

<sup>154</sup> «l'intensività, la traccia che si traccia, la differenziazione del mondo nelle sue differenze, ecc. È un gesto infinito ogni scrittura di mondo, ogni pratica di mondo, non per ciò che saremmo indotti a prima vista a pensare: perché questo gesto ha un'infinita replicabilità. [...] pensare questo gesto infinito come infinità della sua replicabilità, questa è di nuovo una verità finita. Se dico: è infinito perché infinite volte lo replicherò, ciò vuol dire che ogni volta è una, ogni volta è finita. Ma allora questo gesto è ancora pensato sotto il profilo dell'infinità *extensive*, non *intensive*; è un infinito pensato ancora nella logica del finito, con tutte le contraddizioni che fatalmente ne conseguono. Non è dunque infinito perché è 1 + 1 + 1 infinitamente replicabile; non è in questo senso, anzi è infinito per il senso contrario, per la sua infinita e assoluta unicità sciolta (assoluta) da ogni idealizzazione finita. [...] quell'evento unico nel suo genere, è intensivamente unico». C. Sini, *Spinoza o l'archivio del sapere*, cit. p.182

<sup>155</sup> G. Deleuze, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, cit., p.191

gradiente di potenza, ed è per questo che le cose sono eterne. Solo, questa quantità è una quantità speciale, la potenza. Una quantità di potenza si definisce così: un'intensità. Spinoza usa il termine "eterno" unicamente in questo senso. Sono un gradiente della potenza di Dio, cioè: sono eterno. [...] la morte colpisce le parti estrinseche, la verità eterna del rapporto rimane. Il rapporto in quanto rapporto ha una verità eterna indipendente dai suoi termini parziali. Non è più effettuato, ma in se è per sé, come rapporto, è sempre in atto. Un rapporto non è un'entità virtuale ha sempre una realtà attuale, anche se non è effettuato nell'esistenza. E dunque a maggior ragione, anche l'essenza mantiene la sua realtà attuale. Infatti, l'essenza non è assolutamente una parte estesa, ma una parte intensiva: un gradiente di potenza. Allora, nessun elemento estrinseco effettua più, nell'estensione, questo gradiente di potenza, questo gradiente di intensità. [...] Nel regime dell'esistenza alle parti intensive non corrisponde più alcuna parte estesa. Eppure, la realtà delle parti intensive, in quanto intensive, sussiste ancora. [...] L'eternità è messa in relazione all'idea di intensità, come se una tale esperienza potesse essere realizzata solo in termini di intensità.»<sup>156</sup>

C. Sini pronuncia l'accento sullo scardinamento della soggettività in una forma finita, determinata e costituita dalla propria estensione materiale mostrando come l'evento dell'incontro del modo col mondo in ogni momento presente reca le tracce di un'intensività infinita nel suo genere e nella propria auto-bio-grafia:

«L'io è già iscritto nel mondo (come le cose, le estensioni) ma è anche ciò a cui capita il mondo in queste scritture. Perché il mondo non capita da nessun'altra parte; che il mondo capiti da un'altra parte, questa è solo una mia fantasia, la quale di nuovo accade come mondo qui, nella mia fantasia, poiché la presenza è sempre la

---

<sup>156</sup> *Ivi*, cit., pp.125, 184, 185

mia presenza. È la presenza di tutti (di tutte le pratiche) e la presenza di ognuno di questi tutti, dove ognuno è *intensive* il mondo che accade, lo stesso infinito mondo. Questa è l'intuizione sconvolgente che si ricava dalla relazione di Spinoza tra sostanza e modi. [...] questo era già scritto nella scrittura di Spinoza: momento della parzialità dell'essere iscritti e momento dell'infinità dell'accadere della parzialità. Potremmo riassumere sinteticamente così: l'evento del mondo è in noi [...] ognuno di noi è il luogo dell'accadere del mondo e della sua prospettiva. Questo luogo non si può più chiamare «io», perché lì accade l'unicità intensiva del mondo, e l'evento del mondo si dà certo a vedere in questa pratica, ma non è questa pratica; è caso mai il tracciarsi di questa pratica. Perciò diciamo: l'evento del mondo è in noi, ci assegna nel mondo».<sup>157</sup>

