



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO

FACOLTÀ DI STUDI UMANISTICI

Corso di Laurea Triennale in Filosofia

ETHICA, SIVE ARS MEDICA:

SPINOZA E LA MEDICINA

Relatrice: Chiar.ma Prof.ssa Rossella FABBRICHESI

Elaborato finale di:

Antonio Lorenzo SARTORI

Matricola: 949082

Anno Accademico 2021 – 2022

INDICE

Introduzione	3
1. Cos'è un corpo?	8
1.1. <i>Ontologia di un corpo</i>	10
1.2. <i>Anatomia della sostanza</i>	17
1.3. <i>Fisiche del corpo</i>	20
1.3.1. <i>Kinesis</i>	20
1.3.2. <i>Dynamis</i>	22
1.4. <i>Etica come Etologia</i>	26
2. Cos'è il male?	34
2.1. <i>Un giovane ebreo scomunicato</i>	36
2.2. <i>Incontri pericolosi</i>	38
2.3. <i>Malattia</i>	48
2.3.1. <i>La concezione cinetica di malattia</i>	48
2.3.2. <i>Hans Jonas e la concezione dinamica di malattia</i>	50
2.3.3. <i>Occorrenze diagnostiche nell'Etica</i>	55
2.4. <i>Morte</i>	56
2.4.1. <i>Godfrey-Smith e il paradosso della morte</i>	60
2.5. <i>Suicidio</i>	67
2.6. <i>Come si conosce un corpo? Liberarsi dal male</i>	68
2.6.1. <i>Prevenire il male</i>	68
2.6.2. <i>Sfuggire alla morte?</i>	71

3. Filosofia e medicina	74
3.1. <i>La medicina nell'epoca di Spinoza</i>	75
3.1.1. <i>Spinoza e l'Ars Inveniendi</i>	76
3.2. <i>Due idee di medicina</i>	79
3.3. <i>Il regime dell'Etica</i>	82
Appendice	93
Ringraziamenti	97
Bibliografia	98

INTRODUZIONE

I reali motivi che sostengono una qualsiasi scelta sono tragicamente insondabili. Solitamente si usa riempire di belle storie lo spazio vuoto del caso, a sua volta una finzione teorica creata artificialmente per sopperire all'imbarazzo di non riuscire a identificare tutti i fattori che compongono un evento.

Per quel che so, Spinoza potrebbe aver attirato la mia attenzione anche soltanto perché i nostri cognomi si aprono con lo stesso sibilo; oppure, potrei essere stato semplicemente affascinato – come è accaduto a molti – dalla sua romantica epopea, sempre in fuga da un mondo che non lo riusciva a comprendere. Sta di fatto che elencare le motivazioni che spingono questo lavoro sarebbe un esercizio in una certa misura vano, sicuramente poco interessante, e in ogni caso perennemente incompleto.

Quel che posso raccontare, però, è una storia – una delle tante di cui parlavo prima: la storia di come sono stato ammaliato dai margini.

Una tesi su Spinoza non è certo qualcosa di nuovo: per molti mesi ho letto e riletto svariati testi, senza riuscire a trovare qualcosa di realmente soddisfacente per cominciare un lavoro originale. Volevo poter dire qualcosa di nuovo, qualcosa che non avessi già letto, e più cercavo e più questo, naturalmente, mi risultava difficile: leggevo libri interessanti e originali, che, non appena consultati, imprigionavano queste caratteristiche interamente dentro di sé. Pertanto, per mesi ho letto con la sensazione di mirare un foglio vuoto, perché svuotato di tutto quello che era possibile dire. Poi, d'un tratto, capii che stavo guardando nella direzione sbagliata: non dovevo osservare la corpulenta massa centrale del testo, ma piuttosto le esili note. Dovevo concentrarmi sulle tante possibilità inesprese, sulle suggestioni lasciate a metà, su quel mondo brulicante di scintille che aspettavano solo di trovare sufficiente carta da incendiare per potersi trasformare in fiamme. E così ho fatto: in questo modo, è stato possibile realizzare un lavoro – a mio avviso –

originale prendendo le mosse dalle intuizioni che per qualche motivo non sono riuscite a trovare lo spazio che si meriterebbero nella trattazione degli autori che pur le hanno colte. Il mio è dunque un lavoro di analisi e argomentazione a favore di una tesi che, a ben vedere, da qualcuno è stata accennata, ma che di fatto non ha mai ricevuto abbastanza attenzione per potersi esprimere e presentare davvero.

La mia tesi si sviluppa lungo un corpo centrale, a sua volta fiancheggiato da due tesi ausiliarie: una introduttiva, utile alla costruzione della principale, e una che definiremo parergale (non conclusiva, ma liminare: conclude l'arco della mia argomentazione inaugurando, però, un altro possibile percorso), la quale auspicabilmente sarà in grado di proiettare il presente lavoro in una dimensione più ampia.

La tesi principale consiste in questo: ritengo che grossa parte del lavoro filosofico di Baruch Spinoza – e, in particolare, della sua opera più celebre, ossia *l'Ethica, more geometrico demonstrata* – possa essere letto secondo un'interpretazione medica. Sono molte, infatti, le interpretazioni del pensiero dell'olandese giunte a noi: esse si pronunciano in ambito morale, teologico, ontologico, metafisico, fisico, matematico e persino biologico (quest'ultimo campo, peraltro, si profila come quello più fertile per il presente lavoro); tuttavia, nessuna di esse ha preso mai esplicitamente in considerazione l'ambito medico.

Credo che una buona interpretazione debba avere due caratteristiche: da un lato, pur anche non delineandosi come lavoro storico-filosofico, deve poter essere realistica e riconducibile a degli elementi rilevanti e individuabili con precisione all'interno di un determinato pensiero; dall'altro, deve ambire ad essere feconda, e non solamente un vuoto esercizio di messa in relazione. Articolando questo secondo elemento, reputo auspicabile il tentativo di inquadrare il determinato pensiero preso in considerazione all'interno di uno o più ambiti del sapere contemporaneo, provando a coglierne appieno il potenziale teoretico. Provo a chiarirmi: prendere in considerazione il pensiero di Platone in relazione alla fisica moderna permette di interpretare

efficacemente e persino nobilitare la riflessione del filosofo greco¹; al contrario, prendere seriamente in considerazione il pensiero di Platone in merito – ad esempio – a una riflessione di carattere antispecista rischierebbe di mettere in serio imbarazzo colui che da molti è considerato essere il padre della filosofia. In breve: non è sufficiente rilevare legami, ma è necessario che questi siano legami *significativi*, capaci di lustrare il lavoro del pensatore che si decide di prendere in considerazione.

Per quanto riguarda Spinoza, personalmente reputo che l'ambito biologico sia in assoluto quello all'interno del quale il grande filosofo ebreo possa offrire il proprio apporto in modo maggiormente rilevante. Diverse prove di ciò sono i contributi di numerosissimi biologi che si rifanno esplicitamente – o che possono essere accostati implicitamente – al pensiero di Spinoza: Robert Hooke, Denis Diderot, Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, Johann Wolfgang von Goethe, Jakob Johann Freiherr von Uexküll, Charles Robert Darwin e Jacques Monod sono solo alcuni dei tanti nomi che si potrebbero citare.

Tuttavia, la decisione è infine ricaduta sul tentativo di interpretazione *medica*, e non biologica, di Spinoza; questo per due motivi: in primo luogo, esistevano già interpretazioni del pensiero di Spinoza in chiave biologica che – pur non essendo complete – ho ritenuto essere già sufficientemente sviluppate e pienamente soddisfacenti; in secondo luogo, ho creduto che in virtù del carattere eminentemente etico della riflessione spinoziana non si potessero tralasciare le conseguenze pratiche che di fatto giustificano tutto il progetto intellettuale e conoscitivo dell'*Etica*: serviva un'interpretazione che pur facendo proprie le riflessioni teoretiche in ambito biologico ne giustificasse l'impiego finalizzato all'ottenimento di ricadute positive nel vissuto di ognuno; serviva, insomma, un'interpretazione medica.

La tesi centrale si sviluppa principalmente lungo il secondo capitolo, e lo fa seguendo una tripartizione: inizialmente, ho provato a mostrare come la

¹ Si consideri, in tal senso, una importante citazione di Heisenberg: "Credo che la fisica moderna si sia decisamente espressa in favore di Platone. Infatti, le più piccole unità di materia non sono oggetti fisici nell'accezione ordinaria che ne diamo; piuttosto, essi sono forme, idee che possono essere espresse in modo non ambiguo solamente tramite un linguaggio matematico." (Traduzione mia) Cfr. Werner Heisenberg, *Natural Law and the Structure of Matter*, Rebel Press, Regno Unito, 1970.

visione del male in Spinoza si espliciti perfettamente tramite il cosiddetto *paradigma dell'avvelenamento*, illustrando come questo imprima alla teoria etica e ontologica del male una sfumatura materialista – nell'accezione generica di attenzione alle componenti materiali e corporee del reale – e, di conseguenza, una soluzione fortemente influenzata dal modello medico; successivamente, ho preso in considerazione tre temi specifici di ordine medico (la malattia, la morte, il suicidio), innanzitutto facendone notare le ricorrenze esplicite nell'opera di Spinoza e, in secondo luogo, ampliandone la riflessione in termini spinoziani a partire dagli elementi teorici ricavati dalla precedente analisi; infine, ho provato a connettere la teoria della conoscenza spinoziana – considerata, nell'*Etica*, la soluzione al problema del male – a quello che potrebbe assomigliare a un vero e proprio tentativo di cura.

Come menzionato poco sopra, il presente lavoro si compone di altre due tesi laterali. La prima di esse pone le basi per il percorso della tesi centrale, e si dipana lungo il primo capitolo: ho provato a evidenziare come Gilles Deleuze, sopra tutti, abbia colto dei relevantissimi elementi teorici nel pensiero di Spinoza, utili a sostenere una possibile interpretazione medica del pensatore olandese. Ho dunque esposto gli elementi salienti della ricca lettura di Spinoza attuata dal filosofo francese, ponendo in particolare risalto la nozione di individuo a partire da svariati temi, quali lo statuto dei modi rispetto alla sostanza e la conseguente visione anti-sostanziale dell'individuo, la celebre teoria sul rapporto tra mente e corpo, le due accezioni fisiche operanti nella visione dei corpi, la teoria del male e il paradigma dell'avvelenamento precedentemente menzionati e, infine, la peculiare presentazione dell'etica in chiave etologica. La mia riflessione si è mossa proprio a partire dall'interpretazione deleuziana dell'*Etica*, cercando di cogliere i molti spunti medici e biologici mai pienamente sviluppati dal professore di Vincennes².

L'ultima delle tre tesi è la tesi che conclude il lavoro, occupando lo spazio del terzo capitolo. Innanzitutto, ho ritenuto opportuno attuare una breve ricognizione del panorama medico nell'epoca di Spinoza, prima sottolineando

² Naturalmente non intendo riferirmi alla lettura di Deleuze come incompleta: essa, infatti, è ricca e pienamente compiuta; semplicemente, proprio in virtù della sua ricchezza, capita sovente che riveli degli elementi che – seppur entusiasmanti – per scelta dell'autore non sono stati sviluppati appieno.

come il vissuto del pensatore olandese sia stato permeato dal contatto con numerosi medici e, successivamente, mostrando come il pensiero di Spinoza sia stato di grande influenza per alcuni di essi: ho provato a dimostrarlo prendendo in considerazione a titolo esemplificativo il lavoro di Ehrenfried Walther Von Tschirnhaus – medico-filosofo operante nella seconda metà del diciassettesimo secolo –, evidenziando come esso sia fortemente debitore della precedente riflessione spinoziana.

In seconda battuta, ho tentato di mettere in luce come la connessione tra etica e medicina rilevata in Spinoza non sia una peculiarità priva di riscontri in altri autori, ma che al contrario in Spinoza si esprima una tendenza teorica con una lunga tradizione all'interno della storia del pensiero occidentale.

Ho preso in considerazione alcuni lavori di Mario Vegetti e Michel Foucault in merito alla medicina nella Grecia del quinto e quarto secolo avanti Cristo: essi mostrano come la nascita della filosofia e la nascita della medicina per come le intendiamo oggi – e quindi, prima di ogni altra cosa, in forma scritta – sono strettamente intrecciate; individuando in Platone e Ippocrate i due capostipiti simbolici delle due discipline, si può notare come molti rilevanti problemi ed esigenze teoriche che spingono la loro trattazione siano infatti sovrapponibili. Non solo: ho provato a mostrare come l'intero progetto etico spinoziano sia profondamente in sintonia con l'impostazione medica della Grecia antica (e cioè, con le problematiche della dietetica, del regime del corpo e dell'*askesis* nella sua accezione di *esercizio*), illustrando infine – nel rapporto con il pensiero di Platone – come l'*Etica*, in fondo, possa essere intesa alla stregua di una *Medicina*.

I

COS'È UN CORPO?

Probabilmente un granchio si sentirebbe oltraggiato personalmente se potesse sentirci classificarlo senza difficoltà o scuse come un crostaceo, sbarazzandoci di lui in questo modo. «Io non sono quella roba lì», direbbe, «Io sono ME STESSO, ME STESSO soltanto».

WILLIAM JAMES,
*Le varie forme dell'esperienza religiosa*³

La trattazione deleuziana dell'opera di Baruch Spinoza è di difficile mappatura: non si può semplicemente affrontare un testo, un capitolo, un paragrafo o persino una riga del professore francese che possa porsi come analisi compiuta e definitiva del pensiero di Spinoza, e forse in fondo questo è uno dei motivi per cui l'interpretazione di Deleuze da subito si è proiettata in modo molto più accattivante rispetto a quella hegeliana, così rigida e dogmatica, così circoscritta, così strumentale negli apprezzamenti volti a rendere un'immagine di Spinoza lontana dal sentimento che animava il pensiero dell'olandese.

L'intero flusso della riflessione di Gilles Deleuze è sospinto dalla costante corrente del dialogo con Spinoza: alle volte in maniera più rapida e strumentale, in testi giovanili come *Differenza e Ripetizione*⁴ – la sua prima tesi di dottorato – ma anche più maturi come *Millepiani*⁵ o *Che cos'è la*

³ William James, *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, trad.it. di P. Paoletti, Morcelliana, Brescia, 1998.

⁴ Gilles Deleuze, *Differenza e ripetizione*, trad.it di G. Guglielmi, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1998.

⁵ Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Millepiani*, trad.it. di G. Passerone, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2017.

*filosofia?*⁶, scritti entrambi a quattro mani con Felix Guattari⁷; invece, altre volte, in vorticosi gorghi capaci, tramite l'esercizio alla sbarra del pensiero spinoziano, di rilanciare e ampliare la riflessione di Deleuze. Relativamente a questa seconda categoria di apparizioni, non si possono non citare testi come *Spinoza e il problema dell'Espressione*⁸ – sua seconda tesi di dottorato discussa con Ferdinand Alquié⁹ –, *Cosa può un corpo?*¹⁰ – volume che raccoglie le lezioni su Spinoza tenute da Deleuze a Vincennes¹¹ tra il novembre 1980 e il marzo 1981¹² –, e *Spinoza. Filosofia Pratica*¹³ – un complesso di brevi ma densissimi scritti su Spinoza tra i quali spiccano una rapida ricognizione della biografia spinoziana, una trattazione del problema del male specialmente inteso alla luce della corrispondenza di Spinoza con Blijenbergh¹⁴, un saggio dedicato alla celebre distinzione deleuziana tra etica e morale, e soprattutto un indice dei principali concetti dell'*Etica*.

Pertanto, il nostro lavoro non può proporsi come una precisa e completa cartografia delle molte incursioni deleuziane nel pensiero di Spinoza, proprio in virtù del loro numero elevato; d'altro canto, ritrovarsi in una selva tenendo in pugno una mappa malfatta può rivelarsi persino più pericoloso di trovarcisi senza strumenti.

⁶ Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, trad.it. di A. De Lorenzis, Giulio Einaudi Editore, Torino, 1996.

⁷ Pierre-Félix Guattari (1930-1992) è stato uno psicanalista e filosofo francese. Collaborò a lungo e molto proficuamente con Gilles Deleuze, assieme al quale produsse testi di notevolissima influenza e popolarità, come *L'Anti-Edipo* (1972), volume 1 di *Capitalismo e schizofrenia*, *Kafka. Per una letteratura minore* (1975), *Millepiani* (1980), volume 2 di *Capitalismo e schizofrenia*, e *Che cos'è la filosofia?* (1991).

⁸ Gilles Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, trad.it di S. Ansaldi, Quodlibet, Macerata, 1999.

⁹ Ferdinand Alquié (1906-1985) è stato un filosofo francese, membro dell'Académie Française; vicino a Breton e al surrealismo, si scontrò invece con l'illustre storico della filosofia Martial Gueroult, specialmente in merito all'interpretazione del pensiero di Descartes e Spinoza.

¹⁰ Gilles Deleuze, *Cosa può un corpo?*, trad. it. di A. Pardi, Ombre Corte, Verona, 2007.

¹¹ Nel 1969 Gilles Deleuze, dopo aver già praticato la docenza universitaria per cinque anni a Lione, si trasferisce nel nuovo polo universitario di Paris VII: Vincennes. Qui insegnerà fino al pensionamento.

¹² Le lezioni sono state registrate e successivamente trascritte. Unica eccezione è la lezione introduttiva che apre il volume, risalente al 24 gennaio 1978, frutto probabilmente di una registrazione estemporanea, cfr. nota editoriale a cura di A. Pardi, in Gilles Deleuze, *Cosa può un corpo?*, trad. it. di A. Pardi, Ombre Corte, Verona, 2007.

¹³ Gilles Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, trad. it. di M. Senaldi, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2016.

¹⁴ Del dialogo epistolare tra Spinoza e Willem Van Blijenbergh, commerciante di biade, ci sono rimaste solo otto lettere; la corrispondenza si intrattenne tra il dicembre 1664 e il giugno 1665. Tutte le otto lettere sono presenti in Baruch Spinoza, *Epistolario*, a cura di A. Droetto, SE srl, Milano, 2016.

Il nostro interesse, piuttosto, è diretto verso un'analisi che potremmo definire meta-concettuale: non si propone infatti di analizzare nello specifico i concetti conosciuti da Deleuze per interpretare Spinoza, ma di considerarne alcuni particolarmente rilevanti alla luce di un'ulteriore interpretazione che permetterebbe di accomunarli.

Il nostro obiettivo, levando la maschera, è quello di argomentare a favore della possibilità di leggere il pensiero di Spinoza seguendo le linee di un'interpretazione medica, a partire dalla disamina di Deleuze. Sosteniamo che l'attenzione di Deleuze nei confronti del corporeo, la stringente e perpetua considerazione dell'individualità in Spinoza e, in definitiva, l'interpretazione del male e del ruolo dell'etica che Deleuze propone siano inscrivibili all'interno di un ambito medico-biologico dal punto di vista semantico, concettuale e, naturalmente, pratico. In secondo luogo, sosteniamo che questa interpretazione di alcuni aspetti del pensiero spinoziano sia efficace e proficua. In ultima analisi, riteniamo che la scoperta di questo segreto nesso che lega etica e medicina in Spinoza, secondo la lettura che ne dà Deleuze, possa porsi come punto di partenza o quantomeno come contributo per una discussione di più ampio respiro circa il legame che stringe questi due ambiti concettuali. Per poter portare avanti questa analisi abbiamo dunque deciso di impiegare solamente alcuni strumenti interpretativi forgiati da Gilles Deleuze. In particolare, avvieremo il nostro percorso prendendo in considerazione l'analisi di cosa sia un corpo, in quanto punto di partenza fondamentale per qualsiasi discorso che voglia esprimersi, appunto, sul corpo.

1.1. Ontologia di un corpo

Cosa può un corpo? Così si intitola un celebre volume di Gilles Deleuze che raccoglie le lezioni tenute all'Università di Vincennes tra il novembre 1980 e il marzo 1981. È una domanda spiazzante, insolita. Chi sei tu? Cos'è quello? Queste sono domande che ci poniamo spesso. E, paradossalmente, sono domande a cui si risponde in modo anonimo, quasi girando le spalle al pensiero, rifugiandosi nell'automatismo di una risposta imparata da altri,

adattata solo un poco a noi stessi con qualche piccolo dettaglio. Chi sei? È una domanda angosciante, a pensarci bene, ed è una domanda dispendiosa: implica un certo grado di autocoscienza, di cognizione della propria posizione, implica una serie di definizioni che è più comodo prendere in prestito che creare. Non è un caso che sia più semplice individuare e nominare ciò che ci è esterno, ciò che in fondo non conosciamo. Ed è curioso che anche quando si nomina ciò che esterno a noi, si cerchi sempre di sfuggire alla domanda sull'essenza: chi è quello? Un panettiere. E quell'altro? Un criminale. Si essenzializza un'azione, si eternizza una posizione. Chi sei? Chi è? Chi è veramente, totalmente? Sono domande a cui non si può rispondere, sono domande che rinviano continuamente a qualcosa di altro, sono domande che affidano il senso dell'origine al futuro: sicché la vita scorre, esse non possono fare altro che rinviare la risposta al dipanarsi costante della vita.