In conclusione, certo «l'uomo è una cosa creata finita» (KV, II, App. II [1])<sup>158</sup>, e «l'uomo, come ogni cosa particolare, non ha altro scopo che di badare alla sua essenza finita: ma, siccome è nel contempo parte e strumento di tutta la natura, questo scopo dell'uomo non può essere il fine ultimo della natura, poiché essa è infinita, e si serve di lui come di uno strumento, come fa di tutte le cose » (KV, II, XXIV [6])<sup>159</sup>, e non vi è dubbio «La divisione e, perciò, la passività non appartengono dunque che al modo» (KV, I, II [22])<sup>160</sup>, ma «La potenza della natura è la stessa potenza di Dio, [...] la potenza universale di tutta la natura non è altro che la potenza di tutti gli individui messi insieme» (TTP, XVI [2])<sup>161</sup>, e «Non vi è difficoltà a comprendere che un modo, sebbene infinitamente separato per sua natura da un altro modo, può agire su di esso, poiché sono parti dello stesso tutto»

---

<sup>157</sup> C. Sini, *Spinoza o l'archivio del sapere*, cit., p.183

<sup>158</sup> G, I, 117

<sup>159</sup> G, I, 105

<sup>160</sup> G, I, 26

<sup>161</sup> G, III, 189: «*naturae enim potentia ipsa Dei potentia est, [...] universalis potentia totius naturae nihil est praeter potentiam omnium individuorum simul*»



(KV, II, XX [3])<sup>162</sup>. Ecco quindi i confini tra un modo e l'altro da barriere si trasformano in frontiere, sfumano in limiti. Limiti-soglia della loro condivisibilità, e la passività costitutiva dell'umano non crea problemi, ma viceversa apre possibilità e orizzonti sempre nuovi, perché Spinoza lo dice chiamaramente: «l'intendere è un puro patire» (KV, II, XVI [5])<sup>163</sup>, motivo per cui «appartiene, infatti all'essenza mente umana, avere una conoscenza adeguata dell'essenza eterna e infinita di Dio» (E, IV, P36, *Schol.*)<sup>164</sup>. È proprio nella sua particolare natura di divisibilità infinitamente passiva che la potenza dell'uomo emerge come un itinerario di conoscenza nel corpo della divinità. «Così l'uomo, fino a che è una parte della natura, deve seguire le leggi della natura, e sta qui il culto di Dio; e finché lo fa dimora nella sua felicità.» (KV, II, XVIII [9])<sup>165</sup>. Alla pari del cerchio, che «come si sa, è di natura tale che gli angoli retti formati dai segmenti delle rette intersecantisi dentro di esso sono equivalenti; nel cerchio, quindi, sono contenuti infiniti angoli retti equivalenti: tuttavia nessuno di essi si può dire che esista se non in quanto il cerchio esiste, e, parimenti, non si può dire dell'idea di alcuno di questi angoli retti che esiste, se non in quanto essa è compresa nell'idea del cerchio» (E, II, P8, *Schol.*)<sup>166</sup>, poiché in ogni punto vi è implicato l'intero evento del mondo:

«Evento che preso in sé (ma possiamo poi prenderlo in sé?) non è misurabile, distinguibile, non è mio piuttosto che tuo; questo “mio” e “tuo” è la mia immaginazione a porli, costituendomi appunto come modo. Questo evento è unico, necessario, eterno, incircoscribibile, intrascendibile, onnipresente, pervadente, circoscrivente: presenza intensiva del mondo. [...] il mondo è una

---

<sup>162</sup> G, I, 99

<sup>163</sup> G, I, 83

<sup>164</sup> G, II, 435: «*Pertinet namque (per prop. 47. p. 2.) ad mentis humanae essentiam adaequatam habere cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei.*»

<sup>165</sup> G, I, 88

<sup>166</sup> G, II, 113-114: «*circulus talis est naturae, ut omnium linearum rectorum, in eodem sese invicem secantium, rectorum sub segmentis sint inter se aequalia; quare in circulo infinita inter se aequalia rectorum continentur attamen nullum eorum potest dici existere, nisi quatenus circulus existit, nec etiam alicujus horum rectorum idea potest dici existere, nisi quatenus in circuli idea comprehenditur.*»

presenza intensiva nella parte, non estensiva in tutte le sue parti. [...] Infinito non nel senso che ha tante parti, ma proprio nel senso che è unicamente assoluto, sciolto da ogni parte: [...] Stiamo dicendo che non c'è replicabilità del mondo nell'evento. [...] Infatti che cosa potrebbe mai tornare [...] ? Ma nient'altro che la forma; ciò che torna è la forma. [...] La verità pubblica è questo riconoscimento della forma: ritorno dell'essere in figura del mondo, ritorno della raffigurazione del mondo, ritorno dell'immagine del mondo [...] È questo essere in figura che torna. Il modo, in quanto espressione della verità pubblica [...] è evidentemente una forma che ritorna, un segno, un archivio del mondo.»<sup>167</sup>

### 3.2. Il processo dell'*accomodatio*

Il corollario di *E*, IV, P4 afferma: «Da ciò segue che l'uomo è sempre necessariamente sottoposto alle passioni, e segue l'ordine comune della natura e gli obbedisce e vi si adatta, per quanto lo esige la natura delle cose» (*E*, IV, P4, C)<sup>168</sup>.

Segue l'analisi del corollario della proposizione. Prendo le mosse dalla disamina del primo enunciato per cui «l'uomo è sempre necessariamente sottoposto alle passioni». Una tonalità a primo acchito risaltante dal corollario in oggetto è la diatesi passiva delle cose finite, e cioè in ultima istanza dell'uomo. La nozione di passività<sup>169</sup> prende corpo insieme a quella di passione<sup>170</sup>, entrambi termini cari nella riflessione spinoziana<sup>171</sup>. A tal proposito C. Zaltieri afferma:

---

<sup>167</sup> C. Sini, *Spinoza o l'archivio del sapere*, cit., pp.270, 285-286

<sup>168</sup> G, II, 390: «*Hinc sequitur hominem necessario passionibus esse semper obnoxium communemque Naturae ordinem sequi et eidem parere seseque eidem quantum rerum natura exigit, accommodare*».

<sup>169</sup> il primo termine su cui ci imbattiamo è l'aggettivo della prima classe *passivus* (-a, -um), che porta il significato di "soggetto a passione, suscettibile agli effetti", il quale proviene dal supino passivo *passu*, "a sopportarsi, a permettersi", del verbo deponente transitivo della III coniugazione, che segue i verbi in -io, *patior* (-eris, *passus sum, pati*), che significa "tollerare, patire". A sua

«La presa di posizione di Spinoza nei confronti delle passioni, l’abbiamo già compreso, è del tutto spiazzante rispetto alla linea adottata dallo stoicismo e divenuta dominante nella nostra tradizione filosofica che potremmo definire “patofobica”. Per Spinoza è insensato pensare al saggio come a colui che si libera dalle passioni, in quanto le passioni non sono l’esito di azioni di disturbo dovute solo all’intervento esterno, estranee alla nostra natura razionale, bensì ci pertengono in quanto siamo modi finiti e dunque destinati al continuo commercio/incontro con altri modi finiti che comportano variazioni del *conatus*, dunque tristezza e letizia – a seconda che il *conatus* venga incrementato o diminuito – e tutti gli affetti da questi derivati. Non si tratta dunque per Spinoza di liberarsi dalle passioni, utopia che è vano considerare<sup>172</sup>, bensì si tratta di adottare nei loro confronti una strategia che cerchi di utilizzare al meglio – ossia al fine della nostra felicità - quelle che comunque devono essere riconosciute nella loro natura di forze.»

Abbiamo già visto nel paragrafo precedente che l’uomo è un modo finito, e «non è la natura corporea a produrre passioni, è invece la natura finita»<sup>173</sup>, dal momento

---

volta *patior* deriva dal greco antico da due sostantivi neutri della III declinazione, *το πῆμα* (-ατος), che l’italiano traduce in “ciò che si subisce, accidente”, e *το πάθος* (-ους) “ciò che si sperimenta, affezione” e negativamente “sciagura, malattia”. Quest’ultimo discende dal verbo di coniugazione tematica *πάσχω* (ft.m. *πέισσομαι*, aor.<sup>2</sup>. *ἔπαθον*, pf. *πέπονθα*), che vuol dire “ricevere, essere passivo” ma anche “subire, essere colpito”, 10<sup>a</sup> categoria aristotelica (patire), presso gli stoici “ricevere passivamente una conoscenza, sperimentare”.