Deleuze se ne accorge, e riformula la domanda: non più "chi sei?" ma "cosa fai?" o, ancora meglio, "cosa puoi fare?". Cosa puoi fare? Il merito di questa domanda è che è allo stesso tempo aperta e stabile: è aperta perché all'essenzialismo del "Chi sei?" oppone l'apertura possibilista e infinitamente fantasiosa del potenziale d'azione; stabile, perché al rinvio costante del "chi sei?", che trova una primissima possibilità di risposta solamente in punto di morte, *quand les jeux sont faits* e si può cominciare a far la somma di ciò che si è stati, oppone la stabilità di una situazione attuale, di una domanda realmente al presente, che prevede una risposta relativa al qui e ora: tu, adesso, con il tuo corpo, cosa puoi fare? Vi è poi un ulteriore vantaggio della domanda circa le possibilità di un corpo: è una domanda estremamente individualizzata. Come già sottolineato, il "chi sei?" inaugura il regno della rappresentazione, della delega, delle risposte identitarie e non individuali: spesso si risponde con il riferimento a una qualche identità di gruppo, con la menzione della propria appartenenza a un qualche frammento della società. Alla domanda "cosa puoi fare?", invece, tutto questo non interessa; interessa solo cosa sei in grado di fare tu, individualmente, in questo preciso momento. Come viene definito dunque un corpo in Spinoza? Vi sono almeno due sentieri che è possibile battere per cominciare a rispondere a questo quesito: da un

lato, si può definire l'individuo per sottrazione, alla luce del suo statuto di modo e del rapporto che vige tra individualità e sostanza; dall'altro, possiamo utilizzare una distinzione impiegata da Deleuze, il quale ritiene possibile interpretare lo statuto dell'individuo spinoziano secondo i due filtri della concezione cinetica e della concezione dinamica. Partiremo dunque dalla ricognizione della prima via.

La trattazione della sostanza, in fondo, può essere considerata la chiave di volta di tutto il pensiero spinoziano; pertanto, naturalmente, è una trattazione che viene ampiamente presa in considerazione da Gilles Deleuze. Prezioso, in tal senso, è il passo che apre il sesto capitolo di *Spinoza. Filosofia pratica*, intitolato *Spinoza e noi*:

Generalmente si comincia dal primo principio di un filosofo. Ma ciò che conta è anche il terzo, il quarto o il quinto principio: una sola Natura per tutti i corpi, una sola Natura per tutti gli individui, una Natura che è essa stessa un individuo che varia secondo un'infinità di modi. Non è più l'affermazione di una sostanza univoca, è il dispiegamento di un *piano comune di immanenza* in cui stanno tutti i corpi, tutte le anime, tutti gli individui. Questo piano di immanenza o di consistenza non è un piano nel senso di uno schema mentale, progetto o programma, è un piano nel senso geometrico, sezione, intersezione, diagramma.¹⁵

La Natura (ossia l'insieme totale delle cose esistenti, il che coincide con l'insieme delle cose che possono esistere: coincidenza, quella tra piano logico e piano fisico, che resisterà fino all'avvento di Leibniz¹⁶) per Deleuze può

¹⁵ Gilles Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, trad. it. di M. Senaldi, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2016.

¹⁶In questa sede, di particolare rilevanza è la critica mossa da Leibniz a Spinoza relativa alla distinzione tra piano logico e piano fisico: si tratta di una critica rintracciabile in diversi scritti, come ad esempio il capitolo XXI dei *Nuovi saggi sull'intelletto umano* del 1704 e la lettera di Leibniz a Pierre Coste datata 1707; curiosamente, Leibniz non avanza questa critica nel breve scambio epistolare intrattenuto con Spinoza tra l'ottobre e il novembre 1761, anche se è possibile che sia stato uno dei temi menzionati durante il celebre colloquio tra Leibniz e Spinoza, avvenuto nell'ottobre del 1676 all'Aja. La posizione di Leibniz si basa sulla distinzione di due tipologie di necessità che in Spinoza rimangono intrecciate tra loro, ovverosia la necessità assoluta, relativa alle verità di ragione, e la verità ipotetica, relativa alle verità di fatto: la critica di Leibniz riguarda proprio il fatto che Spinoza fa derivare in maniera immediata la necessità fisica e ipotetica da quella logica, tanto da non permettere alcuna distinzione tra loro. La critica di Leibniz rappresenta un punto di svolta nella storia del pensiero e della metafisica: probabilmente mai nessuno prima di era riuscito a sottolineare con tale forza la distinzione tra necessità logiche e di fatto; pertanto, possiamo porre questo frangente del suo pensiero come atto fondativo della logica modale, con tutte le conseguenze che se ne possono trarre. Per citarne un paio: la critica di Leibniz a Spinoza ebbe un'enorme influenza sul lavoro di Immanuel Kant, specialmente all'interno della *Critica della ragion pura*; inoltre, si pone oggi alla base di tutta la tradizione

essere dunque intesa alla luce della nozione di piano di immanenza: l'immanenza non è qualcosa di inerente alla sostanza, ma è essa stessa sostanza; il piano di immanenza è un modo di intendere la sostanza come una superficie all'interno della quale si esplicano e si manifestano tutti i suoi modi. I modi altro non sono che le concretizzazioni o manifestazioni della sostanza attraverso gli attributi; gli attributi concepibili dall'essere umano sono solamente due, ossia il pensiero e l'estensione, il che comporta che degli infiniti modi attraverso cui si esprime la sostanza – e senza i quali, è importante sottolinearlo, la sostanza *de facto* non esisterebbe – l'essere umano è in grado di cogliere solamente quelli che si esprimono tramite gli attributi di pensiero ed estensione.

Se si considera dunque la sostanza come un piano di immanenza, ci si accorge che le distinzioni non vengono più tracciate esternamente, per confronto o secondo una scala esterna al piano, ma si tracciano lungo il piano stesso secondo delle precise coordinate interne. Non solo: il piano di immanenza è pura vita, non è una costruzione logica fissa, bensì qualcosa di magmatico, che si rimodella costantemente; paradigmatico di questa prospettiva è un passo tratto da *L'immanenza: una vita...*, l'ultimo scritto di Gilles Deleuze:

Diciamo che la pura immanenza è UNA VITA, e nient'altro. Non è immanenza alla vita, ma l'immanente che non è in niente è una vita. Una vita è l'immanenza dell'immanenza, l'immanenza assoluta: è completa potenza, è completa beatitudine. La filosofia più tarda di Fichte, nella misura in cui supera le aporie del soggetto e dell'oggetto, intende il campo trascendentale come *una vita*, che non dipende da un Essere e non è sottoposta a un Atto: coscienza immediata assoluta, la cui attività non rimanda più a un essere, ma non cessa di porsi in una vita.¹⁷

In Spinoza vi è un'unica sostanza per i molteplici modi; i modi non sono autonomi ma parte della sostanza e, allo stesso tempo, la sostanza si esprime solamente nel dispiegamento dei modi, nella loro espressione: la sostanza è,

dell'argomento dei mondi possibili, ampiamente utilizzata a partire almeno dalla seconda metà del novecento per dare un significato agli enunciati modali di possibilità e necessità, per cui il referente di un enunciato è considerato possibile se verificato in almeno uno dei mondi possibili, ed è considerato necessario se verificato in tutti i mondi possibili.

¹⁷ Gilles Deleuze, *L'immanenza: una vita...*, trad. it. di F. Polidori, in Gilles Deleuze, *Immanenza*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2010.

nel senso più radicale, i propri attributi. Si pensi a un foglio di carta: possiamo osservarlo da diversi punti di vista e vedremo oggetti molto diversi, quantomeno nelle dimensioni; ciononostante, si tratterà sempre dello stesso foglio; i diversi attributi del foglio, però, non sono frutto di un certo punto di vista, ma ineriscono strettamente al foglio: semplicemente si esprimono relativamente a quello che ci è consentito percepire, pur permanendo nella loro interezza anche quando ne osserviamo solamente una parte. Lo stesso si può dire della sostanza: l'uomo può percepirla solamente secondo gli attributi di pensiero ed estensione, ma essa è costituita da una totalità infinita di attributi e modi che non siamo in grado di percepire. La sostanza è un piano secato da molte linee, che a loro volta lo costituiscono e ne costituiscono la complessità¹⁸. Sempre in merito al rapporto di costituzione della sostanza e dei suoi modi, si potrebbe citare un altro passo illuminante tratto da *L'Immanenza: una vita...*:

Una vita contiene solo virtuali. È fatta di virtualità, eventi, singolarità. Il virtuale non è qualcosa che manchi di realtà, ma è ciò che si inserisce in un processo di attualizzazione seguendo il piano che gli dà la sua realtà propria. L'evento immanente si attualizza in uno stato di cose e in uno stato vissuto che lo fanno accadere. Anche il piano di immanenza si attualizza in un Oggetto e in un Soggetto ai quali è attribuito. Ma, per poco che siano separabili dalla loro attualizzazione, il piano di immanenza stesso è virtuale, così come gli eventi che lo popolano sono virtualità. Gli eventi o singolarità danno al piano tutta la loro virtualità, e il piano di immanenza dà agli eventi virtuali una piena realtà. L'evento considerato come non attualizzato (indefinito) non manca di nulla. Basta metterlo in rapporto con i suoi concomitanti: un campo trascendentale, un piano di immanenza, una vita, le singolarità. Una ferita si incarna o si attualizza in uno stato di cose e in un vissuto, ma è un puro virtuale sul piano di immanenza che ci porta in una vita.¹⁹

Proseguendo nel nostro percorso di definizione di un individuo alla luce del suo rapporto con la sostanza, infine, non possiamo che muoverci rapidamente dalla prima parte dell'*Etica* spinoziana per giungere alla seconda: "all'essenza dell'uomo non appartiene l'essere della sostanza, ossia la sostanza non

¹⁸ Si potrebbero rilevare, in tal senso, delle somiglianze con la teoria dell'individualità di Russell, a sua volta di derivazione humeiana; ossia, con la visione dell'individuo come fascio di proprietà. Tuttavia, in Spinoza probabilmente sarebbe più corretto riferirsi a un fascio di *forze*.

¹⁹ Gilles Deleuze, *L'Immanenza: una vita...*, trad. it. di F. Polidori, in Gilles Deleuze, *Immanenza*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2010.

costituisce la forma dell'uomo"²⁰, così recita la decima proposizione del *De Mente*. I corpi, dunque, non sono sostanze, non sono qualcosa di totalmente autonomo; questo perché la sostanza è unica, ed è quella del piano di immanenza: tutto ciò che si esprime all'interno del piano ne è semplicemente una parte, un modo, un'espressione. L'uomo è un'increspatura nel mare della sostanza.

Addentrandoci ancora più a fondo, potremo giungere poi ai fondamentali e fecondissimi ambienti del *Trattatello di fisica*²¹, che ci aiuteranno a connettere le due diverse stanze che abbiamo individuato in precedenza menzionando le due diverse modalità di descrizione del soggetto spinoziano.

"I corpi si distinguono gli uni dagli altri in ragione del movimento e della quiete, della velocità e della lentezza, e non in ragione della sostanza"²², scrive Spinoza nel primo lemma del Trattatello. L'individuo quindi, ancora una volta, non può essere definito assumendone una qualche fissità sostanziale, ma va inteso come un tipo di forma particolare, come un rapporto di forze. Come nota Roberto Finelli:

L'individuo non è sostanza perché, per usare l'espressione del Cassirer di *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, è una funzione, vale a dire una proporzione: [...] l'individuo va quindi concepito come una *societas* nella quale la norma costituzionale fondamentale è data dalla continua variazione proporzionale dei molti uno.²³

Questa concezione peculiare di forma viene maggiormente specificata da Spinoza poche righe dopo:

Se del corpo, ossia dell'Individuo che è composto da più corpi, si separano alcuni corpi e, simultaneamente, altrettanti corpi della stessa natura subentrano al loro posto, l'Individuo conserverà, come prima, la sua natura, senza alcun mutamento della sua forma.²⁴

²⁰ Benedetto Spinoza, *Etica*, tr. it. a cura di G. Durante, note di G. Gentile rivedute e ampliate da G. Radetti, Giunti Editore/Bompiani, Firenze-Milano, 2007 parte II, Prop. X.

²¹ Per Trattatello di fisica si intende un particolare luogo dell'Etica, così chiamato in quanto si profila come il luogo più esteso dell'intera opera spinoziana in cui si tratta approfonditamente della costituzione dei corpi (umani e non); in particolare, consiste nell'insieme di assiomi, Lemmi, definizioni, dimostrazioni e postulati situati tra la fine dello scolio della proposizione XIII della seconda parte e la proposizione XIV della stessa parte.

²² Ivi, II, Prop. XIII, Lem. 1.

²³ Roberto Finelli, *Per un nuovo materialismo*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2018.

²⁴ Baruch Spinoza, *Etica*, trad.it. di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma, 1988, parte II, Lemma IV.

Oppure, ancora:

Se le parti che compongono un individuo diventano maggiori o minori in una proporzione, tuttavia, tale da conservare tutte come prima lo stesso rapporto di movimento e di quiete l'una rispetto all'altra, l'Individuo conserverà parimenti la sua natura, come prima, senza alcun mutamento della sua forma.²⁵

E, infine, guardando proprio all'unica definizione del trattatello,

Quando alcuni corpi di uguale o diversa grandezza sono costretti da altri in modo tale da premersi a vicenda, oppure se si muovono con lo stesso o con diversi gradi di velocità, in modo da comunicare l'uno all'altro i propri movimenti secondo una certa ragione, diremo che quei corpi sono tra loro uniti, e che tutti insieme compongono un solo corpo o Individuo, che si distingue dagli altri per mezzo di questa unione di corpi.²⁶

Emerge quindi anche in questo caso una visione dell'individualità che rifiuta ogni appiglio sostanzialistico a favore della permanenza di un rapporto di velocità, di un rapporto di forze, una vera e propria equazione.

Cristina Zaltieri enuclea brillantemente la concezione spinoziana di forma:

La forma dell'individuo permane essendo comunque garantita quell'unione di molteplicità di corpuscoli in cui essa consiste. [...] Questo uso del termine forma è molto distante dall'uso platonico del termine *eidos* – forma solo intelligibile e non corporea – in quanto nella Piccola Fisica *forma* è ciò che configura un modo dell'estensione come unico, come differente da tutti gli altri, è la conformazione propria di tale modo esteso, o, per meglio dire, è un particolare rapporto di quiete e movimento tra i corpuscoli che costituiscono il corpo [...] Dunque rimane fuori dalle intenzioni di Spinoza la possibilità di cogliere una 'forma dell'uomo' che abbia valore di universale, che aspiri a racchiudere un'essenza, in quanto l'esigenza di rispettare la singolarità di ogni modo rende tale concetto inutilizzabile in quanto frutto di una depauperazione e di una perdita delle tante caratteristiche di ognuno dei modi esistenti. La forma, così come è intesa nella Piccola Fisica, una relazione di quiete e movimento tra i componenti del corpo, sarà sempre e solo una conformazione individuale, differente per ogni corpo.²⁷

Possiamo dunque tirare le fila e concludere questa prima sezione con un rilancio nella direzione della seconda strada che dovremo intraprendere: la trattazione riguardo la natura della forma in Spinoza evidenzia da un lato lo

²⁵ Baruch Spinoza, *Etica*, trad.it. di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma, 1988, parte II, Lemma V.

²⁶ Baruch Spinoza, *Etica*, trad.it. di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma, 1988, parte II, Assioma II, Definizione.

²⁷ Cristina Zaltieri, *Il divenire della bildung in Nietzsche e Spinoza*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2013.

statuto non essenziale e non autonomo dell'individuo – e dunque la sua condizione di modo –, mentre dall'altro apre la strada a una nuova concezione dell'individuo, che invece lo inquadra come un rapporto di composizione tra un infinito numero di componenti. Quest'ultima concezione si pone a sua volta come uno dei due poli fondamentali della seconda interpretazione dell'individuo spinoziano presente all'interno dell'opera di Gilles Deleuze, che tratteremo più avanti.

1.2. Anatomia della sostanza

Prima di proseguire nell'interpretazione di Deleuze, riteniamo sia importante soffermarci brevemente su un ulteriore aspetto dirimente della trattazione del corpo in Spinoza. Ci riferiamo al problema del rapporto tra mente e corpo, probabilmente uno dei temi più popolari dell'intero sistema spinoziano.

Come è noto, Spinoza protesta contro la concezione corporea proposta da Descartes²⁸, la quale muove dalla precedente distinzione ontologica cartesiana tra tre differenti sostanze: Dio, *res cogitans*, *res extensa*. Spinoza radicalizza la concezione di sostanza per come già viene definita da Descartes ("ciò che è in sé ed è concepito per sé: ovvero, ciò il cui concetto non ha bisogno del concetto di un'altra cosa, dal quale debba essere formato"²⁹) eliminando tuttavia la triplice distinzione. L'ontologia spinoziana, come enuncia la *Proposizione V* della prima parte dell'*Etica*³⁰, concepisce *una sola sostanza*

²⁸ Secondo alcune letture; secondo altre, si sostiene che Spinoza si sia mosso precisamente nel solco di Descartes, radicalizzandolo. Riteniamo che questa seconda interpretazione non sia capace di cogliere il forte elemento di rottura che Spinoza ha apportato, che persino illustri neuroscienziati – come Antonio Damasio – hanno individuato essere tale nell'approccio allo studio del cervello e in generale dell'essere umano.

²⁹ Baruch Spinoza, *Etica*, trad. it. di Emilia Giancotti, Editori Riuniti, Roma, 1988, Parte Prima, III definizione.

³⁰ "In natura non si possono dare due o più sostanze della stessa natura, ossia dello stesso attributo. *Dimostrazione.* Se ci fossero più sostanze distinte, esse dovrebbero distinguersi tra loro o per la diversità degli attributi, oppure per la diversità delle affezioni (per la *Prop. IV*). Se si distinguessero soltanto per la diversità degli attributi, si concederebbe dunque che non si dà se non una sostanza dello stesso attributo. Ma se si distinguessero per la diversità delle affezioni, poiché la sostanza è per natura prima rispetto alle sue affezioni (per la *Prop. I*), deposte dunque le affezioni e considerata in sé, cioè (per la *Def.3* e *l'As.6*) considerata secondo verità, non si potrà concepire distinta da un'altra, ossia (per la *Prop. IV*) non potranno darsi più sostanze, ma soltanto una. C.V.D." Cfr. Baruch Spinoza, *Etica*, trad. it. di Emilia Giancotti, Editori Riuniti, Roma, 1988, Parte Prima, V Proposizione.

all'interno della quale i modi – ossia le concretizzazioni specifiche, quali un corpo o un'idea – si esprimono tramite infiniti attributi; l'essere umano concepisce solamente due di questi: il pensiero e l'estensione. In questo modo si riesce a riunire all'interno della stessa sostanza la *res cogitans* e la *res extensa* cartesiane, privandole appunto dello statuto di sostanza e considerandole come semplici attributi.

Questo presupposto ontologico è fondamentale nella risoluzione di uno dei maggiori problemi che il pensiero cartesiano ha lasciato aperto, tanto da inaugurare un vero e proprio fronte filosofico nel quale per decenni dopo la morte del pensatore francese si sono affrontate teorie tra le più varie: il problema del rapporto tra mente e corpo. In Descartes, infatti, non risulta evidente come le due sostanze, quella pensante e quella estesa, possano comunicare tra loro. La soluzione adottata da Descartes si esplica nella postulazione della celebre ghiandola pineale: una ghiandola presente sul lato posteriore del cervello, in posizione perfettamente centrale; un luogo fisico, quindi, tramite il quale la *res cogitans* e la *res extensa* sono costantemente in contatto.

L'insoddisfazione nei confronti della soluzione cartesiana fu ampia e diffusa: molti furono gli autori che tentarono di fornire delle risposte alternative, tra i quali – oltre a Spinoza – non può non venir menzionato quantomeno Malebranche, capostipite della teoria occasionalista.

Spinoza, nell'affrontare il problema, non si preoccupa di avvicinare le due sostanze in modo da giustificare un qualche tipo di comunicazione; al contrario, propone una divaricazione estrema dei due termini presentando in un certo senso un dualismo ancora più stringente di quello cartesiano: infatti, all'interno della sostanza gli attributi – e i relativi modi – non comunicano tra loro in nessuna maniera, come enunciato dalla *Proposizione X* della prima

parte dell'*Etica*³¹ e come dimostrato dalla *Proposizione VI* della seconda parte.³²

La soluzione viene ritrovata dunque non nella comunicazione degli attributi, ma in un'interessante teoria conseguente alla concezione spinoziana della sostanza, nota come parallelismo.

La celeberrima *Proposizione VII* della seconda parte enuncia:

L'ordine e la connessione delle idee è lo stesso che l'ordine e la connessione delle cose.³³

Spinoza ipotizza che ogni evento si esprima separatamente ma in modo simultaneo secondo infiniti attributi, e dunque in infiniti modi: ogni attualizzazione della sostanza si esprime allo stesso tempo come evento fisico e come evento mentale – oltre che, implicitamente, come qualsiasi altro tipo evento non concepibile dall'essere umano.

Il monismo mente-corpo è dunque da ritrovarsi nel monismo della sostanza e non nella fusione dei diversi attributi, secondo una soluzione che postula la manifestazione e il progresso degli eventi lungo diversi piani paralleli.

È rilevante far notare come la soluzione spinoziana che porta all'inscindibilità di ogni avvenimento corporeo da un avvenimento mentale – e viceversa – sia stata adottata come importante ispirazione, se non addirittura come punto di riferimento, da influenti neuropsicologi e neuroscienziati, tra i quali spicca il nome di Antonio Damasio³⁴.

³¹ "Ciascun attributo di una stessa sostanza deve essere concepito per sé. *Dimostrazione.* L'attributo infatti è ciò che l'intelletto percepisce della sostanza come costituente la sua essenza (per la *Def. 4*), e perciò (per la *Def. 3*) deve essere concepito di per sé." Cfr. Baruch Spinoza, *Etica*, trad. it. di Emilia Giancotti, Editori Riuniti, Roma, 1988.

³² "I modi di ciascun attributo hanno come causa Dio in quanto si considera soltanto sotto quell'attributo di cui sono modi e non sotto un altro attributo. *Dimostrazione.* Ciascun attributo, infatti, si concepisce per sé senza un altro (per la *Prop. 10 p. 1*). Per la qual cosa i modi di ciascun attributo implicano il concetto del loro attributo, e non di un altro; e perciò (per l'*As. 4 p.1*) hanno come causa Dio in quanto si considera soltanto sotto quell'attributo di cui sono modi e non sotto un altro. C.V.D." Cfr. Baruch Spinoza, *Etica*, trad. it. di Emilia Giancotti, Editori Riuniti, Roma, 1988.