<sup>170</sup> Il termine italiano “Passione” deriva dal sostantivo femminile latino della III declinazione *passio* (-onis), che vuol dire “patimento, passione”, per il resto segue *patior*. In Greco antico “passione” si dice *πάθημα*, il quale a sua volta è un derivato di *πάσχω*. C. Zaltieri sostiene: « Interessante è l’uso stoico della parola *pathos* che in precedenza veniva utilizzata per designare la sofferenza: gli stoici ne estendono il significato ad indicare tutti i processi che ci vedono passivi, in primo luogo le passioni. Anche Pirrone scettico si conformerà a tale uso, indicando con *pathos* la passione». C. Zaltieri, *Il divenire della Bildung in Nietzsche e in Spinoza*, cit., p. 207

<sup>171</sup> «la costellazione concettuale cui appartiene la parola “passione” è costituita, nella scrittura di Spinoza da vari termini: affezione, affetto, essere affetti, patire. Tale costellazione, tale famiglia concettuale intrama della propria ricorrente, assidua presenza tutto il serrato svolgersi dell’*Etica*, sin dall’inizio». C. Zaltieri, *Spinoza e lo stato delle passioni*, cit., p. 127

<sup>172</sup> «bisogna essere Dio per non avere passioni (e qui si rivela la distanza tra la concezione del saggio stoico che mira all’apatia e del saggio spinoziano che non può aspirare all’apatia perché non è umana!). C. Zaltieri, *Spinoza e lo stato delle passioni*, cit., p. 129

<sup>173</sup> *Ibidem*

che «la corporeità della sostanza è assolutamente compatibile con la sua “apatia”»<sup>174</sup>, pertanto è la sua finitudine ad essere causa delle passioni, motivo per cui possiamo arrivare ad asserire che non c'è uomo senza passioni, e in maniera più radicale che non c'è modo senza passioni, dal momento che, conclude C. Zaltieri, «le passioni dunque caratterizzano ogni modo finito, uomini, animali...»<sup>175</sup>. Da qui appare quasi lapalissiano affermare che «l'uomo è sempre necessariamente sottoposto alle passioni», tuttavia «segue l'ordine comune della natura, gli obbedisce e vi si adatta per quanto lo esige la natura delle cose». Possiamo ora tenere fermo un punto: l'uomo subisce le passioni. Spinoza qui non sta svillaneggiando l'uomo: ne mostra i limiti e le possibilità, poiché difatti poi asserisce che è proprio per la passività inerente a se stesso che si adatta a quanto esige l'ordine del mondo, anzitutto perché ne è parte.

Vorrei ora mettere a fuoco il termine "*obnoxius*"<sup>176</sup>. A primo impatto possiamo credere di trovarci di fronte a una parola ben poco felice e di considerare quindi opportune le traduzioni che ne danno G.Durante ( "sottoposto")<sup>177</sup> e E. Giancotti ("soggetto"), anche se trovo più consona la traduzione di Paolo Cristofolini, che rende l'espressione latina "*obnoxius passionibus*" con l'italiano "attraversato da

---

<sup>174</sup> *Ivi*, cit., p.128

<sup>175</sup> *Ibidem*

<sup>176</sup> Aggettivo della prima classe (*Obnoxius, a, um*) e significa “ligio, schiavo” e col dativo assume il senso di "soggetto a, dipendente da", con "ad" o "in" e accusativo "esposto a una cosa", mentre col genitivo "colpevole di un fallo". La sua derivazione etimologica testimonia una fusione tra la preposizione "ob" e il sostantivo femminile "Noxa (-ae)", che significa “danno, malattia” o “colpa, castigo”, il quale a sua volta deriva dal verbo "nocere" (*noceo, es, nocui, ere*) col significato di “nuocere, danneggiare” e col dativo “recar danno”, voce che discende dal verbo transitivo della prima coniugazione "necare" (*neco, as, avi, atum, are*), che significa “uccidere, far morire”, “distruggere, spegnere”, ed è infatti intimamente legato al nome femminile "nex" (gen. "*necis*"), che si traduce in “morte violenta, uccisione” ma anche “strage, rovina”, e che a sua volta viene dal sostantivo maschile "*νέκυσ*" (-voς) o "*νεκρός*" (-oῦ), che in greco antico vuol dire “cadavere, morto”.

<sup>177</sup> Riporto le traduzioni di *Obnoxius* nelle opere di Spinoza:  
 1. Schiavo in *TTP, Praef.*, [2]; *TP*, II: VI, XIV; *TP*, III: VI, XI; *TP*, VI, V  
 2. Soggetto a in *TTP, Praef.*, [5]; *E*, II, P1, C; *E*, IV: P32; P37, *Schol.* II; P44, *Schol.*; P54, *Schol.*; P57, C.; *E*, V: P20 *Schol.*; P34  
 3. Incline in *TTP, Praef.* [8]  
 4. Esposto in *TTP*, III, [5], XII [6]; *Ep.* 37, 2013  
 5. Sottoposto in *E*, I, P15, *Schol.*; *E*, IV, *Praef.*; *E*, IV, P4, C  
 6. Sottomesso in *TP*, I, V  
 7. Servile in *TP*, VII, XXVII;  
 8. Oppresso in *TP*, VIII, XLIV

passioni"<sup>178</sup> sul calco della traduzione leopardiana del *Manuale* di Epitteto, poiché apre uno spazio di *epoché* valutativa rispetto alle due precedenti traduzioni negative.

Ecco che forse ora riusciamo a capire come difatti l'uomo è sempre attraversato dalle passioni, C. Zaltieri afferma a proposito : «bisogna essere dio per non avere passioni»<sup>179</sup>, proprio perchè l'uomo è le sue passioni, o, meglio ancora, l'uomo è l'attraversamento delle proprie passioni: l'uomo è l'attraversamento delle passioni, che lo costituiscono, e che sono sintomo della sua finitudine; l'uomo è, a causa del fatto che subisce passioni, un modo finito, ma simultaneamente l'uomo è anche *semper* attraversato. C'è qualcosa che stona in tutto ciò... Difatti come può qualcosa di finito, che, come Spinoza afferma, *terminatur*, che è concluso, essere *semper* attraversato? Come può qualcosa che è finito, perché è concluso in se stesso, essere però «sempre attraversato» , e attraversato proprio dalle passioni, ovvero da ciò che, come abbiamo mostrato prima, dovrebbe essere la garanzia della sua finitudine, da ciò che ne manifesta la costitutiva delimitante terminazione?

Dal mio punto di vista il grimaldello capace di schiudere forse una modalità virtuosa per star dentro a questo paradosso si trova nel processo dell'*Accomodatio*.

Come afferma C. Zaltieri:

«Teniamo presente che nella lettera 6 a Oldenburg Spinoza utilizza il termine *accomodatio* in un senso esclusivamente fisico, ossia è quel processo per cui i modi incontrandosi, siano il nitro o il carbonato di potassio o l'acqua, di cui si parla negli esperimenti descritti nella lettera (*EP* 6,1257)<sup>180</sup>, tendono naturalmente, ove è possibile, a insinuarsi l'uno nelle particelle dell'altro, a comporsi l'uno con l'altro. In tale senso fisico l'*accomodatio* è alla base di processi essenziali come la nutrizione, la respirazione..., in buona

---

<sup>178</sup> *Etica*, B. Spinoza, ETS, Pisa, 2010

<sup>179</sup> C. Zaltieri, *Spinoza e lo stato delle passioni*, cit., p. 129

<sup>180</sup> *Ep* 6,2838; G,IV, 30: “ Et quia figuram habent irregularem, ut apparet ex eo quod motui particularum seri se accomodare non ponderosiores sunt[...].”

parte meccanici e irriflessi. Indubbiamente l'accomodatio tra gli uomini si arricchisce di altre valenze di natura relazionale, entra nel vivo della sfera etica dove si accompagna a consapevole ricerca della disposizione con-veniente [...] La questione è dunque quella della necessità di operare ai fini di un'accomodatio intesa come corretta disposizione dei nostri gesti, delle nostre prassi, dei nostri abiti di vita»<sup>181</sup>.

Segue l'analisi del termine "accommodatio"<sup>182</sup>. L'eco di questa parola mi sembra risuonare potentemente, quando penso alla singolarità come un processo in continuo compimento attraverso il divenire del mondo nella singolarità e della singolarità nel mondo.