³³ Baruch Spinoza, *Etica*, trad. it. di Emilia Giancotti, Editori Riuniti, Roma, 1988, Parte II, *Proposizione VII*.

³⁴ Antonio Damasio (Lisbona, 1944) è uno psicologo e neurologo portoghese. La sua attività di ricerca si è svolta in particolare all'insegna dello studio delle basi neuronali delle emozioni, della cognizione e

1.3. Fische del corpo

Deleuze sostiene che in Spinoza si possono rilevare due concezioni della realtà fisica: una concezione cinetica e una concezione dinamica. Questa distinzione, trattata più volte dall'autore francese, si ritrova esposta in maniera particolarmente limpida nelle prime pagine del sesto capitolo di *Spinoza. Filosofia pratica*³⁵.

1.3.1. Kinesis

La concezione cinetica, per come viene espressa in Spinoza, si esprime a ridosso e all'interno del Trattatello di fisica; essa pone in risalto l'aspetto di composizione relativo a ciascun corpo: infatti, all'interno del trattatello si postula l'esistenza dei *corpora simplicissima*, ossia di particelle minuscole, prive di una dimensione, di una forma e di un'esistenza propria – e dunque non assimilabili agli atomi, ma piuttosto a delle molecole, le quali possono comporre uno o più corpi. Ogni corpo si compone di un'infinità di particelle, e sono solo i rapporti di moto e quiete, di velocità e lentezza tra le stesse particelle a definirne la forma individuale. Come già sottolineato in precedenza,

L'importante è concepire la vita, ogni individualità di vita, non come una forma, o uno sviluppo di forme, ma come un rapporto complesso di velocità differenziali, fra rallentamento e accelerazione di particelle. Una composizione di velocità e lentezze sul piano di immanenza. Similmente, accade che la forma musicale dipenda da un rapporto complesso fra velocità e lentezze delle particelle sonore.³⁶

del comportamento. Spinoza rappresenta, per l'operato di Damasio, un punto di riferimento fisso, in quanto considerato il primo ad aver realmente intuito la natura e le dinamiche dei sentimenti per come prospettati oggi dalla ricerca neurologica e neuroscientifica. Damasio ha dedicato al rapporto tra le sue ricerche e il pensiero di Spinoza una trilogia, composta dai volumi: *L'errore di Cartesio, Emozione e Coscienza, e Alla ricerca di Spinoza* – dei tre, quello certamente più legato al pensiero dell'olandese.

³⁵ Gilles Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, trad. it. di M. Senaldi, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2016.

³⁶ Ibidem.

È necessario fare due precisazioni circa la natura dei corpora semplicissima: come già citato, essi “non hanno un’esistenza propria, ma compongono l’esistenza”³⁷; inoltre, è bene sottolineare come i rapporti di composizione siano sempre infiniti: “non vi è, in Spinoza, modo esistente che non sia attualmente composto all’infinito”³⁸. Questa legge di composizione infinita vale sia la si diriga verso il basso, e cioè per quanto riguarda la composizione specifica di un ente o di un grado di intensità – dove quindi per Deleuze a ogni singolo grado di intensità corrispondono infinite parti estensive –, sia che si decida di rivolgerla verso l’alto, considerando le stesse parole di Spinoza: se arrivassimo a comprendere come ogni individuo non sia altro che il frutto delle composizioni di moltissimi altri individui non si potrebbe che giungere alla conclusione per la quale “tutta la natura è un solo Individuo, le cui parti, cioè tutti i corpi, variano in infiniti modi senz’alcun cambiamento dell’Individuo totale.”³⁹

In definitiva, quando ci riferiamo alla concezione cinetica ci riferiamo al modo di intendere un corpo come un affacciarsi di particelle che si compongono e decompongono secondo moti definiti di quiete e movimento.

Si tratta di una concezione di individuo particolarmente non convenzionale, e di certo controintuitiva; pertanto, riteniamo che offrire un esempio pratico ad un livello – per così dire – macroscopico possa risultare di grande aiuto. Rivolgeremo dunque per un momento il nostro sguardo verso il mare, e specialmente verso la superficie degli oceani tropicali, l’habitat preferito dalla famigerata quanto temibile caravella portoghese. La *Physalia physalis* è considerata da molti tra le meduse più pericolose al mondo, basti pensare che una sua puntura può portare persino alla morte. Questa, tuttavia, è una credenza che necessita di una smentita, o quantomeno di una precisazione: non si può dire, infatti, che la caravella portoghese sia una delle meduse più

³⁷ Gilles Deleuze, *Spinoza e il problema dell’espressione*, trad. it. di S. Ansaldi, Quodlibet, Macerata, 1999.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Benedetto Spinoza, *Etica*, trad.it. di G. Durante, note di G. Gentile rivedute e ampliate da G. Radetti, Giunti Editore/Bompiani, Firenze-Milano, 2007, parte II, Prop. X.

pericolose al mondo, e non tanto perché non sia un animale effettivamente pericoloso, ma perché a ben vedere non si tratta proprio di una medusa. Come può suggerire la denominazione tassonomica, infatti, la *Physalia physalis* è una delle due specie di *Physalia* esistenti al mondo; il genere della *Physalia*, a sua volta, è l'unico che compone la famiglia delle *Physaliidae*, la quale appartiene all'ordine delle *Siphonophorae*. Nonostante la tassonomia in tema di meduse sia piuttosto complessa e rischi più spesso di confondere che di chiarire, il motivo per cui i sifonofori non sono meduse è presto detto: non sono degli organismi unitari, propriamente parlando. La caravella portoghese è infatti un'aggregazione di quattro diversi tipi di polipi, in questo caso denominati *zooidi*: uno di essi permette di galleggiare, un altro costituisce i tentacoli urticanti, un terzo si occupa della digestione e un ultimo consente la riproduzione. Il nome *caravella portoghese* indica dunque a tutti gli effetti quattro organismi differenti e in partenza separati – ognuno dei quali, peraltro, è specializzato in una particolare funzione – che tuttavia risultano essere talmente tanto integrati fisiologicamente tra loro da non poter più riuscire a sopravvivere l'uno senza l'altro, costringendoli così ad agire come *un* individuo unitario. Appare evidente come l'esempio della caravella portoghese possa illustrare immediatamente cosa intenda Spinoza quando si riferisce alla possibilità da parte di diversi individui singoli di potersi integrare l'uno con l'altro al punto da comporre un nuovo, unico, individuo.

1.3.2. *Dynamis*

La seconda concezione della realtà fisica è invece dinamica e rappresenta il vero punto di svolta all'interno della trattazione dell'individuo, che assume da qui in poi una speciale vivacità, un certo fervore condizionato proprio dall'animarsi dell'individuo stesso, se considerato secondo questo aspetto. La concezione dinamica ha a che fare con il rapporto dei corpi tra loro: entra quindi in gioco nella definizione e nell'identità del corpo un qualcosa di diverso, di esterno.

Il punto di rottura che la concezione dinamica reca con sé viene rappresentato in particolare dall'introduzione di un nuovo strumento concettuale proprio di Spinoza, a cui Deleuze attribuisce particolare risalto: il termine affezione. Innanzitutto, è necessario porre una distinzione tra affetto e affezione, concetti che Spinoza rende rispettivamente con i vocaboli *affectus* e *affectio*: per affetto si intende la variazione continua del *conatus*, ossia della forza di esistere, di un individuo. Riguarda, ovvero, l'affaccendarsi delle idee e della loro influenza sulla variazione della nostra potenza d'agire. L'affezione, invece, riguarda la capacità di essere affetti: individua l'ambito dell'incontro. Un'affezione consiste nello stato causato dall'azione di un corpo su un altro corpo.

Deleuze riprende da Spinoza l'esempio del raggio di sole che ci colpisce: sentire addosso il calore del sole è un'affezione, nel senso che si tratta dell'effetto del sole su di noi. Ogni azione in Spinoza implica un contatto tra corpi.

La fisica spinoziana non prevede l'impiego di forze o azioni a distanza; ogni azione è propriamente "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."⁴⁰ Ed è per questo che la concezione cinetica implica sempre l'intervento di un elemento esterno: nel momento in cui l'*affectio* indica la natura del corpo modificato necessariamente implica anche la natura del corpo che ha comportato quella stessa modifica. La concezione cinetica rimanda quindi alla possibilità di determinare affezioni o di essere affetti; anche in questa occasione, pertanto, le nozioni di forma e di individuo che emergono sono pervicacemente anti-essenzialiste, anti-sostanziali, anti-soggettiviste: un corpo si definisce in virtù di quello che può fare e subire.

Proseguendo nella sua analisi, Deleuze decide di ampliare e specificare la distinzione precedentemente tracciata tra le due diverse concezioni fisiche in Spinoza, quella cinetica e quella dinamica; perviene a questo obiettivo prendendo in prestito due termini cartografici spesso impiegati nella filosofia medievale: longitudine e latitudine. La longitudine viene assimilata all'ambito

⁴⁰Gilles Deleuze, *Cosa può un corpo?*, trad. it. di A. Pardi, Ombre Corte, Verona, 2007.

della concezione cinetica, e va a definire dunque l'insieme di rapporti di velocità e lentezza, di quiete e moto fra le particelle che lo compongono – e cioè tra degli elementi non ancora dotati di forma propria. Per latitudine, invece, si intende “l'insieme degli affetti che occupano un corpo in ogni momento, cioè gli stati intensivi di una forza anonima (forza di esistere, potere di essere affetti). Stabiliamo così la cartografia di un corpo.”⁴¹

Il piano di immanenza è costituito dall'insieme delle latitudini e delle longitudini. Per concludere, è importante sottolineare come la concezione cinetica ci permetta di compiere un passo al di là di quella che è la semplice analisi su cosa sia un corpo: tramite l'apertura verso la direzione dell'*ocursus*, dell'incontro, permette di porre le fondamenta per la trattazione del problema del male e per la relativa soluzione etica proposta da Spinoza.

1.4. Etica come etologia

Il rapporto intellettuale tra Gilles Deleuze e Sigmund Freud non è di certo dei più semplici: esso costituisce uno dei grandi punti di contrasto dell'opera deleuziana, e non può essere trattato in questa sede. Tuttavia, esiste un frammento di Freud che si pone come di grande interesse per il nostro lavoro, in quanto ripreso più volte da Deleuze come esempio paradigmatico per chiarire il senso di uno dei più celebri e fecondi elementi che compongono la sua analisi di Spinoza. Si tratta di un passaggio tratto da *Il piccolo Hans*⁴², uno dei casi più celebri del grande corpus di casi clinici di Sigmund Freud, i quali possono essere considerati la pietra angolare di tutto l'edificio psicanalitico. Il caso del piccolo Hans consiste nell'analisi della peculiare fobia per i cavalli manifestata dal bambino, da cui però Freud prende le mosse per poi giungere alla trattazione dei temi classici del panorama interpretativo freudiano, dall'angoscia per la castrazione fino al complesso edipico. Deleuze protesta in primo luogo contro questa interpretazione, che reputa essere dogmatica e cieca, troppo improntata alla semplice e circolare conferma di modelli assunti

⁴¹ Gilles Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, trad. it. di M. Senaldi, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2016.

⁴² Sigmund Freud, *Il piccolo Hans*, trad. it. di M. Marcacci, Feltrinelli Editore, Milano, 2021.

a priori, per poi decidere invece di soffermarsi sugli atteggiamenti e le parole espressi dal piccolo Hans, al di là delle interpretazioni freudiane⁴³. In particolare, Deleuze prende in considerazione le modalità impiegate dal bimbo per descrivere il cavallo, facendo notare delle peculiarità che tuttavia non ritiene essere specifiche di Hans, ma tipiche in generale delle modalità espressive dei bambini:

Il piccolo Hans, in base a quanto Freud dice del suo caso, fa la lista delle affezioni di un cavallo da tiro che trascina una carrozza in una città (essere fiero, avere dei paraocchi, andare veloce, tirare un carico pesante, scrollarsi, essere frustato, far rumore con le zampe, ecc.).⁴⁴

Possiamo notare la rilevanza di questa annotazione: il piccolo Hans, infatti, è profondamente spinoziano. Hans non si preoccupa di definire il cavallo rispetto a quello che è, rispetto alla sua forma, rispetto alla sua posizione tassonomica (*Equus ferus caballus*⁴⁵, mammifero perissodattilo di medio-grossa taglia appartenente alla famiglia degli Equidi), né tantomeno rispetto al suo ruolo o funzione (mezzo di trasporto): Hans definisce il cavallo rispetto alla sua potenza di agire, rispetto alle sue affezioni e a quello che può fare. È per questo che Deleuze può affermare nei *Ricordi di uno spinoziano, I*.⁴⁶ che “i bambini sono spinoziani” e che “lo spinozismo è il divenire bambino del filosofo”.

La riflessione circa le modalità di definizione degli enti adoperata dal piccolo Hans quindi si iscrive e amplia l’ambito della analisi sulla concezione

⁴³ Interessante in questo senso la modalità di lavoro, molto simile a quella impiegata da Morton Schatzman ne *La famiglia che uccide* (Morton Schatzman, *La famiglia che uccide*, trad. it. di L. Forti, Feltrinelli, Milano, 1973): in quel testo classico del 1973 Schatzman si propone di fornire un’interpretazione alternativa del celeberrimo caso Schreber, partendo però dagli stessi resoconti forniti da Freud, ovviamente arricchiti dalle *Memorie di un malato di nervi*, redatte da Daniel Paul Schreber in persona. È possibile supporre che Deleuze sia stato influenzato da queste modalità di critica.

⁴⁴ Gilles Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, trad. it. di M. Senaldi, Orthotes, Napoli-Salerno, 2016.

⁴⁵ Secondo la tassonomia impiegata da Linneo nel 1758, cfr. International Commission on Zoological Nomenclature, Usage of 17 specific names based on wild species which are pre-dated by or contemporary with those based on domestic animals (Lepidoptera, Osteichthyes, Mammalia): conserved. Opinion 2027 (Case 3010), in *Bull. Zool. Nomencl.*, vol. 60, n. 1, 2003.

⁴⁶ *Ricordi di uno spinoziano, I*. è uno dei paragrafi che compone il decimo capitolo di *Millepiani*, intitolato *10.1730. Divenir-intenso, divenir-animale, divenir-impercettibile...* in Gilles Deleuze, *Millepiani*, trad. it. di G. Passerone, Orthotes, Napoli-Salerno, 2017.

dinamica della fisica e dell'individualità precedentemente trattata: nello specifico la amplia in quanto la trasla da un ambito puramente ontologico a un ambito pratico, etico, vivo. Tutto il lavoro di Deleuze su Spinoza deve essere letto in questa chiave pratica, come un lavoro di spiegazione e dispiegamento dei principi etici spinoziani, che per un lettore poco attento o poco preparato – e di fronte a Spinoza si è quasi sempre lettori poco preparati, o poco attenti – possono risultare a volte fumosi, poco evidenti, soprattutto per quanto riguarda le prime due parti dell'*Etica* e ancora più nello specifico la seconda – probabilmente il luogo più ostico di tutta la produzione spinoziana. Deleuze si impegna nella traduzione in termini evidenti e concreti dei principi che però già Spinoza esprime: non si tratta dunque di un'analisi scorretta o inefficace ma, al contrario, di uno dei tentativi meglio riusciti di incarnare e vivere nel concreto l'idea di vita buona per Spinoza.

Non solo i bambini sono spinoziani: Deleuze individua altri pensatori che si sono spesi per proporre un'ideale tassonomico differente da quello delle forme sostanzializzanti; allude a molti – e tra questi molti non si può che pensare anche a Saint-Hilaire⁴⁷ – ma su tutti cita in particolare il celeberrimo biologo e zoologo estone, nonché padre dell'etologia, Jakob von Uexküll⁴⁸. Come è noto, *Ambienti animali e ambienti umani* si apre con la descrizione dei comportamenti messi in atto dalla zecca e dalla sua relativa definizione. Deleuze sottolinea come Von Uexküll non descriva l'animale appellandosi a

⁴⁷ Étienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844), celeberrimo zoologo francese, considerato il padre dell'anatomia comparata; particolarmente rilevante è lo scontro con Cuvier circa la natura della forma degli organismi: Cuvier argomenta a favore di una forma fissa e stabile, dove Saint-Hilaire al contrario ritiene che gli organismi si modifichino sotto l'impulso dell'ambiente in cui vivono.

Non molto di Saint-Hilaire è stato pubblicato in italiano, tra le poche cose però va ricordata indubbiamente l'antologia a cura di Maddalena Mazzocut-Mis: Maddalena Mazzocut-Mis (a cura di), *Anatomia del mostro, Antologia di scritti di Étienne e Isidore Geoffroy Saint-Hilaire*, La Nuova Italia, Venezia-Firenze, 1994.

⁴⁸ Jakob Von Uexküll (1864-1941), biologo, zoologo e filosofo estone fortemente influenzato dal pensiero kantiano, è considerato uno dei pionieri dell'etologia e dell'ecologia. Particolarmente noto e influente, anche all'interno del pensiero di Deleuze, è il suo classico del 1933 *Streifzuge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten* (J. Von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, trad. it. di M. Mazzeo, Quodlibet, Macerata, 2010), oltre che l'altra sua opera principale, ossia *Theoretische Biologie*, del 1920.

Curiosa per il suo spinozismo latente la citazione di Von Uexküll posta ad esergo della prefazione di Marco Mazzeo alla edizione italiana di *Ambienti animali e ambienti umani*: "per me la terra è un gigantesco riccio di mare, tutte le parti viventi dipendono le une dalle altre."

una qualche definizione tassonomica vigente, ma proprio attraverso la descrizione dei suoi comportamenti:

Egli definirà questo animale in base a tre affetti. Il primo, di luce (arrampicarsi sulla sommità di un ramo); il secondo, olfattivo (lasciarsi cadere sul mammifero che passa sotto il ramo); il terzo, calorifico (cercare la zona senza peli e più calda). Un mondo con tre affetti solamente, in mezzo a tutto ciò che accade nella foresta immensa. Una soglia ottimale e una soglia pessimale nel potere di essere affetti: la zecca sazia che è destinata a morire, e la zecca che è in grado di digiunare per moltissimo tempo.⁴⁹

Deleuze individua quindi nel metodo di indagine tipico dell'etologia una modalità di analisi del vivente profondamente spinoziana. La ricerca di cosa sia un corpo – o meglio, nuovamente, di cosa possa un corpo – è frutto di un lungo processo di sperimentazione, di una lunga costruzione prudente e aperta al fallibilismo, perché nessuno è in grado di conoscere a priori gli effetti che è capace di produrre. Riprendendo l'esempio del piccolo Hans sotto quest'ottica, Deleuze sostiene che in fondo vi sono differenze più grandi tra un cavallo da lavoro e un cavallo da corsa che fra un bue e un cavallo da tiro. Questo perché si rifiuta di considerare gli esseri solamente in virtù di una qualche denominazione che li riconduca a un Genere o una Specie, ma al contrario cerca di considerarli sotto il punto di vista delle loro affezioni comuni e di calcolarne gli affetti.

⁴⁹ Gilles Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, trad. it. di M. Senaldi, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2016.

“In breve: se siamo spinozisti non definiremo alcunché né secondo la sua forma, né in base ai suoi organi e alle sue funzioni⁵⁰, né in quanto sostanza o soggetto.”⁵¹

È proprio il nesso rappresentato dall'etologia come metodo per pervenire alla definizione dei corpi che ci permette di utilizzare gli strumenti fino ad ora raccolti per inquadrare in maniera consapevole lo statuto dell'etica, intesa come pratica di riflessione volta alla ricerca della vita buona. Secondo Deleuze, infatti, la stessa riflessione etica in Spinoza viene condotta sulla scorta delle modalità di ricerca dell'etologia.

Prima di ciò, però, è necessario soffermarsi più nello specifico sul termine *etologia*, fino ad ora considerato in un'accezione tutto sommato generica.

La più celebre enciclopedia in lingua italiana, ovverosia l'*Enciclopedia Treccani di scienze, lettere e arti*, fornisce due definizioni del termine *etologia*: la prima è di ambito etnografico e caratteriologico; la seconda, quella che ci interessa maggiormente, riporta invece:

Ramo della biologia che studia il comportamento animale, inteso sia come studio delle azioni di un singolo individuo, sia come studio dei rapporti tra gli individui di una stessa specie, sia come studio delle interazioni tra specie differenti.⁵²

E, ancora,

⁵⁰ Decisivo in questo senso l'ampliamento della riflessione sul piccolo Hans contenuta in *Millepiani*: Hans parla anche degli organi del cavallo, in particolare del cosiddetto “fa-pipi”. Quando Hans parla del “fa-pipi”, non parla certamente di un organo, né tantomeno di una funzione organica, che a sua volta presupporrebbe la postulazione di un organo, ma piuttosto parla di quello che Deleuze definisce un funzionamento macchinico, in contrapposizione al funzionamento organico. La nozione di funzionamento macchinico è basata sull'idea di uno stesso materiale che compone il mondo ma declinato in una serie di connessioni e rapporti di movimento e riposo differenti. Questo naturalmente leva dall'impaccio di un'interpretazione legata al funzionamento organico, che costringerebbe ad affermare ad esempio l'idea che il “fa-pipi” sia proprio unicamente del cavallo, e al limite di un uomo o un bambino, ma certamente non di una bambina o di una locomotiva, nonostante sia naturalmente una bambina che, in chiave metaforica, una locomotiva siano assolutamente in grado di “fare-pipi”. “Non è animismo né meccanicismo, ma un macchinismo universale: un piano di consistenza occupato da un'immensa macchina astratta dai concatenamenti infiniti. Non capiremo mai le domande dei bambini finché non le considereremo domande-macchine; da ciò l'importanza, in tali domande, degli articoli indefiniti (*un ventre, un bambino, un cavallo, una sedia, com'è fatta una persona?*)”, cfr. Gilles Deleuze, *Millepiani*, trad. it. di G. Passerone, Orthotes, Napoli-Salerno, 2017. In definitiva, anche in questo caso emerge come centrale l'attenzione alla specifica conformazione individuale di ognuno.

⁵¹ Gilles Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, trad. it. di M. Senaldi, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2016

⁵² Cfr. <https://www.treccani.it/vocabolario/etologia/>.

Etologia comparata, studio parallelo del comportamento di specie diverse, interessante soprattutto perché ha consentito la comprensione dell'evoluzione del comportamento.⁵³

Per quanto riguarda il lessico impiegato da Deleuze, invece, si possono individuare tre specifiche definizioni che inquadrano il termine *etologia*: innanzitutto, l'etologia è "lo studio dei rapporti di velocità e lentezza, delle capacità di affettare e di essere affetti che caratterizzano ogni cosa"⁵⁴, il che implica che lo studio di un ente, come ad esempio un animale, non possa mai essere separato dallo studio dell'ambiente in cui quell'ente è immerso: dato un certo animale, è necessario studiare ciò che afferra dal mondo e quali sono le sue reazioni con il mondo; un animale non è mai separabile dai rapporti che intrattiene con il mondo, "l'interno è solo un esterno selezionato, l'esterno un interno proiettato"⁵⁵. In secondo luogo, l'etologia è lo studio del "modo in cui questi rapporti di velocità e lentezza sono effettuati secondo le circostanze, o con cui questi poteri di essere affetti sono soddisfatti"⁵⁶; non si tratta di comprendere se questi rapporti siano effettivamente soddisfatti, in quanto questo si dà per scontato all'interno della visione necessitarista di Spinoza, ma piuttosto di indagare le modalità in cui questi rapporti vengono soddisfatti e le conseguenze che queste modalità possono comportare in termini di variazione di potenza di agire. Infine, in terzo luogo, l'etologia "studia le composizioni dei rapporti o dei poteri fra le cose differenti"⁵⁷; la ricerca, in questo terzo caso, riguarda dunque la possibilità, ed eventualmente la natura, di una composizione diretta di più rapporti: "in che modo degli individui si compongono per formare un individuo superiore, all'infinito?"⁵⁸; non più etologia come studio della possibilità di affettare, come nel primo caso, o di essere affettati, come nel secondo, ma etologia come studio della sociabilità.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Gilles Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, trad. it. di M. Senaldi, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2016.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ Ibidem.

Attuata questa doverosa specificazione del termine *etologia* possiamo dunque dirigerci verso il tema specifico dell'etica come etologia. Il nostro punto di partenza fondamentale sarà la celebre ammissione di ignoranza di Spinoza rispetto a quel che può un corpo: il compito dell'etica come etologia, infatti, consiste precisamente in questo, nella faticosa ricerca di cosa possa un corpo, e fondamentalmente nulla più; si potrebbe obiettare che quindi consisterebbe in una ricerca priva di qualsivoglia sbocco pratico, ma in realtà – in una prospettiva che si lega perfettamente con la teoria della verità in Spinoza⁵⁹ – una volta giunti alla conoscenza perfetta di cosa sia un corpo, i risvolti pratici circa cosa si debba fare per contribuire alla buona costituzione e al buon mantenimento del proprio corpo discendono necessariamente. È proprio collocandosi all'interno di quest'ottica che Deleuze può quindi proporre la sua ormai più che nota distinzione tra etica e morale. Spinoza, infatti, “non fa mai della morale, per la semplice ragione che non si chiede mai cosa si *deve* fare. Piuttosto, si interroga su cosa si è in grado di fare, sulla potenza. Un'etica ha a che fare con la potenza, mai con il dovere.”⁶⁰

⁵⁹ In Spinoza tutto è legato, e ogni occasione è preziosa per sottolineare il carattere totalizzante del pensiero spinoziano, capace di meritarsi probabilmente la più bella prefazione tra quelle dedicate da Giorgio Colli ai volumi della *Enciclopedia di autori classici*, collana curata da Colli stesso presso l'editore Boringhieri a partire dal 1958: Colli scrive che “ogni filosofo vuole trovare un senso – ossia un'unità – del mondo; ma gli oggetti che deve considerare sono infiniti, e i nessi concettuali che deve stabilire tra di essi sono, se possibile, ancora più infiniti. Il vigore di un filosofo è misurato dall'ampiezza di questa rete, che egli getta sulle cose, tentando di afferrarle e di stringerle. Ma ciò che conta ugualmente è la qualità del tessuto di questa rete. La bava del ragno dev'essere rilucente e uniforme, e tenue abbastanza da ingannare la preda. È la forza dello sguardo, che stabilisce questa unità, lucida e avvolgente. Per profondità di un filosofo si intende appunto ciò, e, dopo i greci, nessun filosofo è stato profondo nella misura di Spinoza.” Cfr. Giorgio Colli, *Per un'enciclopedia di autori classici*, Adelphi edizioni, Milano, 1983.

Spinoza esprime la sua teoria della verità principalmente all'interno dello scolio dell'ultima proposizione della seconda parte, la XLIX; in particolare, si scaglia contro alcune teorie che affrontano il rapporto tra percezione ed errore, e specialmente contro la teoria cartesiana, che distingueva appunto i due momenti distinti di percezione e giudizio. Spinoza, al contrario, fa collassare il giudizio sulla percezione: la percezione di un contenuto mentale e l'affermazione che enuncia qualcosa che afferma questo contenuto sono la stessa cosa. L'obiettivo di Spinoza in questa sede è quello di decostruire la distinzione tra intelletto e volontà, proponendo dunque una visione coerentista della verità che faccia coincidere ogni stato epistemico di dubbio o errore allo stesso tempo con l'affermazione della propria percezione e con una situazione di difetto di conoscenza rispetto all'insieme coerente del tutto.

⁶⁰ Gilles Deleuze, *Cosa può un corpo?*, trad. it. di A. Pardi, Ombre Corte, Verona, 2007.

La morale, spiega Deleuze durante le sue lezioni, “ci riconsegna alla nostra essenza mediante i valori”⁶¹: il compito di riconsegnare un’essenza, e quindi di realizzarne una, pone di per sé come centrale il tema stesso dell’essenza, tema che in Spinoza viene completamente svalutato, o quantomeno trasvalutato in chiave singolaristica⁶²; in secondo luogo, la possibilità di ricondurre l’uomo verso l’essenza tramite l’impiego di determinati valori implica l’assunto secondo il quale esistono degli oggetti concettuali e metafisici – per l’appunto, i valori – che possano avanzare un qualche tipo di pretesa di giudizio o di superiorità rispetto al puro Essere; il valore pretende di poter giudicare il reale, ponendosi necessariamente al di sopra di esso, e questo è il secondo motivo per il quale l’etica spinoziana si distanzia nettamente da questa concezione di morale: perché “dal punto di vista di un’ontologia, la morale non è possibile”⁶³. Per *ontologia*, in questo caso, Deleuze intende *ontologia pura*, e cioè ciò che Spinoza vorrebbe realizzare tramite il progetto dell’*Etica*: l’ontologia in Spinoza si fonda su un’idea di Sostanza infinita e assoluta. Tutto ciò che esiste è la Sostanza, nulla esiste al di fuori o al di sopra di essa; per questo qualsiasi pretesa di tipo morale all’interno di un’ontologia verrebbe stroncata sul nascere.

L’etica, al contrario, letta attraverso la lente dell’etologia – in quanto scienza dei comportamenti animali – si pone come una scienza pratica delle maniere di essere. Se nella morale il problema di cosa possa un corpo viene completamente ignorato in virtù di un principio superiore al quale i corpi devono semplicemente uniformarsi, nell’etica ci si occupa solamente della sostanza e, in maniera più modesta, si parte dallo studio delle possibilità effettive che ciascun corpo può realizzare. La domanda fondamentale dell’etica è “di cosa sei capace?": questa domanda non esprime alcun tipo di giudizio, ma solamente una richiesta di conoscenza. Vi è un altro aspetto

⁶¹ Ibidem.

⁶² Deleuze è perfettamente a conoscenza dell’utilizzo del termine *essenza* da parte di Spinoza. Semplicemente, si limita a far notare come questo termine assuma un valore completamente nuovo e differente rispetto alla concezione classica: “Spinoza parla spesso dell’essenza, ma per lui non si tratta mai dell’essenza dell’uomo, L’essenza è una determinazione singolare: l’essenza di questo, l’essenza di quello. Mai l’essenza dell’Uomo” cfr. Gilles Deleuze, *Cosa può un corpo?*, trad. it. di A. Pardi, Ombre Corte, Verona, 2007.

⁶³ Gilles Deleuze, *Cosa può un corpo?*, trad. it. di A. Pardi, Ombre Corte, Verona, 2007.

notevole dell'etica: coincidendo essa con uno studio del corpo, e poiché – come precedentemente esposto – non esiste una forma assoluta di Corpo, ma piuttosto infiniti differenti rapporti costitutivi di particelle, l'etica è necessariamente orientata verso la singolarità dell'individuo. Questo significa che non esistono, cioè, termini assoluti di paragone rispetto ai quali confrontarsi, ma piuttosto esistono infinite, specifiche indicazioni relative a cosa sia meglio per ciascun corpo, derivate da un lungo lavoro di sperimentazione e di ricerca strettamente individuale. L'etica si interessa degli enti nella loro singolarità.

Vi è un ultimo passaggio da compiere per seguire Deleuze fino in fondo alla sua trattazione della distinzione tra etica e morale: si tratta della ricognizione dei due criteri fondamentali dell'etica. Ripartendo dal presupposto di base dell'etica, e cioè che in un'etica si rimanga sempre all'interno dei modi esistenti e che quindi si riporti sempre tutto al livello dell'immanenza, possiamo aggiungere a questo punto che gli enti “sussistono simultaneamente in relazione a due modalità: opposizione qualitativa e gradiente quantitativo”⁶⁴. In particolare, Deleuze torna ad affrontare il tema dell'etica come etologia e della alternativa alla tassonomia classica: ritrova in Spinoza, infatti, un metodo di categorizzazione basato interamente su un gradiente quantitativo di potenza⁶⁵.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Probabilmente il tema della scala quantitativa di potenza si pone come uno dei punti salienti dell'interpretazione deleuziana di Spinoza; tuttavia, è importante farne risaltare almeno una criticità: crediamo che la lettura di Deleuze non sia stata in grado di affrontare adeguatamente il polo della distinzione qualitativa, che in Spinoza invece permane e che persino Deleuze stesso inizialmente individua. Spinoza, come è provato da numerosi passi, non porrebbe mai sullo stesso piano un uomo razionale e un animale non umano, così come probabilmente non metterebbe nemmeno sullo stesso piano un uomo razionale e una donna; il ricorso a un'interpretazione che si proponga di mascherare questo aspetto dietro una lettura puramente quantitativa delle distinzioni di grado tra enti crediamo sia quindi almeno in parte strumentale e non del tutto corrispondente alle intenzioni di Spinoza. Probabilmente una via più cauta di intendere il rapporto tra distinzioni qualitative e intensità quantitative, pur volendo dare il giusto risalto al secondo aspetto, risiede nel tentativo di far coesistere, intrecciandoli, entrambi i fili, secondo un rapporto che possa essere letto da un punto di vista puramente ontologico come una semplice variazione del gradiente di potenza, e che però venga interpretato dal punto di vista della descrizione del reale, e probabilmente anche dal punto di vista etico, impiegando anche i parametri relativi alla differenza qualitativa. Un tentativo di superamento della prospettiva deleuziana, che però ne mantenga gli oggettivi elementi di interesse e importanza, soprattutto in contrapposizione all'interpretazione hegeliana, può essere individuato in Francesco Toto, *L'individualità dei corpi*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2014.

“Tutti gli essenti sono disposti in una scala quantitativa di potenza”⁶⁶, tutti gli enti – animali, cose o persone che siano – si definiscono unicamente in base a quello che è loro possibile; il discorso etico prende in considerazione solo la potenza, ossia le azioni e le passioni di cui si è capaci, in maniera squisitamente singolare e attuale.

Possiamo dunque concludere questo primo capitolo avendo, alle nostre spalle, poggiato le basi relative a cosa sia un corpo e quale sia il modo di approcciarsi alla conoscenza di un corpo. Queste fondamenta saranno decisive per la successiva considerazione del problema del male in Spinoza, di certe sue applicazioni pratiche e infine, come già anticipato, di alcuni aspetti di analisi dell'interpretazione deleuziana di Spinoza caratterizzati dal tentativo di rinvenire dei punti di contatto con alcuni elementi fondamentali della concezione medica.

⁶⁶ Gilles Deleuze, *Cosa può un corpo?*, trad. it. di A. Pardi, Ombre Corte, Verona, 2007.

II

COS'È IL MALE?

[...]

domandavo agli oggetti muti,
alle radici dei fiori divelti,
alle ali degli insetti caduti,
il perché
del morire.

Mi rispondeva la terra, fedele,
prima ancora che fosse
primavera colma,
da anni e secoli – sotto un arbusto
con una pallida primula
rifiorita.

E in essa era la linfa,
era il respiro – di tutte
le primavere perdute,
in ogni fiore vivo la bellezza
degli innumerevoli fiori
spenti.

[...]

ANTONIA POZZI,
Secondo amore, 4 dicembre 1934⁶⁷

Il tema del male è la chiave di volta sulla quale si impernia il nostro discorso: esso permette di congiungere la ricognizione di determinati temi caratterizzanti dell'interpretazione deleuziana di Spinoza, e, d'altra parte, di gettare un ponte verso una delle due tesi principali che muovono il nostro lavoro: l'idea che nella proposta etica spinoziana possano essere colti dei temi legati all'ambito medico, e, contestualmente, la convinzione che Deleuze abbia colto pienamente questo aspetto, pur senza averne dato particolare risalto.

⁶⁷ Antonia Pozzi, *Parole*, Ancora editrice, Milano, 2015.

L'ambito della trattazione sulla natura del male – e, di conseguenza, l'ambito rispetto al quale l'etica tenta di trovare una soluzione – è paradossalmente il luogo maggiormente deputato alla ricerca di tematiche di ordine medico in Spinoza. Paradossalmente, perché esistono luoghi dell'*Etica* che di primo acchito parrebbero candidati migliori: infatti, l'analisi delle passioni e quella della mente, con specifico riferimento al rapporto tra anima e corpo, notoriamente sono state considerate delle pietre miliari per numerose ricerche odierne in ambito neurologico e psicologico, come sono d'esempio i lavori di Antonio Damasio⁶⁸ e Martha Nussbaum⁶⁹. Tuttavia, nonostante le testimonianze a favore dell'interesse spinoziano nei confronti della medicina e dello studio anatomico nel suo tempo⁷⁰, e nonostante la legittimità e anzi importanza del riconoscimento di predecessori illustri, riteniamo che queste teorie neuropsichiche contemporanee possano andare poco oltre il modello del riferimento e dell'ispirazione per quanto riguarda il loro rapporto con il pensiero di Spinoza. Al contrario, il nostro lavoro vorrebbe procedere in direzione opposta, perlomeno cronologicamente: inizialmente individuando, tramite l'interpretazione deleuziana, la tendenza in Spinoza all'utilizzo di modelli medici nella descrizione di alcuni problemi, come quello del male; successivamente, trattando la posizione specifica del filosofo ebreo relativamente a certe tematiche – ovvero la morte, la malattia, il suicidio –

⁶⁸ Si veda la nota 33.

⁶⁹ Martha Nussbaum (New York, 1947) è una filosofa statunitense. Il suo vasto operato si è espresso in diversi ambiti, dalla storia della filosofia alla filosofia analitica, passando dall'etica e dalla filosofia politica, le branche grazie alla quale è maggiormente conosciuta. Tuttavia, è rilevante far notare la sua attenzione nei confronti dell'opera spinoziana rivolta proprio all'analisi delle passioni e ai legami tra essa e le neuroscienze contemporanee. L'attenzione di Nussbaum nei confronti di Spinoza non è da considerarsi estemporanea, come dimostra la notizia della futura assegnazione in novembre del premio Spinozalens 2022 dell'Università di Chicago, premio nato nel 2020 e che ha già insignito illustri filosofi come Bruno Latour (2020) e Michel Foucault (2021).

⁷⁰ È dimostrato quantomeno della presenza di numerosi volumi di medicina e anatomia nella pur contenuta biblioteca di Spinoza. Possiamo ricordare di Rasmus Bartholin (scienziato e medico danese) il *Bartolini Diori*, di Thomas Batholin (medico danese) il *Bartholini Anatomia*, di Johann Vesling (anatomista, chirurgo e botanico tedesco) i *Syntagma Anatomicum*, di Theodorus Kerkring (medico tedesco) l'*In curum Triumphale*, di Jean Riolan (anatomista e botanico francese) l'*Anatomica*, di Niels Steensen (anatomista, naturalista e geologo danese, spesso noto come Stenone) le *Stenonis Observ. Anot.* e lo *Stenon de solido flor.*, e, infine, di Nicolaes Tulp (celebre anatomista olandese) le *Tulpi Obsevationes Med.* È possibile risalire alla composizione della biblioteca di Spinoza tramite il sito riconducibile al seguente link: <https://www.quaderni.org/contenitori-2/materiali/spinoza-my-friend/la-biblioteca-di-spinoza/>.

sulla scorta della precedente ricognizione in merito alla definizione di corpo; infine, sostenendo che nell'opera di Spinoza possa essere rilevato un tema che esprime una tendenza più vasta già presente nella storia del pensiero occidentale precedente.

La tendenza citata sarebbe quella improntata all'accostamento della pratica medica e della pratica etica alla luce della definizione di Deleuze, e quindi come studio del corpo e dei comportamenti: l'etica, specialmente nella Grecia classica, può essere intesa proprio come studio delle proprie possibilità corporee, e la medicina altro non è che lo studio del corpo al fine di preservare o ampliare le suddette possibilità, per quanto possibile. In questo senso sarà fondamentale l'appello a un modello di medicina non puramente inteso come somministrazione di farmaci o come soluzione di una situazione problematica già in atto, ma che possa rifarsi al modello della dietetica e dell'esercizio, e dunque di un lavoro costante sul corpo.

La trattazione di questo modello – identificabile, peraltro, con il modello di medicina ravvisabile nell'antica Grecia, come ben mostra Michel Foucault – costituisce il secondo tema del nostro lavoro, e sarà trattato nel capitolo successivo.

2.1. *Un giovane ebreo scomunicato*

Prima di giungere a considerare nello specifico le pagine che Deleuze dedica all'analisi del problema del male in Spinoza, riteniamo sia importante imboccare un lieve *detour* all'insegna della ricognizione del problema del male e della metafora medica in un testo precedente all'*Etica*.

È il 27 luglio 1656 quando l'allora ventiquattrenne Baruch Spinoza viene sottoposto a uno dei più duri *cherem*⁷¹ mai pronunciati dalla comunità ebraica di Amsterdam. Il testo fu scandito di fronte alla volta della sinagoga

⁷¹ “Un *cherem* è una misura punitiva o coercitiva adottata da una comunità ebraica nei confronti dei suoi membri recalcitranti o ribelli. Risale come minimo al periodo tannaitico, vale a dire all'epoca in cui fu redatta la Mishnah (I e II secolo d.C.). [...] Per i saggi della Mishnah *cherem* (o meglio ancora *niddui*) si trasformò dunque progressivamente in una forma di scomunica.” Cfr. Steven Nadler, *Spinoza e l'Olanda del Seicento*, trad.it. di D. Tarizzo Giulio Einaudi Editore, Torino, 2020.

sull'Houtgracht, uno dei canali della capitale olandese. Iniziò così la seconda vita di Benedictus Spinoza, ebreo scomunicato, molatore di lenti, filosofo. Fu proprio tra la fine del 1656 e l'inizio del 1657 che Spinoza cominciò a lavorare sulla stesura della sua prima opera: il *Tractatus de Intellectus Emendatione*⁷², mai pubblicato in vita e concluso però nel 1662, a cavallo tra il *Korte Verhandeling*⁷³ del 1660 e i *Principia Philosophiae Cartesianae*⁷⁴ del 1663, a loro volta arricchiti dai *Cogitata metaphysica*⁷⁵ del medesimo anno.

Il *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* costituisce un punto relevantissimo nella produzione di Spinoza, non solo in quanto si pone come punto di partenza di tutta la riflessione spinoziana, ma anche in quanto fornisce un breve resoconto del motivo che spinse il pensatore olandese a intraprendere un percorso di ricerca filosofica⁷⁶, e, inoltre, come interessante termine di paragone con l'*Etica* rispetto a tematiche centrali della trattazione spinoziana, come, ad esempio, il rapporto tra piacere e desiderio o la teoria dei diversi gradi di conoscenza.

Per quanto riguarda, invece, il presente lavoro, il *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* cattura la nostra attenzione per tre motivi: innanzitutto, perché presenta per la prima volta i germi della concezione corporea individuale descritta nel nostro primo capitolo; in secondo luogo, perché pone fin da subito la sfida etica come lavoro di modificazione di un corpo, anche se in questo

⁷² Baruch Spinoza, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* in Baruch Spinoza, *Opere*, a cura di F. Mignini e O. Proietti, Mondadori, Milano, 2007.

⁷³ Baruch Spinoza, *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, trad. it. di G. Semerari, Sansoni Editore, Firenze, 1953.

⁷⁴ Baruch Spinoza, *Principi della filosofia cartesiana* in Baruch Spinoza, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, trad. it. di F. De Angelis, SE editore, Milano, 1990.

⁷⁵ Ibidem.