Possiamo dunque capire come "accomodare" qui non significhi "assumere una forma altra", ma piuttosto ciò che avviene è una compenetrazione. Una compenetrazione che in questo senso con-forma il soggetto, perché «Gli individui componenti il corpo umano, e, conseguentemente, il corpo umano stesso, sono affetti dai corpi esterni in moltissimi modi.» (E, II, Post.III)<sup>183</sup>

L'accomodatio indica l'assecondamento del flusso, «È appunto la possibilità di realizzare infinite composizioni, e seguendone il flusso si può arrivare a percepire il potere di essere affetto dell'universo intero. I rapporti si compongono all'infinito»<sup>184</sup>. Il processo dell'accomodatio è la capacità compositiva di un elemento con i diversi fattori, ostende la disposizione del corpo proprio a incontrare il corpo altrui. L'accomodatio anzitutto è una postura che il modo ha in quanto poroso, in quanto i suoi confini sono aperti, dal momento che l'accomodatio è la capacità di ricezione dell'altro, ragion per cui «il corpo umano

---

<sup>181</sup> C. Zaltieri, *Il divenire della bildung in Nietzsche e Spinoza*, cit., p.146

<sup>182</sup> l'italiano traduce in "adattamento, adeguamento", che deriva dal verbo "accommodare" che è tradotto in "conformare" ma anche "dedicarsi", verbo che è composto dalla preposizione "ad" in senso di fine o scopo, e da "commodare" che tiene insieme i significati in funzione transitiva di "disporre convenientemente" oppure "prestare" e in funzione intransitiva di "rendere servigi" o "mostrarsi compiacente"

<sup>183</sup> G, II, 138: «*Corpus humanum componitur ex plurimis (diversae naturae) individuis, quorum unumquodque valde compositum est.*»

<sup>184</sup> G. Deleuze, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, cit., p.62

può subire molti Cambiamenti e conservare non di meno le impressioni o le vestigia degli oggetti» (E, III, Post, II)<sup>185</sup>. Il processo dell'*accomodatio* è la facoltà di accoglienza di ciò che proviene dall'esterno, ma anche di accettazione di quello che mi accade. È l'esercizio di accettazione dell'essere attraversato, senza per questo dover esserne schiavi, ma certamente svolgendo l'esercizio di accettazione del flusso degli eventi, degli incontri concomitanti, dei modi occorrenti. L'*accomodatio* è il luogo in cui la realtà si manifesta aperta, disponibile al dialogo -un dialogo chiaramente che ha origine in una situazione prelinguistica, possiamo anzi affermare che è a fior della disposizione permeabile dell'*accomodatio* siamo in grado di imparare, e quindi imparare a parlare. L'*accomodatio* è il processo di permeabilità dell'umano, che è già all'opera prima di volerlo mettere in pratica: l'*accomodatio* è l'apertura che riceve il mondo, è il gesto primordiale del comprendere, perché facendo penetrare l'altro dentro me stesso, mi sintonizzo con lui. L'*accomodatio* è quindi la radicalità di un pensiero, che ci assegna un luogo comune come sostanza e ci comprende come segni, perché ognuno rimanda all'altro, e in seguito rinvia al prossimo. Esso è nel transito delle affezioni degli incontri coi modi. L'*accomodatio* è l'apertura all'evento del mondo della finitudine umana, è ciò che accoglie l'altro a mani aperte, mediante cui il destinario dell'altro viene modificato da questo, poiché il primo rimanda al secondo, tanto quanto il secondo rinvia al primo. L'*accomodatio* è la relazione attraverso cui ogni singolarità si costituisce, rimanendo comunque aperta, già a partire dal fatto che ho bisogno di respirare, e mantenendosi sempre presente anche laddove il corpo si disgrega: il processo di disgregazione è anch'esso *accomodatio*. Un organismo cavernoso e assorbente, ma che mantendosi aperto si purifica. L'*accomodatio* è una mimesi camaleontica, e rappresenta la potenza produttiva della passività in quanto motore immobile della vita e del sapere: essa unisce la cinetica diveniente, in cui il mondo è immerso, la presenza dell'essere, che accoglie il divenire, e il dinamismo della passività. La compenetrazione di cui parlo ha, per così dire, due lati, perché se da una parte