⁷⁶ Vanno notati almeno due precedenti illustri in tal senso: da un lato troviamo Descartes, che nel *Discourse de la méthode* del 1637 ripercorre gli stadi legati alla sua formazione, prestando particolare attenzione agli elementi di insoddisfazione che poi motivano in definitiva la stesura del discorso stesso (cfr. René Descartes, *Discorso sul metodo*, trad. it. di E. Mazza, Einaudi, Torino, 2014); dall'altro lato ritroviamo Platone, che apre la celebre *Settima lettera* – l'unica delle presunte lettere scritte da Platone di cui si possa ragionevolmente affermare la paternità – con un breve resoconto delle vicende politiche che lo hanno riguardato, tramite il quale motiva proprio l'impegno politico concretizzato con il tentativo di filosofizzazione di Dionisio II, descritto all'interno del testo (cfr. Platone, *Settima Lettera*, trad. it. F. Forcignanò, Carocci editore, Roma, 2020). Da far notare, però, la natura chiasmica del confronto tra il *Trattato* spinoziano e la *Settima lettera* platonica per quanto riguarda il rapporto dell'opera con la biografia dell'autore: Spinoza, così come Descartes, pone il tentativo di giustificazione del proprio operato come prodromico, Platone come conclusivo.

caso intellettuale⁷⁷: infatti, “questo lavoro che apre la ricerca di Spinoza si pone come proposito quello di *purificare* la mente, correggerla, rimediare ai suoi errori e alle sue *patologie*⁷⁸” (corsivo mio); infine, – e forse si tratta del punto più rilevante – all’interno del *Trattato sull’emendazione dell’intelletto* ricorre significativamente una metafora medica: “Spinoza racconta se stesso come un malato cui occorre cercare in fretta un farmaco che sconfigga il male che lo affligge”⁷⁹. All’interno di quest’ottica, peraltro, emerge uno dei temi fondamentali su cui si ergerà la parte conclusiva del nostro lavoro, in quanto la metafora medica, per come espressa nel *Trattato sull’emendazione dell’intelletto*, si intreccia strettamente con la tematica dell’esercizio e del lavoro costante su di sé. Per Spinoza “sfuggire le paure e giungere alla gioia richiede un cambiamento di *institutum vitae*”⁸⁰, come ben sottolinea Cristina Zaltieri, connettendo eloquentemente la trattazione del *Trattato sull’emendazione dell’intelletto* al tema paidetico della formazione di sé.

2.2. Incontri pericolosi

Il tema del male in Spinoza naturalmente trova albergo all’interno dell’*Etica*; tuttavia, può essere ritrovato esposto nella maniera probabilmente più esplicita ed efficace in un altro insieme di scritti, decisamente meno considerati: stiamo parlando di una sezione dello scarno lascito di corrispondenze spinoziane – se comparato alla straordinaria mole prodotta globalmente in Europa tra il XVII e il XVIII secolo – a noi giunto. In particolare, ci riferiamo allo scambio

⁷⁷ Tuttavia, già a partire da questa prima opera potremmo considerare l’attenzione di Spinoza all’aspetto mentale come non esclusivamente caratterizzata dal dominio dell’intellettualità intesa in senso puro e disincarnato; riportiamo, in merito, una nota tratta da Cristina Zaltieri, *Il divenire della bildung in Nietzsche e Spinoza*, Mimesis edizioni, Milano-Udine, 2013: “Mignini nella sua introduzione al TIE riconosce una insanabile ambiguità tra la concezione dell’intelletto come modalità di conoscenza (terzo genere nel KV e nell’Eth, dopo l’immaginazione e la ragione, quarto genere di percezione, nel linguaggio del TIE secondo l’essenza stessa dell’ente o mediante conoscenza della sua causa più prossima²) e la concezione dell’intelletto coincidente con la mente *tout court* come sta a indicare nel titolo e in molte altre occorrenze del testo.”

⁷⁸ Cristina Zaltieri, *Il divenire della bildung in Nietzsche e Spinoza*, Mimesis edizioni, Milano-Udine, 2013.

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ Ibidem.

epistolare avvenuto tra il dicembre 1664 e il giugno 1665⁸¹ tra Spinoza e Willem Van Blijenbergh, composto da otto lettere in totale⁸².

Deleuze dedica ampio spazio nelle sue lezioni all'analisi delle lettere di Blijenbergh, di cui fornisce un ritratto severo ma attento nell'individuare i pregi filosofici⁸³, oltre che un saggio intero, intitolato *Le lettere sul male (corrispondenza con Blijenbergh)*⁸⁴. Deleuze nota subito come il confronto di Spinoza con Blijenbergh non sia particolarmente disteso: nonostante Blijenbergh non sia un interlocutore ottuso o approssimativo, è parecchio insolente; egli pone di continuo domande tanto essenziali quanto fastidiose, capaci di mettere in discussione diversi aspetti di fondo della teoria spinoziana e costringendo dunque Spinoza a rifugiarsi in diverse elaborazioni laterali e specificazioni del suo pensiero, tra cui la trattazione specifica sulla concezione del male. Questo scontro con le puntigliose questioni di Blijenbergh, peraltro, indurrà Spinoza a sbilanciarsi dall'atteggiamento di silenzio e occultamento del suo pensiero mantenuto fino a quel momento⁸⁵. Inoltre, va fatta notare la secca frattura del rapporto in seguito all'incontro di persona tra i due, durante il quale è probabile che Blijenbergh abbia posto domande anche al di fuori del tema

⁸¹ Spinoza, quindi, aveva già terminato la prima stesura dell'*Etica*, risalendo questa al 1662; tuttavia, mancava ancora un lustro per giungere al profondo rimaneggiamento dell'opera, avviato a partire dal 1670 e concluso nel 1675.

⁸² Le otto lettere, assieme al resto delle corrispondenze spinoziane giunte ai giorni nostri, sono rintracciabili in Baruch Spinoza, *Epistolario*, a cura di A. Droetto, SE Edizioni, Milano, 2016.

⁸³ Significativo l'apprezzamento di Filippo Mignini in tal senso, come si può rilevare in un suo saggio intitolato *Spinoza e Blijenbergh. L'impossibilità di una filosofia cristiana*, contenuto in Carlo Altini (a cura di), *La fortuna di Spinoza in età moderna e contemporanea*, vol. 1, Edizioni della Normale, Pisa, 2020.

⁸⁴ Si tratta del terzo capitolo di Gilles Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2016.

⁸⁵ Non è un caso che il motto di Spinoza – che utilizzava impresso, assieme al disegno di una rosa, nelle sue corrispondenze, e che compone anche l'unica insegna impressa sulla sua tomba, oltre al suo nome – fosse "*Caute!*". Gli scritti risalenti agli ultimi anni della vita di Spinoza sono di carattere strettamente confidenziale, e in generale in seguito allo *cherem* e al celebre episodio che lo vide vittima di un tentato accoltellamento, Spinoza tenne sempre molto alla segretezza delle sue teorie più fondamentali. Deleuze ipotizza che Blijenbergh tramasse di mettere a nudo la natura potenzialmente rivoluzionaria del pensiero spinoziano, tentativo che Deleuze ritiene abbia insospettito Spinoza al punto di terminare la corrispondenza. Righe interessanti circa il tema della segretezza nella vita intellettuale di Spinoza possono essere trovate nel paragrafo *Sto' attento!* del capitolo primo di Antonio Damasio, *Alla ricerca di Spinoza*, trad. it. di I. Blum, Adelphi Edizioni, Milano, 2003, mentre le supposizioni di Deleuze si possono trovare nel capitolo terzo di Gilles Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, trad. it. di M. Senaldi, Orthotes editrice, Napoli-Salerno, 2016.

specifico del male; atteggiamento che Spinoza, oltre che arrogante, deve aver considerato direttamente pericoloso per la propria incolumità.

La corrispondenza viene inaugurata da una domanda posta da Blijenbergh e rivolta nemmeno a Spinoza, ma ai cartesiani: si interroga su come sia possibile che Dio sia causa del male, a partire dal peccato originale compiuto da Adamo. Spinoza in questo primo momento non si preoccupa di marcare la differenza che intercorre tra il suo pensiero e quello dei cartesiani, ma piuttosto risponde direttamente alla domanda con la sua idea in merito.

Il fondamento della risposta di Spinoza è da identificare con il *leitmotiv* della concezione razionalista del male tipica del XVII secolo: il male non è niente. Tuttavia, è bene ricordare che in Spinoza gli strumenti concettuali vengono mutuati dalla tradizione per poi essere stravolti nel loro significato; anche in questo caso, infatti, il pensatore olandese si guarda bene dall'assumere in toto le formulazioni precedenti improntate sull'idea del male come mancanza in relazione a un Bene pieno, operante ed essenziale, ma piuttosto argomenta a favore dell'inesistenza del male motivandola tramite l'inesistenza del bene.

"Il bene non è, più di quanto non sia il male, e perché l'Essere è al di là del bene e del male"⁸⁶, commenta Deleuze impiegando un vocabolario dal gusto nicciano.

La prima lettera di risposta da parte del pensatore olandese si apre proprio con la trattazione dell'esempio impiegato dal commerciante di biade⁸⁷: il monito di Dio a Adamo, e la disobbedienza di quest'ultimo. Nelle meravigliose righe che compongono la lettera del 6 gennaio 1665, Spinoza mette in luce come non si possa attribuire il peccato di Adamo alla sua intenzione, né tantomeno all'infrazione della legge divina, e che anzi non si possa nemmeno parlare di peccato in senso stretto:

La condizione fatta ad Adamo consisteva, dunque, soltanto in questo, che Dio gli rivelò come il mangiare di quel frutto significasse la morte, così come rivela a noi con l'intelletto naturale che il veleno è mortifero. E, se mi chiedete per qual fine glielo rivelasse, rispondo: per renderlo più perfetto nel suo sapere.⁸⁸

⁸⁶ Gilles Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, trad. it. di M. Senaldi, Orthotes editrice, Napoli-Salerno, 2016.

⁸⁷ Ci riferiamo a Willem van Blijenbergh.

⁸⁸ Baruch Spinoza, *Epistolario*, trad. it. di A. Droetto, SE srl, Milano, 2016.

Il genio etico ed ermeneutico⁸⁹ di Spinoza coglie quello di cui secoli di teologia e filosofia morale non si sono mai accorti: Dio non ha mai punito Adamo, la metafora della caduta descrive semplicemente il male che l'essere umano infligge a se stesso a causa della sua ignoranza.

Su questa capitale intuizione spinoziana si impernia un'altra intuizione, quella di Deleuze, la quale rappresenta una delle colonne portanti del nostro discorso:

Dio non proibisce nulla, ma fa sapere ad Adamo che il frutto, in virtù della propria composizione, decomporrà il corpo di Adamo. Il frutto agisce come l'arsenico. Troviamo dunque, fin dalle prime battute, la tesi essenziale di Spinoza: ciò che è cattivo deve essere interpretato come una intossicazione, un avvelenamento, un'indigestione. O anche, tenuto conto dei fattori specifici, come una intolleranza o un'allergia.⁹⁰

Possiamo chiamare questa impostazione etica nei confronti del problema del male “paradigma dell'avvelenamento”: il male, in assoluto, non esiste, così come spesso i veleni non sono in assoluto tali. Ciò che è velenoso lo è solo in relazione a una precisa conformazione del corpo; per alcuni individui la puntura di un'ape, o anche solo l'ingestione di determinati alimenti come della banale frutta secca, può risultare mortale, mentre per altri individui non lo è. Il principio del farmaco, fin dalla sua origine etimologica, riassume in sé entrambi gli aspetti di cura e di malattia: il termine latino *pharmacum*, a sua volta derivato dal greco *phàrmakon*, significa infatti sia rimedio che veleno, ambiguità ritrovabile anche nel termine inglese *drugs* e che può essere fatta risalire fino al termine greco *pharmakòs*, ossia la pratica di sacrificio rituale volta ad allontanare una punizione divina.

⁸⁹ Su Spinoza padre dell'ermeneutica si sono spesi in molti; vi sono almeno due argomenti a favore di questa attribuzione: il primo, di tipo biografico, si identifica con il grande interesse e le spiccate capacità nell'esegesi dei libri della *Torah*, tanto da far presagire un suo futuro come rabbino di Amsterdam, prima dei contrasti realizzatisi con la comunità ebraica; il secondo, di carattere maggiormente teorico, è da individuarsi nell'ampia analisi e interpretazione di diversi passi dell'*Antico e Nuovo Testamento* presenti all'interno del *Trattato teologico-politico*. Per quanto riguarda il primo aspetto, si può consultare Steven Nadler, *Spinoza e l'Olanda del Seicento*, Einaudi Editore, Torino, 2020, mentre per il secondo si guardi ad esempio Giorgio Bertolotti (a cura di), *Ermeneutica*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2003.

⁹⁰ Gilles Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, trad. it. di M. Senaldi, Orthotes editrice, Napoli-Salerno, 2016.

L'intreccio di morte e salvezza del *pharmakòs* si riflette anche nell'intreccio di cura e intossicazione del *phàrmakon*, del quale basta prendere una dose sbagliata per ottenere effetti potenzialmente mortiferi.

La visione del male in Spinoza può dunque essere letta all'insegna di un'interpretazione medica non più volta a individuare le origini del male speculativamente, ma che proponga di studiare individualmente ogni corpo al fine di individuare sia gli elementi potenzialmente nocivi che quelli maggiormente adeguati al mantenimento di ogni specifico rapporto di composizione e per l'aumento di ogni potenza di agire.

Troviamo un altro esempio paradigmatico di questa impostazione all'interno di un'altra lettera, risalente al 20 novembre 1665⁹¹ e indirizzata a Henry Oldenburg⁹². All'interno di questa lettera di carattere strettamente scientifico, Spinoza riprende la sua concezione del corpo arricchendola però di una sfumatura derivata dalla sua formulazione del problema del male. In particolare, adotta l'esempio della linfa e del chilo – considerate, nel gergo anatomico del tempo, due componenti del sangue – per trattare il rapporto tra unità e parti:

Per coesione delle parti, dunque, io non intendo altro se non che le leggi o la natura di una parte si adatta così alle leggi o alla natura dell'altra, da non contrastare affatto con essa. Circa il tutto e le parti, intanto, io considero le cose come parti di un tutto, in quanto la loro natura si adatta vicendevolmente, sì da conformarsi, per quanto è possibile, le une alle altre; in quanto, invece, sono tra loro diverse, ognuna di esse forma nella nostra mente un'idea distinta dalle altre, e perciò viene considerata come un tutto e non come una parte. Esempio: quando i movimenti delle particelle della linfa, del chilo, ecc. si adattano gli uni gli altri nella grandezza e nella figura, così da conformarsi in tutto vicendevolmente e costituire tutti insieme un unico fluido, allora soltanto il chilo, la linfa, ecc. sono considerati come parti del sangue; in quanto, invece, consideriamo le parti linfatiche come diverse nella figura e nel movimento dalle particelle del chilo, allora le concepiamo come un tutto e non come una parte. Supponiamo ora un vermicello che viva nel sangue, capace di distinguere le particelle di sangue, di linfa, ecc. e di capire con la ragione in che modo ciascuna particella, incontrandosi con l'altra, o rimbalzi o le comunichi parte del proprio movimento, ecc.

⁹¹ Baruch Spinoza, *Epistolario*, trad. it. di A. Droetto, SE srl, Milano, 2016.

⁹² Henry Oldenburg (1618-1677), nato a Brema, è stato ministro di Sassonia a Londra sotto Cromwell e successivamente sotto Carlo II; è tra i fondatori della Royal Society. Di enorme influenza per lo sviluppo del pensiero di Spinoza, tanto da essere considerato l'ispiratore dell'*Etica* da Antonio Droetto. Questo in virtù dei molti sforzi spesi da Oldenburg nel conferire alla sua corrispondenza con Spinoza i caratteri tipici della ricerca scientifica e della cooperazione tra scienziati nel XVII secolo, oltre che per il preziosissimo impegno profuso nel mettere in contatto con Spinoza un illustre studioso del tempo, vale a dire Pierre Bayle: incontro scientifico-filosofico, questo, dal quale Spinoza trarrà grande ispirazione e profitto intellettuale.

Esso vivrebbe in questo sangue come noi in questa parte dell'universo, e considererebbe ciascuna particella del sangue come un tutto e non come una parte, e non potrebbe sapere in che modo tutte le parti siano governate dall'universale natura del sangue e siano costrette a adattarsi le une alle altre secondo le esigenze dell'universale natura del sangue, così da convenire tra loro secondo una determinata maniera.⁹³

Il chilo e la linfa, quindi, sono due enti caratterizzati da un proprio rapporto indipendente e che assieme compongono un terzo rapporto al quale sono subordinati – il sangue – che a sua volta è parte di un altro corpo, rispondendo alle leggi di un altro rapporto. Non è un caso che nella lettera a Oldenburg, successivamente, Spinoza argomenti a favore dell'unità della Natura e dello statuto dell'essere umano e della mente umana come parti di essa.

Questa trattazione del rapporto tra intero e parti è utile nella misura in cui offre una visualizzazione concreta della possibile azione di un veleno sul corpo: ogni corpo è determinato da un certo rapporto di composizione, a sua volta composto da ulteriori rapporti di composizione di parti che, se potessimo individuare, troveremmo essere sempre più piccole; il veleno, in questo panorama, danneggia l'individuo nella misura in cui cambia i rapporti di composizione delle sue parti o modifica direttamente il rapporto più comprensivo che lo costituisce come individuo, così dissolvendolo. Tratteremo maggiormente la questione lungo l'analisi della morte e della malattia in Spinoza contenuta nel prossimo paragrafo; per il momento ci limitiamo a rilevare il paradigma dell'avvelenamento nel suo precipuo legame con il tema del male.

Vi è un ulteriore elemento da far notare rispetto al paradigma etico dell'avvelenamento: lo statuto dell'avvelenamento stesso, dell'elemento modificante un certo rapporto di composizione corporeo. Si tratta di un aspetto di natura ontologica, o cosmologica, ma dalle rilevanti conseguenze etiche. Come precedentemente menzionato, un veleno – o una malattia, o un'allergia – si caratterizza per la capacità di modificare determinati rapporti di composizione, causandone la dissoluzione. Tuttavia, Deleuze sottolinea come non sia propriamente corretto parlare di azione dissolvente e di

⁹³ Baruch Spinoza, *Epistolario*, trad. it. di A. Droetto, SE srl, Milano, 2016.

scomposizione, perché dal punto di vista della Natura, ossia dell'ordine complessivo delle cose, “*vi sono sempre dei rapporti che si compongono* (per esempio, fra il veleno e i nuovi rapporti in cui entrano le parti del sangue).”⁹⁴ Dal punto di vista della Natura, dunque, non esiste scomposizione ma solo rapporti di composizione, anche nel caso questi non avvantaggiassero un essere umano. In fondo, l'invito di Spinoza in questa sede – ma non solo – è quello di abbracciare una visione dell'umano quantomeno ridimensionata nel suo statuto ontologico: un certo rapporto che costituisce un essere umano può semplicemente cessare di essere effettuato e mantenuto a favore di un altro rapporto che nel frattempo si è instaurato con una delle sue parti – come ad esempio il rapporto del veleno con il sangue, o il rapporto del lombrico con la carne del cadavere – senza dover necessariamente ricorrere al modello della decomposizione per essere letto; quest'ultimo, infatti, è un modello frutto della visione sempre parziale dell'uomo rispetto all'ordine generale della Natura e può essere utile al massimo come semplificazione, ma non può essere impiegato come strumento di ricerca della vera conoscenza.

Così come è necessario ridimensionare lo statuto ontologico dell'umano, parimenti è necessario rivedere i giudizi classici della morale, secondo l'alternativa già proposta da Deleuze: non è legittimo parlare di *male* e *bene* in se stessi, ma piuttosto di buono e cattivo in relazione al proprio corpo.

Così riassume Deleuze:

Sarà detto buono ogni oggetto il cui rapporto si componga con il mio (concordanza); sarà detto cattivo ogni oggetto il cui rapporto decomponga il mio, salvo poi comporsi con altri (discordanza).⁹⁵

In altre parole, “il male è un cattivo incontro”, ed è in tal senso che l'etica non può porsi come morale: la morale implica una qualche forma di legge, mentre l'etica rifugge l'idea stessa di legge; piuttosto, l'etica spinoziana assomiglia alla chimica, scienza degli antidoti e dei veleni, per la quale vale il monito di

⁹⁴ Gilles Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, trad. it. di M. Senaldi, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2016.

⁹⁵ Ibidem.

Nietzsche, eloquentemente ripreso da Deleuze: “occorre fare attenzione alla parola *legge*: ha un retrogusto morale”⁹⁶.

Rimane da trattare un ultimo aspetto caratterizzante la concezione del male in Spinoza per come viene affrontata nella corrispondenza con Blijenbergh: la possibilità di distinguere il vizio e la virtù all’interno di una prospettiva che apparentemente si smarca dall’incombenza di formulare giudizi.

Deleuze individua in Spinoza la pretesa di sostenere i diritti di una particolare “logica dell’azione” per giungere alla distinzione tra vizio e virtù: la viziosità di un’azione di decomposizione non consisterebbe nell’atto di per sé, né tantomeno la sua immagine, e neppure l’immagine delle conseguenze dell’atto, ma piuttosto risiederebbe nella relazione tra il proprio rapporto con l’immagine dell’atto e il proprio rapporto con l’immagine della cosa decomposta.

Per esplicitare meglio questa concezione, Spinoza nell’*Etica* ricorre al confronto tra due casi apparentemente identici per quanto riguarda l’azione commessa: il matricidio di Agrippina per mano di Nerone⁹⁷, e quello di Clitennestra per mano di Oreste⁹⁸. L’atto di ferire, ricorda Deleuze, di per sé non è nulla di male: si tratta semplicemente di un gesto, di una semplice espressione della propria potenza corporea. L’ambito del cattivo entra in gioco “quando questa azione è associata all’immagine di una cosa il cui rapporto è decomposto proprio da quella azione”⁹⁹. L’atto di accoltellare e quello di battere il ferro non sono poi tanto distanti, ma nel primo caso all’azione viene associata l’immagine di una decomposizione di rapporti, mentre nel secondo caso quella di una composizione.

⁹⁶ Ibidem.