---

<sup>185</sup> G, II, 124: « *Corpus humanum multas pati potest mutationes et nihilominus retinere objectorum impressiones seu vestigia* »

tende a rendere l'uomo libero soggetto delle sue pratiche, dall'altra egli sempre rimane soggetto alle sue pratiche. Questo bifrontismo, che non è statico ma al contrario dinamico, nel movimento compenetrante dell'*accomodatio* prende le mosse, sotto un primo punto di vista, dal fatto che «non può esservi formazione senza il cauto e incessante sforzo dell'*accomodatio* che deve comunque investire l'intero *ethos* [...]»<sup>186</sup>. Quindi, certo, il processo dell'*accomodatio* può essere asservito a un fine paidetico, per cui «La conoscenza di questi altri modi è il primo passo fondamentale per la nostra conservazione e il nostro perfezionamento»<sup>187</sup>, ma simultaneamente accade anche che «[...] le pratiche di vita, di parola, e di pensiero conformino il soggetto molto al di là della sua comprensione. Queste pratiche lo consegnano a una soggezione impotente, anche e soprattutto perché in gran parte involontaria [...]»<sup>188</sup>. «L'*accomodatio*, come nelle lettere 6 e 32, designa il processo con cui si scopre una convergenza e, di conseguenza, è resa possibile un'unione[...]»<sup>189</sup>, ma in che senso unione? E unione di che cosa? «l'essere in comune attraverso un medesimo oggetto d'amore, ossia la Sostanza divina»<sup>190</sup>.

---

<sup>186</sup> C. Zaltieri, *Il divenire della bildung in Nietzsche e Spinoza*, cit., p.149

<sup>187</sup> *Ivi*, cit., p.147

<sup>188</sup> C. Sini, "Il Dio dei filosofi" (2007), *Spinoza o l'archivio del sapere*, Milano, 2013, pp. 345-351, qui p.351

<sup>189</sup> F. Zourabichvili, *Spinoza: una fisica del pensiero*; tr.it. di F. Bassani, a cura di C. Zaltieri, Negretto Editore, Mantova 2012., p.68

<sup>190</sup> C. Zaltieri, *Il divenire della bildung in Nietzsche e Spinoza*, cit., p.149





## BIBLIOGRAFIA

- G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione* (1968), tr.it. di S. Ansaldi, Quodlibet, Macerata, 1999
- G. Deleuze, *Differenza e ripetizione* (1968), tr.it. di G. Guglielmi, riv. Da G. Antonello e A. M. Morazzone, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997
- G. Deleuze, *Logica del senso* (1969), tr.it. di M. de Stefanis, Feltrinelli, Milano 1979
- G. Deleuze, *Proust e i segni* (nuova ed. aumentata) (1970), tr.it. di C. Lusignoli e D. De Agostini, Einaudi, Torino 1986
- G. Deleuze, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza* (1981), tr.it. di A.Pardi, Ombre Corte, Verona, 2007
- F. Nietzsche, *La gaia scienza* (1882), tr. it. di F. Masini, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 196
- F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra* (1883), tr. it. di M. Montinari, Adelphi, Milano 1973
- F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male* (1886), tr.it. della I ed. (1968) di F. Masini, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano, prima edizione digitale 2015
- F. Nietzsche, *Genealogia della morale* (1887), tr.it. di F. Masini, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1984
- F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, a cura di M. Ferraris, tr.it. A. Treves riveduta da P. Kobau, Bompiani, Milano 2013
- F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, a cura di David De Angelis, Isis Editore, prima edizione digitale 2017

F. Nietzsche, *Epistolario 1880-1884*, IV vol., tr.it. di M. L. Pampaloni e M. Carpitella, a cura di G. Campioni e R. Müller-Buck, su testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 2004

F. Nietzsche, *Frammenti postumi. Estate 1872-Autunno 1873*, tr. it. di G. Colli, C. Colli Staude, a cura di M. Carpitella e F. Gerratana, nuova ed. a cura di G. Campioni, Adelphi, Milano 1992

F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, tr. it. di S. Giametta, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1975

F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, tr. it. di S. Giametta, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano

Platone, *Fedone* in Platone, *Opere complete*, Laterza, Roma-Bari, 1984

C. Sini, “*Il Dio dei filosofi*” (2007), *Spinoza o l’archivio del sapere*, Jaca Book Milano, 2013

C.Sini, *Spinoza o l’archivio del sapere*, a cura di Florinda Cambria, Jaca Book, Milano, 2013