⁹⁷ La vicenda del travagliato rapporto dell’imperatore Nerone con la madre Agrippina Minore, conclusosi nel 59 d.C. in matricidio, viene narrata da Tacito nel Libro XII degli *Annales*. Agrippina, dopo aver ucciso il padre adottivo di Nerone – l’imperatore Claudio – e dopo aver tramato assieme a Nerone ai fini di uccidere anche Britannico, fratello di Nerone e legittimo erede, cominciò a destare sospetti in Nerone stesso: quest’ultimo, che nel frattempo era diventato imperatore, a causa del timore di cospirazioni nei suoi confronti decise di ingannare sua madre con uno stratagemma, facendola infine naufragare.

⁹⁸ Il racconto del matricidio di Oreste è da individuarsi per la prima volta nell’*Odissea*: si narra che in seguito all’omicidio di Agamennone – il padre di Oreste – da parte di Clitennestra – ex concubina di Agamennone, divenuta poi la moglie – Oreste per vendetta pugnalò la madre fino alla morte.

⁹⁹ Gilles Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, trad. it. di M. Senaldi, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2016.

È importante far notare che, anche in questo caso, *dal punto di vista dell'universo* non esiste una distinzione reale tra bene e male: pur adottando una definizione di buono e cattivo che potremmo definire riduzionista o minimale, il giudizio sulla bontà o meno di un atto è da far risalire alla pura immagine mentale a cui l'atto è associato – un prodotto esclusivamente umano. “È in questo senso che il male, o piuttosto il malvagio, non esiste che nell'idea inadeguata e nelle affezioni di tristezza che ne derivano (odio, collera, ecc.)”¹⁰⁰.

Tornando al confronto tra il matricidio di Nerone e quello di Oreste, la differenza è presto spiegata: nel primo caso, l'immagine associata all'atto è la semplice decomposizione dei rapporti della madre; nel secondo, invece, l'immagine associata all'atto di Oreste non è quella di Clitennestra ma piuttosto quella di Agamennone, il padre da vendicare: l'atto di Oreste è associato “al rapporto caratteristico di Agamennone come verità eterna con la quale esso si compone.”¹⁰¹

Deleuze riprende, a questo punto della trattazione, la definizione di cosa sia un corpo; aggiunge, tuttavia, una componente:

Noi abbiamo tre componenti: 1) la nostra essenza singolare eterna; 2) i nostri rapporti caratteristici (di moto e quiete), o le nostre capacità di essere affetti, che sono anch'esse verità eterne; 3) le parti estensive che definiscono la nostra esistenza nella durata e che appartengono alla nostra essenza in quanto effettuano questo o quello dei nostri rapporti (allo stesso modo delle affezioni esteriori che soddisfano il nostro potere di essere affetti).¹⁰²

Questa triplice distinzione è utile a evidenziare il livello sul quale si colloca la nozione di male o, meglio, di cattivo: ciò che è nocivo riguarda solamente la terza componente del corpo, quella relativa alle parti estensive nella durata; il veleno è tale quando costringe una certa parte estensiva appartenente al nostro rapporto di composizione a entrare sotto un altro rapporto. In breve, un veleno – una qualsiasi affezione nociva – è tale quando eccede il nostro potere di essere affetti.

¹⁰⁰ Ibidem.

¹⁰¹ Ibidem.

¹⁰² Ibidem.

Rimane solamente da affrontare il problema di come sia possibile conoscere la propria essenza: si tratta di un tema centrale anche in vista dell'ultimo passo che proveremo a compiere in questo capitolo, quello riguardante la via d'uscita dal male. Questo perché, anticipando la tematica, in Spinoza il male è strettamente intrecciato con l'ignoranza, e l'unica via d'uscita dal male all'interno di un'etica che adotta il modello medico – ossia di studio dei rapporti singoli che costituiscono un corpo – deve necessariamente seguire la strada della conoscenza di cosa sia un corpo. Anche in questo caso, dunque, non si tratterà di una conoscenza a priori, o di un giudizio, ma di un vero e proprio processo di sperimentazione, “una prova fisica, o chimica”¹⁰³.

Abbiamo mostrato come la trattazione sul male in Spinoza sia fortemente influenzata – sia terminologicamente che teoreticamente – dal modello medico, secondo la prospettiva di un paradigma dell'avvelenamento.

Inoltre, abbiamo esposto le nostre ragioni a favore dell'argomento che, attraverso l'analisi di Deleuze, inquadra l'intero sforzo etico di Spinoza attraverso l'obiettivo di una prospettiva medica: un'etica, quindi, che si rifiuta di partire da assunti a priori per pervenire a delle conseguenze pratiche strettamente individuate in relazione ad essi, ma che al contrario pur partendo da alcuni assunti ontologici a priori non si arroga la pretesa di stabilire un giudizio morale sul bene e sul male in modo universale, generale, generalizzato e generico; l'etica spinoziana rinvia piuttosto la definizione di buono e cattivo alla diagnosi singolare, circoscritta, approfondita e specifica di ciascun corpo, dei suoi rapporti di composizione e della sua potenza di agire. Prima di giungere al termine di questo capitolo, e dunque all'analisi di quali siano i farmaci che Spinoza raccomanda per pervenire alla soluzione del problema del male, dedicheremo alcune pagine all'analisi specifica di tematiche mediche presenti all'interno dell'opera di Spinoza, esponendone le caratterizzazioni fornite dall'autore.

I prossimi tre paragrafi si occuperanno dunque di fornire alcune dimostrazioni dell'effettivo interesse di Spinoza nei confronti di diverse tematiche mediche tramite l'analisi di tre ambiti specifici su cui Spinoza si esprime più o meno

¹⁰³ Ibidem.

esplicitamente lungo le pagine che compongono l'*Etica*: la malattia, la morte, il suicidio.

2.3. *Malattia*

La trattazione sulla malattia in Spinoza può essere affrontata seguendo due traiettorie differenti: da un lato, è possibile derivare una teoria della malattia dalla concezione di corpo precedentemente esposta e dal paradigma etico dell'avvelenamento; dall'altro, si possono individuare effettive occorrenze del tema all'interno dell'opera spinoziana.

2.3.1. *La concezione cinetica di malattia*

Il corpo, come sopra esposto, non è altro che un rapporto in virtù del quale si compongono infinite particelle; la possibilità di danneggiamento del corpo, dunque, non passa dal deterioramento di determinate parti di per sé – ossia, non passa da una concezione di malattia orientata verso il paradigma del decadimento o della degenerazione – ma piuttosto dalla messa in crisi del rapporto di composizione.

Ciò significa che una malattia, mentale o fisica che sia, occorre nel momento in cui una qualsiasi particella esterna non integrabile entra a far parte del rapporto. Anche in questo caso possiamo far notare come il modello derivato dalla teoria della verità in Spinoza sia operante¹⁰⁴: la malattia non si instaura per difetto, erodendo una determinata parte del corpo o inibendone di per sé e immediatamente le funzioni; piuttosto, si è malati a causa di una addizione

¹⁰⁴ Si veda la nota 58. In particolare, è necessario evidenziare come in Spinoza l'errore non derivi mai da una concezione o un'affermazione che possa ritenersi errata di per sé, ma piuttosto derivi dalla posizione di un certo enunciato in relazione alla totalità che compone il vero. Il modello a cui fa riferimento, dunque, non è di natura puramente correttiva né tantomeno sottrattiva, ma al contrario addizionale. Come risulta evidente, per quanto riguarda la trattazione della malattia i rapporti valoriali sono invertiti, in quanto nella teoria della verità il momento addizionale interviene come soluzione, mentre nella concezione della malattia coincide con l'aspetto problematico; tuttavia, ciò che ci interessa rilevare consiste nella persistenza del modello dell'addizione. Infatti, persino nel caso della trattazione della malattia la soluzione non risiede nella possibilità di sottrazione, ma piuttosto nell'integrazione di un fattore all'interno di un'equazione.

nociva – in quanto non soggetta alla possibilità di essere integrata – che modifica il rapporto costitutivo di certi organi inibendone sì le funzioni, ma come semplice conseguenza fisica o chimica. La grande idea di Spinoza, secondo Deleuze, è proprio che “un individuo non manca mai di nulla”¹⁰⁵.

Il pensatore francese concretizza questa concezione di malattia sottolineando, da una parte, come nella quarta parte dell'*Etica* Spinoza presti molta attenzione ai fenomeni di autodistruzione apparente e applicando, dall'altra, il paradigma dell'avvelenamento alla trattazione delle malattie autoimmuni:

Si tratta sempre di un gruppo di parti che sono forzate a entrare in altri rapporti, e che si comportano dunque in noi come dei corpi estranei. È il caso di quelle che vengono definite malattie auto-immuni: un gruppo di cellule il cui rapporto viene perturbato da un agente esterno del tipo virus, verrà per questo distrutto dal nostro sistema caratteristico (immunitario). [...] Da cui il modello universale dell'avvelenamento, dell'intossicazione, caro a Spinoza.¹⁰⁶

Inoltre, analogamente a quanto detto nel paragrafo precedente, risulta evidente come la catalogazione delle malattie sia un semplice strumento diagnostico, ma non possa avanzare la pretesa scientifica di individuare in maniera fissa e stabile cosa sia nello specifico una determinata malattia. Spingendoci ancora più a largo, potremmo persino affermare che una malattia propriamente non esista. Esistono, piuttosto, corpi malati: corpi entrati in contatto con altri corpi, l'incontro dei quali genera la decomposizione di un certo rapporto corporeo in favore di un altro. Come già esposto, infatti, Spinoza è un serio sostenitore della relatività delle perfezioni e, di conseguenza, della relatività di ciò che è cattivo; partendo da questi presupposti, il modello della malattia non può dunque che seguire *tout court* quello dell'intossicazione.

In fondo, come recita il quarto postulato del *Trattatello di fisica*, “Un corpo abbisogna, per conservarsi, di moltissimi altri corpi, da cui viene continuamente come rigenerato”¹⁰⁷: l'esposizione a, il contatto con, e il

¹⁰⁵ Gilles Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, trad. it. di M. Senaldi, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2016.

¹⁰⁶ Ibidem.

¹⁰⁷ Bento de Spinoza, *Etica*, trad.it. di S. Giametta, Bollati Boringhieri Editore, Torino, 1992.

tentativo di integrazione di altri corpi sono atti costitutivi di ogni corpo; pertanto, il rischio dell'esposizione a, del contatto con, e del fallimento del tentativo di integrazione di corpi dannosi per noi è continuamente presente e paradossalmente intrecciato ad ogni forma di autoconservazione.

Prima di seguire la seconda traiettoria citata poco sopra, e quindi prima di giungere alle effettive occorrenze diagnostiche presenti all'interno dell'*Etica*, riteniamo sia importante soffermarci sull'interpretazione dello statuto di malattia in Spinoza, in particolare prendendo in considerazione un'impostazione che – sulla scorta di quanto scritto nel primo capitolo – potremmo definire dinamica, in opposizione alla descrizione cinetica di malattia appena proposta. Per compiere questo ulteriore passo ci serviremo della preziosa interpretazione del celebre filosofo esistenzialista Hans Jonas¹⁰⁸.

2.3.2. Hans Jonas e la concezione dinamica di malattia

Per teorizzare l'esistenza di una teoria della malattia – e, più precisamente, di una teoria dinamica della malattia – in Spinoza, abbandoneremo per un attimo l'autore che ha accompagnato il nostro percorso interpretativo fino a questo momento, ovvero sia Gilles Deleuze. Prenderemo dunque le mosse da due scritti di Hans Jonas contenuti nel volume intitolato *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*¹⁰⁹: si tratta di una raccolta di saggi paradigmatici del suo percorso intellettuale, specialmente della fase centrale della sua produzione; i brani che prenderemo in considerazione sono il nono e il decimo, rispettivamente intitolati *I fondamenti biologici dell'individualità* e *Spinoza e la teoria dell'organismo*.

¹⁰⁸ Hans Jonas (1903-1993) è stato un filosofo tedesco di origine ebraica. Il suo pensiero valica i più diversi campi della filosofia: si è occupato – tra le altre cose – di gnosticismo, nichilismo nella società contemporanea, esistenzialismo, teodicea ebraica dopo la *Shoah*, etica e politica nel panorama di una società tecnologica, filosofia della biologia e in generale della scienza e di filosofia delle tecniche. Naturalmente, ed è il motivo per cui facciamo uso del suo pensiero, si è dedicato anche all'analisi di Spinoza, in particolare leggendolo secondo una prospettiva biologica.

¹⁰⁹ Hans Jonas, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, trad.it. di G. Bettini, Il Mulino, Bologna, 2001.

Il primo dei due saggi non si occupa strettamente di Spinoza, ma pone delle basi teoretiche importanti relative alla concezione di individualità in Jonas utili a comprendere appieno le successive considerazioni mosse nei confronti di Spinoza. Il filosofo tedesco adotta una definizione di individuo che potremmo definire esistenzialista:

Sono individui solo quelle entità il cui essere è il loro stesso fare (e quindi, in un certo senso, il loro compito) [...]; la cui *identità* nel tempo non è, dunque, quella inerte di un substrato permanente, ma quella autocreantesi del continuo compimento.¹¹⁰

Questa definizione si applica a tutti gli organismi; pertanto, la sfera dell'individualità si estende tanto quanto la sfera della biologia, nel suo insieme: quest'ultima considerazione e la nozione di identità non sostanziale sono i due primi elementi di contatto tra Jonas e Spinoza.

Inoltre, Jonas poche righe dopo introduce a sua volta la doppia interpretazione – cinetica e dinamica – dei corpi che abbiamo impiegato finora:

Da un lato, l'essere vivente è un composto di materia e in qualunque momento la sua realtà coincide totalmente con la sua sostanza – cioè con una molteplicità definita di componenti individuali. Dall'altro, esso non è identico a questo o a nessun altro insieme analogo simultaneo, e la sua realtà non è legata all'insieme che lo compone ora, in quanto esso si dilegua ininterrottamente nel suo flusso di scambio.¹¹¹

Il flusso di scambio altro non è che la capacità di generare affezioni ed essere affetti tipica della concezione dinamica di individuo nello Spinoza di Deleuze. Jonas fornisce una meravigliosa immagine per esemplificare la sua nozione di identità: gli organismi sono paragonabili a una fiammella di candela, la quale forma non si mantiene in maniera fissa, ma solo in seguito al perpetuo "operare" del consumo controllato di combustibile e dello scambio con gli elementi dell'ambiente esterno. Va sottolineata quindi l'attenzione prestata da Jonas nei confronti dell'ambiente, del *mondo*: ogni pretesa di individualità, ogni azione libera di creazione costante della propria identità, si intreccia indissolubilmente con il bisogno della materia necessaria affinché si possa generare l'autorinnovamento.

¹¹⁰ Ibidem.

¹¹¹ Ibidem.

Questa immagine aiuta Jonas a introdurre quello che in assoluto considera l'elemento centrale e basilare di ogni individualità, ossia il metabolismo. Il metabolismo conterrebbe già nella sua costituzione primaria tutte le funzioni possibili, che possono poi successivamente evolversi o meno; esso mostra come la libertà della vita coincida con la sua stessa necessità. Non possono che risuonare forte le parole del quarto postulato del *Trattatello di fisica*, menzionato poco fa¹¹². Peraltro, in Jonas all'aumentare della condizione di bisogno – condizione che costituisce a sua volta il grado di *variabilità* e di *motilità* di un organismo – coincide un aumentare dell'identità.

Infine, come ultimo aspetto rilevante della trattazione jonassiana di individualità, possiamo menzionare il legame che corre tra identità e individualità: è proprio la necessità di contatto con il mondo che porta l'individuo a centrarsi e a mediare maggiormente questo rapporto con l'ambiente, in modo da poter gestire meglio gli elementi di rischio. È per questo che Jonas può affermare che “essere un individuo significa non-essere-integrato col mondo”¹¹³ e che “l'individualità implica discontinuità”¹¹⁴. Jonas – come già anticipato lungo la trattazione del bisogno – apre alla possibilità di distinzioni tra organismi; tuttavia, è lui stesso a sottolineare come – analogamente a quanto avviene in Spinoza – le distinzioni qualitative, che sono realmente esistenti e operanti, si impennino però su un principio differenziale quantitativo, perlomeno in origine.

Possiamo a questo punto passare alla ricognizione di *Spinoza e la teoria dell'organismo*, per poi mostrarne le conseguenze per una possibile trattazione della malattia in Spinoza.

In un primo momento, Jonas recupera rapidamente tutte le considerazioni a cui è pervenuto lungo *I fondamenti biologici dell'individualità*, connettendole con alcuni elementi teorici fondamentali del pensiero di Spinoza. In particolare, come era possibile prevedere dall'importanza precedentemente riservata al

¹¹² “Un corpo abbisogna, per conservarsi, di moltissimi altri corpi, da cui viene continuamente come rigenerato.” Cfr. Bento de Spinoza, *Etica*, trad.it. di S. Giametta, Bollati Boringhieri Editore, Torino, 1992.

¹¹³ Hans Jonas, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, trad.it. di G. Bettini, Il Mulino, Bologna, 2001.

¹¹⁴ *Ibidem*.

ruolo del metabolismo nella creazione dell'identità, lega quest'ultimo alla nozione centrale di *conatus*: la vita e l'identità di un organismo non sono altro che il risultato dell'azione di appropriazione e scambio con il mondo, ossia dell'azione del *conatus*.

Jonas procede poi prendendo in considerazione le pagine del *Trattatello di fisica*, fornendo una peculiare interpretazione biologica di diversi passi, in particolare del *Lemma IV*:

Lemma 4. Se da un corpo, ossia da un individuo, che si compone di più corpi, si separano alcuni corpi, e nello stesso tempo ne succedono al loro posto altrettanti della stessa natura, l'individuo conserverà la sua primitiva natura, senza alcun mutamento della forma.¹¹⁵ [...] Il lemma 4 si riferisce al metabolismo.¹¹⁶

Le pagine successive seguono il medesimo filo rosso del tentativo di raccordo della concezione dell'individualità in Jonas e la teoria del corpo – o dell'*organismo* – in Spinoza; pertanto, possono risultare ripetitive per chiunque abbia precedentemente letto *I fondamenti biologici dell'individualità*. Ciononostante, esiste almeno un ultimo passo di questo tentativo che merita di essere menzionato, in quanto immette nella trattazione jonassiana di Spinoza un elemento nuovo: ci riferiamo alla ripresa del tema dei gradi di organizzazione.

Jonas – sulla scorta del legame istituito tra individualità e bisogno – ritiene che i gradi di organizzazione possano essere intesi come “i gradi della facoltà di un corpo di essere influenzato più o meno variamente, distintamente e quindi adeguatamente da altri corpi in modo individuale”¹¹⁷.

Il grado di organizzazione, dunque, è connesso al grado di possibilità espositiva delle parti che compongono il proprio corpo: più si è organizzati, più le particelle del proprio corpo hanno la possibilità di entrare in contatto con le particelle esterne, traendone beneficio e senza che questo implichi un qualche rischio per la stabilità del proprio organismo. Naturalmente, nota Jonas, questa

¹¹⁵ Cfr. Bento de Spinoza, *Etica*, trad.it. di S. Giaretta, Bollati Boringhieri Editore, Torino, 1992.

¹¹⁶ Hans Jonas, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, trad.it. di G. Bettini, Il Mulino, Bologna, 2001.

¹¹⁷ *Ibidem*.

teorizzazione va estesa anche alla mente in quanto immagine del corpo, in virtù del parallelismo qui esposto nel primo capitolo.

Anche in Spinoza, dunque, l'individuo sarebbe colto in questa sua duplicità di organismo autonomo rispetto a se stesso e organismo aperto rispetto al mondo.

È proprio a partire da questa importante integrazione jonassiana che possiamo dunque giungere alla concezione dinamica di malattia in Spinoza. Un corpo non si definisce unicamente in virtù del suo rapporto costitutivo, ma anche in forza delle affezioni che questo rapporto può generare o subire.

Vi sono quindi due diverse caratterizzazioni di malattia che possono derivare da questa concezione.

La prima consiste nel semplice ampliamento della nozione di malattia precedentemente affrontata: in quest'ottica rinnovata, un corpo non è da considerarsi malato solo in seguito a un turbamento dell'organizzazione, ma è tanto più aperto alla malattia quanto più disorganizzato in partenza. Questa osservazione assume particolare rilevanza dal punto di vista delle malattie mentali, e infatti non è un caso che in generale la lettura dinamica dell'individuo tenda a soffermarsi maggiormente sull'azione e sulla mente, più che sulla sua composizione meccanica. Una mente non disorientata, ad esempio, può affrontare gli elementi di novità e i momenti di crisi con maggiore efficacia; l'attenzione all'aspetto mentale sarà ripresa nel paragrafo conclusivo del presente capitolo.

Questa nuova concezione della malattia, dunque, pone l'accento non tanto sul momento effettivo della malattia, ma piuttosto sulle potenzialità del corpo di ammalarsi o meno: propone, in una prospettiva che riprenderemo nel terzo capitolo, di prestare un certo grado di attenzione al miglioramento del proprio grado di organizzazione corporea e, di conseguenza, all'aumento della propria possibilità di essere aperti agli elementi esterni senza che essi mettano in crisi i rapporti di composizione dei nostri organismi. È la prospettiva del potenziamento umano, propria di dispositivi di cura preventivi, come i vaccini, ma anche di pratiche di cura preventive indirette, come la dieta o l'allenamento.

La seconda concezione di malattia che si può derivare dalla lettura dinamica consiste invece nel rischio insito nella creazione permanente della costituzione individuale: affinché il ricambio delle proprie parti tramite il commercio individuale con il mondo non degeneri in una dissoluzione dell'individuo, è necessario infatti che "in ognuno di tali cambiamenti la maggior parte del composto venga ereditato dallo stadio precedente; in altri termini, che lo scambio avvenga gradualmente e in piccole quantità."¹¹⁸

Questa seconda lettura di malattia fa quindi da contraltare alla prima: se è vero che è importante tutelarsi in anticipo potenziando il nostro corpo e aprendolo alla possibilità di comunicare maggiormente con il mondo, è altrettanto vero che questa operazione deve essere graduale e non può mai superare la nostra potenza d'agire, pena la disgregazione del nostro stesso rapporto costitutivo. La presente visione della malattia risponde quindi a una logica dell'equilibrio assolutamente centrale nell'impostazione etica di Spinoza.

2.3.3. *Occorrenze diagnostiche nell'Etica*

Spinoza non si occupa mai apertamente di medicina. Ciononostante, abbiamo già mostrato come non solo la sua impostazione etica possa essere letta alla luce di una proposta medica, ma anche che all'interno dell'opera spinoziana siano effettivamente presenti gli elementi per costruire una teoria della medicina e di precisi temi medici. Infine, e questo è l'obiettivo attuale, si può evidenziare l'effettiva presenza di temi medici nell'*Etica*.

Abbiamo scritto all'inizio del paragrafo come sia possibile seguire due traiettorie: la seconda, di cui ci occuperemo adesso, conduce verso la ricognizione di occorrenze diagnostiche nell'opera di Spinoza. Tuttavia, riteniamo che le suddette occorrenze non siano pressoché mai rintracciabili di per sé in quanto riferite univocamente al tema della malattia; piuttosto, crediamo che sia maggiormente proficuo individuarle nella loro relazione con il secondo grande tema medico di cui si occupa il pensiero spinoziano: la morte.

¹¹⁸ Ibidem.

2.4. Morte

Spinoza non parla quasi mai di malattia lungo le pagine dell'*Etica*. Lo stesso non si può dire della morte: esso è un tema trattato in diversi luoghi, sia nella sua trattazione specifica sia in riferimento al tentativo – presentato all'interno della quinta parte – di sfuggirle, per quanto possibile.

Tuttavia, non si può propriamente sostenere che Spinoza si occupi di morte: la sua, infatti, è una filosofia della vita, tanto da arrivare ad affermare nella *proposizione LXVII* della quarta parte dell'*Etica* che "l'uomo libero a nulla pensa meno che alla morte, e la sua sapienza è meditazione non della morte ma della vita."¹¹⁹

Prima di giungere alla trattazione specifica della morte in Spinoza, riteniamo sia necessario riportare brevemente due elementi biografici di grande rilevanza in tal senso.

Il primo è tratto dalla celebre biografia redatta da Colerus¹²⁰ e coincide con la nota passione di Spinoza per i combattimenti di ragni:

Cercava dei ragni che faceva combattere insieme, o delle mosche che gettava nella tela del ragno, e stava poi a guardare quella battaglia con tanto gusto che talvolta scoppiava a ridere.¹²¹

Deleuze scrive una lunga nota di commento a questo episodio, evidenziandone la pregnanza filosofica:

Il combattimento di ragni, o fra mosche e ragni, doveva affascinare Spinoza per diverse ragioni: 1) dal punto di vista dell'esteriorità della morte necessaria; 2) dal punto di vista della composizione dei rapporti nella natura (come la tela esprime il rapporto del ragno col mondo, che si appropria come tale dei rapporti propri alla mosca); 3) dal punto di vista della relatività delle perfezioni (come uno stato che segna una imperfezione dell'uomo, ad esempio la guerra, può al contrario testimoniare di una perfezione, se lo si rapporta a un'altra essenza, come quella dell'insetto).¹²²

¹¹⁹ Baruch Spinoza, *Etica*, trad.it. di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma, 1988.

¹²⁰ Cfr. Johannes Colerus, Jean-Maximilien Lucas, *Le vite di Spinoza*, trad. it. di R. Bordoli, Quodlibet, Macerata, 2015.

¹²¹ Gilles Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, trad. it. di M. Senaldi, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2016.

¹²² *Ibidem*.

Il secondo elemento biografico relativo alla morte riguarda un momento non strettamente esclusivo del percorso biografico spinoziano: si tratta, infatti, di come Spinoza affrontò l'arrivo della sua prematura morte.

Steven Nadler dedica diverse pagine alla descrizione di quel periodo¹²³, ricordando come Spinoza cominciò ad ammalarsi di tisi¹²⁴ già a partire dall'inverno a cavallo tra il 1676 e il 1677 – anno che vide la sua dipartita il 21 febbraio, all'età di quarantacinque anni – e come, nonostante ciò, continuasse ad affrontarla stoicamente, senza darle troppo peso. Certamente Spinoza non ignorò la morte, ma la affrontò e accettò serenamente, vivendo normalmente – nei limiti delle sue possibilità – e proseguendo nella stesura della sua ultima opera: il *Trattato politico*, purtroppo mai concluso.

Prendendo le mosse da questi due scorci, possiamo già cominciare a notare alcuni aspetti fondamentali della concezione di morte in Spinoza, a partire dalla doppia condizione di esternalità e necessità.

La morte è inevitabile: in una certa posizione temporale, è necessario che le nostre parti entrino in contatto con determinate particelle in grado di mettere definitivamente in crisi il nostro intero rapporto di composizione, fino a farlo svanire. Allo stesso tempo, però, questa necessità non è intrinseca al corpo, in Spinoza non esiste nulla di simile a un principio di morte: la morte è un fenomeno interamente esterno, riguarda l'azione di un corpo esterno sulla nostra composizione corporea. Morendo, le nostre parti estese migrano verso altri rapporti di composizione appartenenti ad altri corpi.

È importante, in questa sede, sottolineare come a cessare sia solamente il *possesso delle parti estese*: non cessa cioè, di per sé, l'esistenza delle parti estese, che semplicemente entrano a far parte di altri rapporti secondo un ordine macchinico; d'altro canto, accettare questo presupposto implica anche che l'individuo non venga necessariamente del tutto dissolto al momento della

¹²³ Cfr. Steven Nadler, *Spinoza e l'Olanda del Seicento*, trad.it. di D. Tarizzo, Giulio Einaudi Editore, Torino, 2020.

¹²⁴ Per tisi si intendeva “consunzione o tubercolosi polmonare, forse causata dalla silice contenuta nella polvere di vetro” e costantemente aspirata a causa del suo mestiere di molatore di lenti. Cfr. Steven Nadler, *Spinoza e l'Olanda del Seicento*, trad.it. di D. Tarizzo, Giulio Einaudi Editore, Torino, 2020.

morte: questo secondo elemento sarà centrale lungo la trattazione del terzo paragrafo.

Inoltre, proprio in virtù di questo ultimo punto, si può osservare come in Spinoza la morte sia intesa anche nella direzione opposta: come morte, cioè, dell'aspetto mentale. Paradigmatico in tal senso è lo *scolio* della *Proposizione XXXIX* della quarta parte dell'*Etica*:

Infatti, non oso negare che il corpo umano, perdurando la circolazione del sangue, e le altre cose per cui si stima che il corpo viva, possa tuttavia mutarsi in un'altra natura del tutto diversa dalla sua. Nessuna ragione, infatti, mi costringe ad affermare che il corpo muore soltanto se si muta in cadavere; anzi, la stessa esperienza sembra che insegni diversamente. Accade infatti che l'uomo patisca tali mutamenti, che non direi facilmente che egli sia lo stesso; come ho sentito raccontare di un certo poeta spagnolo, che era stato colpito da una malattia per la quale, benché si fosse rimesso, rimase tuttavia talmente dimentico della sua vita passata, da non credere che fossero sue le tragedie e i racconti che aveva fatto, e certo avrebbe potuto essere considerato come un bambino adulto se avesse dimenticato anche la lingua nativa.¹²⁵

Il celeberrimo passo sul poeta spagnolo dimostra come in Spinoza la morte può assumere un'ulteriore sfumatura, di tipo etico: in un certo senso, potremmo dire che ha anticipato di diversi secoli molte trattazioni di etica analitica e bioetica che sostengono le ragioni della possibilità di una riflessione metafisica sullo statuto della morte che vada oltre le apparenze. Aprendo una breve parentesi, si potrebbe sostenere che Spinoza ha impostato correttamente almeno uno dei diversi argomenti in virtù del quale si può considerare l'eutanasia una scelta etica legittima: in ultima analisi, lo spazio eticamente legittimo delle nostre azioni circa la possibilità di causare la morte di qualcuno varia *anche* a seconda della definizione di morte che scegliamo. Tornando nello specifico al passo del poeta spagnolo, inoltre, è importante sottolineare nuovamente l'atteggiamento etico di neutralità nei confronti della morte adottato da Spinoza: certo, il poeta spagnolo in un certo senso è morto, perché il suo rapporto specifico di composizione si è dissolto, ma le sue parti sono permaste e sono entrate a far parte di un differente rapporto di composizione; quello che normalmente sarebbe possibile vedere solo dal

¹²⁵ Bento de Spinoza, *Etica*, trad. it. di S. Giaretta, Bollati Boringhieri editore, Torino, 1992.

punto di vista dell'universo, nel caso del poeta spagnolo diventa immediatamente comprensibile anche per un osservatore umano.

Infine, un'altra considerazione che possiamo portare avanti riguarda il rapporto di continuità che vige tra malattia e morte: la morte non viene intesa come fenomeno ontologicamente a se stante, ma piuttosto si pone come la manifestazione del gradiente quantitativamente più alto di crisi del rapporto di composizione corporeo: rappresenta semplicemente il punto di non ritorno rispetto al quale il corpo non è più in grado di gestire e integrare nel proprio rapporto un qualche elemento esterno.

Tuttavia, non si può non ignorare l'apparente paradosso proprio della teoria della morte spinoziana: appare difficile giustificare lo statuto di necessità proprio della morte, se associato all'aspetto altrettanto fondamentale di eternalità. O meglio, sarebbe possibile giustificarlo solo prendendo in considerazione e giustificando ogni singolo evento mortifero all'interno del panorama necessitarista di Spinoza, ma comunque non sarebbe possibile portare avanti una giustificazione nei termini di necessità assoluta, come invece Spinoza tenta di fare.

In ogni caso, prima di affrontare il paradosso, occorre sottolineare come nella teoria della morte spinoziana permanga a prescindere un'impostazione etica: proprio in virtù del suo aspetto simultaneamente esterno e necessario, la morte offre ben due motivazioni per seguire le indicazioni di Spinoza nel confrontarsi con essa. D'altronde, Spinoza viveva in un mondo profondamente diverso dal nostro, in un'epoca segnata da frequentissime guerre di religione e da virulente epidemie, come la peste che colpì l'Europa durante il XVII secolo: si conta che ad Amsterdam "nel 1663 ci furono quasi diecimila morti, circa il 5 per cento della popolazione della città; l'anno successivo, i decessi salirono a oltre ventiquattromila."¹²⁶ È possibile dunque che la sua visione sia stata influenzata dalla forza dell'evidenza circa lo statuto casuale e inesorabile della morte, risultando in un atteggiamento di consapevole accettazione e indifferenza; atteggiamento, questo, che riteniamo possa essere di grande

¹²⁶ Steven Nadler, *Spinoza sulla vita e sulla morte*, trad. it. di L. Giaccone, Giulio Einaudi Editore, Torino, 2021.

aiuto e rilevanza in un'epoca come la nostra, dove spesso viene scambiato l'importante e legittimo tentativo di preservare la vita ove possibile secondo i mezzi a propria disposizione con l'imperativo morale di attuare un piano del genere, accompagnato dalla conseguente sensazione di angoscioso terrore in caso di fallimento.

2.4.1. *Godfrey-Smith e il paradosso della morte*

La riflessione sulla morte e sul corpo nei termini appena esposti non riserba un valore puramente etico, ma si pone anche come straordinaria intuizione anticipatoria della discussione odierna sulla morte nell'ambito della biologia. La concezione corporea in Spinoza è tutt'oggi attuale e riteniamo che precisamente tramite il confronto con la concezione vigente dell'organismo e della morte si possano ricavare ulteriori preziosi elementi di interpretazione dell'opera spinoziana.

Pertanto, condurremo questo sottoparagrafo prendendo in considerazione le teorie sullo statuto della morte esposte da Peter Godfrey-Smith¹²⁷ nel suo celebre scritto *Altre menti*¹²⁸ e tentando di relazionarle con la teoria della morte in Spinoza. In particolare, proveremo a risolvere il paradosso spinoziano menzionato poco sopra.

Il paragrafo *Vita e morte* del settimo capitolo di *Altre menti*, intitolato *Vita compressa*, si apre con la domanda: perché invecchiamo?

Intuitivamente tendiamo a pensare che sia una questione di *logoramento* dell'organismo. Qualcuno potrebbe dire: alla fine dovremo pur consumarci, esattamente come accade a un'automobile. L'analogia però non è calzante. Le parti originali di un'automobile vanno effettivamente incontro a usura, ma un essere umano adulto non funziona con le sue parti originali. Noi siamo fatti di cellule che continuano a introdurre nutrienti e a dividersi sostituendo le vecchie componenti con altre nuove. Anche una cellula che viva molto a lungo rinnova costantemente i propri materiali

¹²⁷ Peter Godfrey-Smith (Sidney, 1965) è un filosofo della scienza australiano. Si è occupato di epistemologia e di pragmatismo, con particolare riferimento a John Dewey, ma è noto principalmente per i suoi studi di filosofia della biologia e filosofia della mente. Di grande fortuna editoriale in Italia in particolare i suoi volumi dedicati alla filosofia della biologia e alla mente degli animali: *Altre menti*, pubblicato da Adelphi nel 2018, e *Metazoa*, pubblicato da Adelphi nel 2021.

¹²⁸ Cfr. Peter Godfrey-Smith, *Altre menti*, trad. it. di I.C. Blum, Adelphi Edizioni, Milano, 2018.

(quanto meno, la maggior parte). Se si sostituiscono via via le parti con pezzi nuovi, non c'è ragione perché l'automobile smetta di funzionare.¹²⁹

Pertanto, Godfrey-Smith – analogamente a Spinoza e a Jonas – invita a pensare al nostro corpo non come un insieme stabile di componenti, ma piuttosto come un funzionamento coordinato di cellule che costantemente si dividono e vengono ricambiate. Tuttavia, il problema permane: perché invecchiamo? Perché moriamo? Perché, a differenza di batteri come l'*Escherichia coli*, per l'essere umano la potenzialmente infinita sostituzione di cellule con altre sempre nuove non si realizza al massimo delle sue possibilità? Godfrey-Smith propone una risposta in due tappe che segue le fila della moderna teoria evuzionistica dell'invecchiamento e che può aiutarci a risolvere il paradosso della concezione di morte spinoziana, contemporaneamente esterna e necessaria.

Il primo passo muove dai lavori di Peter Medawar, biologo britannico, George Williams, biologo evuzionista americano, e William Hamilton, definito da Godfrey-Smith *il* genio della biologia evuzionista: in particolare, quest'ultimo formulò il nuovo quadro concettuale in forma matematica rigorosa. Tuttavia, le idee essenziali – rassicura Godfrey-Smith – sono piacevolmente semplici, tanto da poter essere esplicate tramite un esperimento mentale.

L'esperimento mentale prende le mosse da una supposizione iniziale che teorizza l'esistenza di una specie animale i cui membri, con il passare del tempo, non mostrano alcuna *senescenza* – ossia l'esposizione a qualsivoglia possibilità di decadimento. Le morti all'interno di questa popolazione vengono provocate solamente da cause esterne, in una prospettiva perfettamente spinoziana. Si presume che il rischio di morte sia costante e che si attesti attorno al cinque per cento, senza che il tasso aumenti con l'aumentare dell'età dell'individuo. In uno scenario del genere, osserva Godfrey-Smith, dopo un certo periodo di tempo “si ha quasi la certezza di essere incappati in un *qualche* incidente. Per esempio, un neonato ha meno dell'uno per cento di

¹²⁹ Ibidem.

probabilità di essere ancora vivo a novant'anni, ma se arriva a novant'anni probabilmente arriverà anche a novantuno ."¹³⁰

Inoltre, vi è da considerare anche il ruolo delle mutazioni biologiche, elementi primi del processo evolutivo: la maggior parte di esse, a ben vedere, è pericolosa o inutile; questo a causa del cosiddetto *equilibrio mutazione-selezione*:

In seguito ad accidenti molecolari, nella popolazione entrano costantemente forme mutate di un gene; poiché i loro portatori hanno meno probabilità di riprodursi, le mutazioni con effetti negativi alla fine scompaiono dalla popolazione. Anche ammettendo che tutte le mutazioni nocive vadano perdute, però, il processo richiede tempo – senza contare che continuano a presentarsene di nuove. Ci si attende pertanto che all'interno di una popolazione vi siano sempre, per ciascun gene, alcune forme mutate pericolose. L'equilibrio mutazione-selezione è una situazione in cui le mutazioni nocive di un dato gene sono eliminate alla stessa velocità con cui vengono prodotte.¹³¹

Emerge però un problema: nonostante l'azione della selezione naturale, che tenderà a sfavorire la riproduzione di individui portatori di mutazioni negative, è possibile postulare l'esistenza di mutazioni in grado di manifestarsi solo in stadio molto avanzato, e quindi in grado di proliferare senza particolare controllo selettivo. In una situazione del genere, solo coloro in grado di vivere straordinariamente a lungo al netto della pressione ambientale dovranno affrontare gli effetti negativi della mutazione; tuttavia, pressoché nessuno sarebbe in grado di vivere abbastanza a lungo affinché questo accada, da cui necessariamente segue che la pressione selettiva contro le mutazioni dalla manifestazione tardiva risulti parecchio leggera.

Procedendo di questo passo, si giungerà dunque a una situazione per la quale all'interno di un certo *pool* genico saranno presenti numerose mutazioni con effetti nocivi per gli individui longevi; di queste, alcune saranno perdute, mentre altre diventeranno più frequenti, e di conseguenza comuni:

Tutti avranno qualche mutazione. Allora, se un individuo fortunato sfugge ai suoi predatori e ad altri pericoli naturali e vive per un tempo insolitamente lungo, alla fine – nel momento in cui queste mutazioni cominciano a manifestare i propri effetti – si scontrerà con qualcosa che, nel suo corpo, comincia a non funzionare più come dovrebbe. Poiché gli effetti di quelle mutazioni rimaste silenziosamente in agguato si

¹³⁰ Ibidem.

¹³¹ Ibidem.

presenteranno puntuali, *sembrerà* di essere “programmato per il declino”: nella popolazione ha cominciato a evolvere l’invecchiamento.¹³²

La seconda tappa di questo percorso passa dalla teoria formulata nel 1957 da George Williams, biologo americano; si tratta di una tesi compatibile con questa prima parte dell’esperimento mentale.

Godfrey-Smith illustra la teoria di Williams partendo da un esempio riferito ai risparmi per la pensione: a patto che non si abbiano entrate illimitate, e al netto della volontà di lasciare una certa somma in eredità, non vale la pena accumulare denaro nella prospettiva di sopravvivere fino a centoventi anni, in quanto con ogni probabilità si tratterebbe semplicemente di un’erosione delle risorse che potrebbero essere utilizzate sul momento o nel medio periodo.

Lo stesso vale per le mutazioni: moltissime mutazioni hanno un doppio effetto; si provi a pensare dunque a una mutazione che presenti un effetto negativo a lungo termine e uno positivo a breve termine (se gli effetti fossero entrambi negativi la mutazione sarebbe agilmente debellata dalla pressione selettiva, così come accadrebbe se l’effetto negativo fosse quello a breve termine; allo stesso modo, non è problematico immaginare la fortuna di una mutazione dagli effetti unicamente positivi): è altamente probabile ritenere che la selezione naturale favorirà questo tipo di mutazioni. La vecchiaia è il prezzo evolutivo da pagare per i propri benefici da giovani.

Non solo. Godfrey-Smith sottolinea come l’effetto Madawar e l’effetto Williams operino congiuntamente:

Ha luogo, cioè, un *feedback positivo* che porta a una senescenza sempre più spiccata. Quando si instaurano, poi, le mutazioni che inducono il decadimento legato all’età rendono sempre *meno* probabile che i portatori superino la soglia in cui esse si manifestano. In altre parole, le mutazioni che esercitano il loro impatto negativo solo a quella età avanzata sono sempre meno soggette a selezione. Una volta che la ruota si mette in moto, gira sempre più veloce.¹³³

La dissertazione di Godfrey-Smith procede con l’analisi più dettagliata di alcune specifiche dinamiche, volta a integrare questa teorizzazione; tuttavia,

¹³² Ibidem.

¹³³ Ibidem.

riteniamo di aver raccolto materiale a sufficienza affinché si possa tornare al nostro percorso attraverso Spinoza.

Prima di giungere alla soluzione del paradosso della morte in Spinoza, la quale a dire il vero emerge quasi autonomamente dalle righe di Godfrey-Smith, è opportuno effettuare una precisazione relativa a un elemento non scontato nel confronto tra Godfrey-Smith e Spinoza: la comparazione tra *corpora simplicissima* e cellule. Per come viene esposta, infatti, la teoria del corpo in Godfrey-Smith presenta numerosissime somiglianze con la teoria del corpo in Spinoza. Tuttavia, questa operazione di comparazione può essere portata avanti solamente assumendo che l'entità delle particelle che compongono il corpo spinoziano coincida con quella delle cellule che compongono e rinnovano costantemente il nostro corpo.

Non è questa la sede atta a sostenere una tesi tanto impegnativa; ciononostante, dal momento che le circostanze richiedono un chiarimento, ci limitiamo a gettare una suggestione: pur consapevoli dello statuto logico-matematico dei *corpora simplicissima* per come viene esposto da Deleuze, e dunque pur consapevoli che probabilmente Spinoza nella sua formulazione delle particelle non si riferisce ad alcunché di fisicamente identificabile, riteniamo che i *corpora simplicissima* possono essere concepiti come se fossero cellule; inoltre, riteniamo che ci siano gli estremi per una ricerca storico-filosofica che ipotizzi una qualche forma di consapevolezza o realizzazione dello statuto concettuale delle cellule da parte di Spinoza; questo soprattutto considerando la storia della biologia – la prima concezione di cellula è da far risalire al 1665, anno della scoperta di Robert Hooke – e sulla scorta della storia delle tecniche, che mostra come il primo microscopio nacque nel 1590 – pochi anni prima della nascita di Spinoza – proprio in una bottega di fabbricanti di lenti olandesi.