Carlo Sini, *Considerazioni dopo il primo incontro del 22 novembre 2015*, in “Seminario di Filosofia” (2015), (“*Diventa ciò che sei*”), pp. 3, qui p.1, ([http://www.archiviocarlosini.it/materiale/dattiloscritti/Sem\\_Fil\\_20162017\\_1.pdf](http://www.archiviocarlosini.it/materiale/dattiloscritti/Sem_Fil_20162017_1.pdf)), 31/10/2020

C. Sini, *Cartigli*, “Seminario di Filosofia” (2018), (“*Simultaneità: l’uno dei molti*”), pp. 9, qui p.5, <http://www.mechri.it/20172018/SEMINARIO-FILOSOFIA/CONSIDERAZIONI-CARTIGLI/6.%20Cartigli%2010.03.2018.pdf>

C. Sini, *Considerazioni dopo il quinto incontro del 10 febbraio 2018*, in “Seminario di Filosofia” (2018), (“*Simultaneità: l’uno dei molti*”), (<http://www.mechri.it/20172018/SEMINARIO->

FILOSOFIA/CONSIDERAZIONI- CARTIGLI/Considerazioni%205\_2017-18.pdf), 1/11/2020

B. Spinoza, *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, I edizione digitale, Milano, 2014:

*Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, tr.it. di A. Sangiacomo

*Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, tr.it. di Andrea Sangiacomo

*Principi della filosofia di Cartesio*, tr.it. di Andrea Sangiacomo

*Trattato teologico-politico*, tr.it. di Andrea Sangiacomo

*Trattato politico*, tr.it di O. Proietti

*Etica*, tr.it. di Gaetano Durante, rivista da Andrea Sangiacomo Epistolario, tr.it. di Andrea Sangiacomo

*Epistolario*, tr.it. di A. Sangiacomo.

B.Spinoza, *Etica*, tr.it. di E.Giancotti Boscherini, PGRECO EDIZIONI, Milano, 2010

C. Zaltieri, *Spinoza e lo stato delle passioni*, in appendice a R.Fabbrichesi, *Costruzione del significato e orbita delle passioni*, CUEM, Milano, 2006

C. Zaltieri, *Il divenire della bildung in Nietzsche e in Spinoza*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2013

A. Zhok, *Identità della persona e senso dell'esistenza*, Meltemi editore, Milano 2018

F. Zourabichvili, *Spinoza: una fisica del pensiero* (2002); tr.it. di F. Bassani, a cura di C. Zaltieri, Negretto Editore, Mantova 2012

F. Zourabichvili, *Il vocabolario di Deleuze* (2003), tr.it di C. Zaltieri, Negretto Editore, Mantova 2012

## RINGRAZIAMENTI

Ringrazio Cristina Zaltieri, perché questo lavoro ha potuto beneficiare costantemente, sin dall'iniziale concepimento fino all'ultima stesura, della sua sollecita e preziosa guida e della sua continua interlocuzione, senza le quali la mia ricerca non avrebbe potuto essere.

Desidero ringraziare Rossella Fabbrichesi, relatrice di questo elaborato, per la sua disponibilità e per la realizzazione di questa tesi.

Ringrazio mio papà per avermi supportato sempre e per essermi stato vicino ogni giorno aiutandomi, laddove avessi bisogno. Ringrazio inoltre mia nonna Dorina, che mi ha ascoltato ogni volta che volessi leggere testi utili a questo lavoro, e per spronarmi sempre ad approfondire la conoscenza su ciò che ritengo utile per diventare chi sono. La mia gratitudine va inoltre a mia sorella, a mio zio Dario e alla Tata per i consigli, per la vicinanza e per la fiducia che hanno riposto in me.

I miei ringraziamenti vanno inoltre agli amici, con cui ho condiviso le giornate di studio per questo elaborato ma anche di spensieratezza, le quali mi hanno risollevato nei momenti improduttivi e gratificato per ogni traguardo raggiunto. Per questo un grazie speciale va alla famiglia Colombo, alla famiglia Maggioni, a Tonno, alla Frenci, a Emma, a Traca, a Faith, alla C6, a Gino, a Laba, a Bini, alla Giulia, a Franco e a Smec.