Concluderemo questo paragrafo mostrando come la concezione della morte in Spinoza, forte dell'appoggio della biologia evolutiva contemporanea, non risulti paradossale nel suo doppio aspetto di necessità ed exteriorità: la morte, quand'anche non derivata da cause esterne, è una necessità, e di fatto è divenuta una necessità *interna*, propria dell'uomo; tuttavia, in quanto portato

evolutivo derivato da una lunga storia di mutazioni, sarebbe più corretto dire che la morte sia non tanto *interna*, ma piuttosto *interiorizzata*.

È per questo che la morte può essere considerata esterna e necessaria: esterna, perché derivata direttamente da occorrenze o malattie immediatamente identificabili come esterne, ma anche perché derivante da malattie che ingenuamente consideriamo una produzione autonoma del corpo e che al contrario originariamente sono il semplice frutto di mutazioni cellulari derivate dall'esterno, poi fissate e interiorizzate con il passare del tempo; necessaria, perché in quanto derivante da mutazioni cellulari si tratta di qualcosa che – al netto di modificazioni genetiche successive, ovvero sia di cure – appartiene per sempre, interiorizzata, al profondo del nostro corpo.

Possiamo dunque concludere dando ragione a Spinoza: che lo sia immediatamente – per un qualsiasi incidente – o mediatamente – per una mutazione cellulare –, la morte rimane un fenomeno esterno e, a un qualsiasi punto della nostra esistenza, necessario.

2.5. *Suicidio*

Il suicidio è l'ultimo tema medico in Spinoza di cui ci occuperemo nello specifico. A differenza dei due precedenti sottoparagrafi – *Malattia e Morte* – la ricognizione di questo tema sarà più breve: questo perché, da un lato, gli elementi di base attraverso i quali esplicitare la teoria del suicidio in Spinoza sono già stati esposti e, dall'altro, perché la trattazione del suicidio è stata – a differenza delle due precedenti – maggiormente studiata e analizzata, anche in virtù della presenza di un passo specifico dell'*Etica* nel quale viene affrontato il tema.

Partiamo dunque dalla celeberrima *Proposizione XX* della quarta parte:

Quanto più uno si sforza e può ricercare il proprio utile, cioè conservare il suo essere, tanto è più dotato di virtù; e al contrario, in quanto uno trascura il suo utile, vale a dire di conservare il suo essere, tanto è impotente.¹³⁴

¹³⁴ Bento de Spinoza, *Etica*, trad. it. di S. Giaretta, Bollati Boringhieri editore, Torino, 1992.

In Spinoza la virtù coincide precisamente con il *conatus*, ossia con la conservazione del proprio essere; va da sé che il suicidio sia dunque qualcosa da negare. È necessario prestare attenzione, però: negare, in Spinoza, non significa di certo *condannare*, ma piuttosto *negare l'esistenza*. Infatti, lo *scolio* della preposizione qui citata si conclude proprio con queste parole:

Ma che l'uomo si sforzi per necessità della sua natura di non esistere, o di mutarsi in un'altra forma, è tanto impossibile quanto il fatto che qualcosa sia fatto dal niente, come con mediocre meditazione ognuno può vedere.¹³⁵

È proprio lo *scolio* della *Preposizione XX* a contenere in forma esplicita la teoria del suicidio in Spinoza: analogamente alla morte, e in fondo essendo un tipo particolare di morte, il suicidio è un atto essenzialmente esterno.

Spinoza in tal senso distingue tre tipologie differenti di suicidio. La prima è relativa al suicidio che potremmo definire casuale: con una cruenta ma buffa immagine, Spinoza descrive la situazione di un combattente che, in battaglia, fosse costretto dall'avversario a ritorcersi la spada verso il cuore e a infliggersi autonomamente il colpo; in secondo luogo, viene menzionato il suicidio imposto per mano di un tiranno o in generale di una condanna, con particolare riferimento a Seneca¹³⁶; infine, si considera il caso di suicidio causato da specifiche condizioni psicologiche, formulato in questo modo:

Infine, per il fatto che cause esterne latenti dispongano la sua immaginazione in modo tale, e in modo tale modificano il corpo, da fargli assumere un'altra natura, contraria alla precedente, e la cui idea non si può dare nella mente (per la proposizione X, parte terza).¹³⁷

Come già sottolineato, la teoria del suicidio muove dagli stessi assunti posti alla base della teoria della morte: il suicidio è solamente qualcosa di esterno, anche nel terzo caso. Non esiste nessuna pulsione di morte, il suicidio è semplicemente la conseguenza di una serie di pressioni e influenze esterne capaci di mutare l'uomo e, in un certo senso, di farlo morire ancor prima della

¹³⁵ Ibidem.

¹³⁶ "Come Seneca, sia costretto ad aprirsi le vene, cioè desideri evitare un male maggiore con uno minore", cfr. Bento de Spinoza, *Etica*, trad. it. di S. Giametta, Bollati Boringhieri editore, Torino, 1992.

¹³⁷ Bento de Spinoza, *Etica*, trad. it. di S. Giametta, Bollati Boringhieri editore, Torino, 1992.

morte fisica, avendo cambiato la sua natura al punto da poterla considerare contraria alla precedente.

Prezioso, in tal senso è il contributo di Hernán Neira, che nell'articolo *Suicidio soberano y suicidio patológico*¹³⁸ propone, secondo un'ottica ispirata ad alcune formulazioni esistenzialiste del problema del suicidio – come quella sartriana esposta ne *L'esistenzialismo è un umanismo*¹³⁹ – una distinzione tra una forma di suicidio derivata da una scelta pienamente consapevole della propria condizione umana e delle proprie volontà, da una parte, e una forma di suicidio definito patologico e semplicemente frutto dell'azione di un qualche tipo di intervento esterno, con particolare riferimento alle malattie mentali, dall'altro.

Chiudendo con una nota critica, è l'autore stesso a mostrare come sia evidente che la concezione spinoziana di suicidio sia in tal senso limitata solamente all'aspetto patologico ed esterno. Tuttavia, riteniamo invece che la prospettiva di Spinoza sia in grado di abbracciare anche le scelte considerate consapevoli: in un'ottica necessitarista, infatti, ogni azione – anche la più consapevole – è determinata comunque da una certa serie di eventi; pertanto, anche la decisione di suicidio più consapevole sarà comunque determinata da un certo numero di cause esterne, e non può essere rinviata a un qualche tipo di principio interiore.¹⁴⁰

Terminata così la trattazione del suicidio, siamo quasi giunti alla conclusione di questo capitolo: si tratterà, adesso, di mostrare brevemente alcune possibili soluzioni che Spinoza propone per affrontare i temi della malattia e della morte nelle loro manifestazioni concrete.

¹³⁸ Hernán Neira, *Suicidio soberano y suicidio patológico*, Ideas y valores, Vol. 66, No. 164, Santiago de Chile, 2017, pp. 151-179.

¹³⁹ Jean-Paul Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, trad.it. di M. Schoepflin, Armando editore, Roma, 2000.

¹⁴⁰ Si pensi, a titolo esemplificativo, al caso del fungo *Ophiocordyceps unilateralis*: si tratta di un fungo parassitoide che infetta le formiche, in particolare quelle appartenenti alla specie *Camponotus leonardi*; l'azione del fungo è tale da controllare fisicamente il comportamento delle formiche al fine di farle raggiungere l'habitat ottimale per la proliferazione del fungo stesso, per poi lasciarle morire d'inedia e liberare le spore. Crediamo che questo esempio tratto dalla biologia sia in grado di spiegare visivamente la natura e l'azione del suicidio patologico.

2.6. *Come si conosce un corpo? Liberarsi dal male*

Giunti alla conclusione della ricognizione di specifiche tematiche mediche nell'opera di Spinoza, possiamo dunque proseguire nel nostro percorso: seguendo l'impostazione precedentemente tracciata – secondo la quale, ricordiamo, è possibile leggere la proposta etica spinoziana alla luce di un intento di carattere medico – possiamo adesso individuare due soluzioni proposte da Spinoza per alleviare la presenza delle due grandi tematiche sopra trattate: la malattia e la morte.

Entrambe le soluzioni vanno ricondotte alla teoria della conoscenza spinoziana esposta nell'*Etica*¹⁴¹: la cura nei confronti del male – della malattia – è di carattere sperimentale ed è parallela alla formulazione del secondo grado di conoscenza; la possibilità di sfuggire alla morte è invece racchiusa in una specifica condotta di vita precedente la morte, individuabile nel tentativo di raggiungimento del terzo grado di conoscenza.

2.6.1. *Prevenire il male*

In Spinoza la conoscenza possibile per l'essere umano viene delineata secondo la distinzione in tre generi, corrispondenti peraltro ai tre strati dell'umano individuati da Deleuze e menzionati al termine del primo capitolo. Il primo genere di conoscenza si compone di idee inadeguate, che a loro volta producono delle affezioni passive. Siccome il nostro corpo è costituito di innumerevoli particelle, esso si espone alla possibilità di essere urtato infinitamente da altrettante particelle derivanti dall'esterno, a volte scontrandosi con le une, altre volte inglobando all'interno del proprio rapporto di composizione le altre:

Questo processo non ha mai fine, si riproduce all'infinito: urti, realizzazione di composizioni, ossia appropriazione di parti estrinseche e integrazione, trasformazione di queste parti estrinseche in nuovi rapporti costitutivi. Ecco in cosa consiste il dominio

¹⁴¹ È importante sottolinearlo, in quanto la teoria della conoscenza in Spinoza varia significativamente all'interno delle tre opere in cui viene esposta: il *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, il *Breve trattato* e, appunto, l'*Etica*, all'interno della quale perviene a una formulazione finale.

delle idee inadeguate, delle percezioni confuse, degli affetti passivi: in un regime di variazione continua. [...] Conseguenza ne è che gli uomini possono avere nozione di se stessi solo in relazione alle cose esteriori, alla percezione delle cose esteriori. Essendo composti da un insieme infinito di parti estrinseche, la conoscenza di noi stessi dipenderà dalla percezione di noi stessi, dalla percezione delle cose esteriori e della percezione di noi stessi in relazione alle cose esteriori.¹⁴²

È necessaria, dunque, una via di uscita da questo primo mondo confuso, composto da idee inadeguate ed estemporanee, relative solo al momento presente di ogni possibile considerazione. Serve un qualche tipo di conoscenza che sia sì pratica ma che adotti la pratica in un'ottica sperimentale: servendosene, cioè, per pervenire a una conoscenza maggiormente sicura e più adeguata al nostro orientamento nel mondo.

Nell'*Etica*, questa conoscenza si profila come “conoscenza di una norma, specificamente quella che contiene il criterio di composizione e decomposizione dei vari, determinati, rapporti.”¹⁴³

Se il primo genere di conoscenza si delinea come semplice conoscenza di effetti, il secondo genere è invece la conoscenza della norma di composizione di ogni rapporto, cioè il modo in cui un corpo si compone e si decompone.

Deleuze impiega la metafora del nuotare: se il primo genere di conoscenza corrisponde allo stare a galla, al tentare di barcamenarsi tra i flutti casuali delle affezioni, il secondo genere di conoscenza equivale ad apprendere la tecnica del nuoto; nuotando, si compongono i propri rapporti con il rapporto dell'acqua secondo una precisa conoscenza, nulla è più casuale. “È un'arte: l'arte di comporre i rapporti”¹⁴⁴.

Il secondo genere di conoscenza è il dominio di quelle che in Spinoza vengono definite le *nozioni comuni*: esse sono delle idee generali – non astratte – che rappresentano qualcosa di comune a due o più corpi, sia nel rapporto specifico di determinati corpi, che in ciò che è comune a ogni corpo – l'estensione, la quiete, il moto. Le nozioni comuni sono uno strumento atto a fissare nella conoscenza ciò che può nascere di buono da un certo incontro: nel primo momento dell'incontro con un corpo conveniente al nostro, proviamo un affetto

¹⁴² Gilles Deleuze, *Cosa può un corpo?*, trad.it. di A. Pardi, Ombre Corte, Verona, 2007.

¹⁴³ Ibidem.

¹⁴⁴ Ibidem.

di gioia; tuttavia, non ci è dato sapere cosa nello specifico, di quell'incontro, ha provocato in noi quello stato di gioia. Pervenire alla ragione specifica per la quale l'incontro realizzato si identifica come benefico è possibile solo tramite le nozioni comuni. È importante rilevare come il sentimento di tristezza non sia in grado di condurre alla scoperta delle nozioni comuni: gioia e conoscenza in Spinoza sono strettamente connesse, per cui la tristezza – essendo generata da un cattivo rapporto del corpo con un altro corpo – è impossibilitata a fornire le basi per qualsiasi tipo di conoscenza adeguata.

Tornando allo statuto delle nozioni comuni, occorre sottolineare come il procedimento che porta alla conoscenza adeguata sia aperto a chiunque e caratterizzato da un intenso lavoro di ricerca e sperimentazione; l'uomo non nasce razionale, lo diventa grazie al contributo e allo sfruttamento dell'esperienza.

Deleuze, più precisamente, individua due accezioni di *Ragione* in Spinoza:

1) Uno sforzo per selezionare e organizzare gli incontri buoni, cioè gli incontri dei modi che si compongono con noi e ci ispirano passioni gioiose (sentimenti che *convengono* con la ragione; 2) la percezione e comprensione delle nozioni comuni, cioè dei rapporti che entrano in questa composizione, da cui si deducono altri rapporti (ragionamento) e a partire dai quali si provano nuovi sentimenti, questa volta attivi (sentimenti che *nascono* dalla ragione).¹⁴⁵

Le nozioni comuni, come già menzionato, riflettono degli aspetti generali del reale, ma *non sono delle astrazioni*: rappresentano dei rapporti reali, “sono più biologiche che matematiche, e formano una geometria naturale che ci fa comprendere l'unità della Natura intera e i modi di variazione di questa unità”¹⁴⁶.

In questo risiede quindi il metodo più adeguato di rapporto con il male: nella sperimentazione costante, nello studio del corpo, dei corpi che lo circondano e dei rapporti che il nostro corpo può intrattenere con essi.

Se questo tipo di studio fosse riferito semplicemente a degli organismi, e se avesse una valenza unicamente di tipo conoscitivo, potremmo senza dubbio collegare il progetto conoscitivo spinoziano all'ambito della biologia e della

¹⁴⁵ Gilles Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, Orthotes editrice, Napoli-Salerno, 2016.

¹⁴⁶ Ibidem.

chimica. Tuttavia, è precisamente il risalto etico che Spinoza imprime alla sua teoria della conoscenza – unito alla necessità di studio del *nostro* corpo che ne deriva – che ci fa propendere per un'interpretazione dell'impresa *etica e conoscitiva* spinoziana sotto il segno della pratica medica.

La ricerca della conoscenza produce conseguenze sullo stato di salute del nostro corpo: il vivere bene si erge sul presupposto materiale del *vivere* e coincide con il compito di vivere in salute; la gioia può derivare solamente da un qualche tipo di rapporto corporeo positivo, e lo studio di questi rapporti ci permette di raggiungere uno stato di gioia *scientificamente* stabile, non casuale. In Spinoza etica e medicina vengono così riunite.

2.6.2. *Sfuggire alla morte?*

Il problema della morte, in Spinoza, non è realmente mai un problema. Nei confronti della morte il pensatore olandese adotta un atteggiamento di indifferenza e semplice descrizione.

Tuttavia, nonostante la disposizione di accettazione della morte, è impossibile non registrare la sottolineatura di Spinoza di come la condizione necrologica non sia fatalisticamente totalizzante.

Esiste un varco lasciato aperto dalla morte; questo a causa della definizione di morte precedentemente formulata: la morte è la privazione delle parti estese dell'individuo, la cessazione della realizzazione fisica di un determinato rapporto di composizione e la conseguente migrazione delle parti che lo componevano verso rapporti differenti. La morte, dunque, infligge solamente *le parti estrinseche* di un certo rapporto, ma l'*essenza* di quel rapporto – il rapporto stesso – permane.

La soluzione al problema della morte risiede dunque nel tentativo di spingersi oltre il secondo grado di conoscenza, di spingersi oltre la semplice conoscenza delle parti estese.

Il terzo grado di conoscenza, l'ultimo della scala spinoziana, riguarda infatti la conoscenza delle essenze. Deleuze definisce l'essenza come un gradiente di potenza:

La conoscenza di terzo genere è la cognizione del grado di potenza posseduto da tutte le essenze, la propria come quella degli altri. È una conoscenza di essenze singolari.¹⁴⁷

L'unico modo di non subire ferocemente l'abbandono delle proprie parti estrinseche risiede quindi nel tentativo di approdare a una conoscenza che non si occupi più di esse; certo, la conoscenza di secondo grado rimane una conoscenza adeguata, ma è una conoscenza legata *unicamente* alla componente corporea, quella colpita dalla morte.

Spinoza non predica una qualche predisposizione all'esistenza nell'aldilà, il terzo genere di conoscenza è qualcosa di raggiungibile solo all'interno dell'ambito della propria vita nella sua espressione corporea. Impiegando una fortunata immagine tracciata da Deleuze, è come se la vita di ognuno fosse costellata di innumerevoli aperture verso l'infinito.

Spinoza vuole mostrare come considerando le essenze prive della loro componente esteriore sia possibile comporre *contemporaneamente* tutti i loro rapporti, giungendo quindi a una comprensione della Natura allo stesso momento più vasta – poiché capace di pervenire alla totalità delle essenze contemporaneamente – e più precisa – in quanto si rivolge sempre e soltanto a essenze individuali.

La morte colpisce le nostre parti esteriori; pertanto, più ci distanziamo dalla loro conoscenza, meno la morte ci colpirà nel profondo. In definitiva, "sfuggire alla morte non è possibile. Ma possiamo far sì che il suo arrivo non riguardi che una piccolissima parte di noi stessi."¹⁴⁸

La teoria qui esposta parrebbe sminuire dunque tutti i risultati ottenuti sinora nel sostenere la tesi di una impostazione medica sottesa alla proposta etica spinoziana. Non è così: l'esistenza di un terzo stadio non inficia il valore degli stadi precedenti. Riteniamo, infatti, che il terzo genere di conoscenza rappresenti un punto oscuro per qualsiasi tentativo interpretativo dell'*Etica*: per certi versi, ricorda molto il necessario salto nel vuoto in seguito alla scalata

¹⁴⁷ Gilles Deleuze, *Cosa può un corpo?*, trad.it. di A. Pardi, Ombre Corte, Verona, 2007.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

verso la ragione tipico del misticismo medievale¹⁴⁹. Pertanto, tutti i tentativi improntati a un'interpretazione maggiormente pratica dei principi etici spinoziani si sono sempre concentrati sulla ripresa degli elementi teorici relativi alla concezione corporea, al secondo genere di conoscenza e all'analisi delle passioni: questa è stata la strada che anche noi abbiamo in parte intrapreso, studio delle passioni a parte. Ciononostante, ritenevamo fosse intellettualmente scorretto ignorare di proposito un elemento tanto rilevante della teoria etica spinoziana, pertanto abbiamo preferito esplicitarlo, commentandone successivamente il rapporto con la trattazione precedente. Infine, riteniamo che – anche ammettendo l'estrema difficoltà nel legare la teoria etica derivata dal secondo genere di conoscenza e l'impostazione etica derivata dal terzo genere di conoscenza – sia possibile interpretare i diversi gradi di conoscenza utilizzando la metafora della scala: pur considerando l'ultimo gradino come punto di arrivo, esso di certo non potrà essere raggiunto senza il tentativo che lo pone come obiettivo, né tantomeno senza i pioli che si frappongono tra esso e il terreno.

Stabilito ciò, appare evidente come l'interpretazione medica del progetto etico spinoziano mantenga la sua pregnanza, oltre che la sua rilevanza all'interno dell'opera di Spinoza.

¹⁴⁹ Non solo: si tratta di un'ipotesi conoscitiva adottata anche da certe correnti della teologia negativa che Spinoza deve aver sicuramente conosciuto quantomeno tramite lo studio dei testi di Mosé Maimonide.

III

FILOSOFIA E MEDICINA

Dirò subito che la altisonante massima: *Conosci te stesso!* mi è sempre stata sospetta, come un'astuzia di preti segretamente in combutta per confondere l'uomo con pretese irrealizzabili e deviarlo dall'attività del mondo esterno verso una falsa contemplazione interna. L'uomo conosce se stesso nella sola misura in cui conosce il mondo, di cui ha coscienza in sé, come ha coscienza di sé soltanto in esso. Ogni nuovo oggetto, osservato bene, dischiude in noi un nuovo organo.

JOHANN WOLFGANG VON GOETHE,

*La metamorfosi delle piante*¹⁵⁰

Fino a questo punto abbiamo delineato i rapporti specifici del pensiero di Spinoza con l'impostazione e con alcuni temi propri dell'arte medica. Ci occuperemo adesso di ampliare leggermente il campo, prendendo in considerazione il pensiero di alcuni illustri medici-filosofi – su tutti, Tschirnhaus e Ippocrate – percorrendo la linea cronologica a ritroso.

Questa operazione ci aiuterà ulteriormente a sostenere la nostra tesi: da un lato, tramite il confronto diretto tra la filosofia spinoziana e la medicina del suo tempo; dall'altro, inquadrando il riconoscimento dei punti di contatto tra la filosofia di Spinoza e la medicina all'interno di una tradizione di pensiero più ampia, riconducibile alle origini stesse della filosofia: quella che evidenzia un legame strutturale tra la pratica filosofica e la pratica medica.

¹⁵⁰ Johann Wolfgang Von Goethe, *La metamorfosi delle piante*, a cura di S. Zecchi, trad. it. di B. Groff, B. Maffi e S. Zecchi, Ugo Guanda editore, Milano, 1983.

3.1. La medicina nell'epoca di Spinoza

Baruch Spinoza è nato ad Amsterdam il 24 novembre 1632. A pochi passi da lui, lo stesso anno, il celebre pittore Rembrandt Harmenszoon Van Rijn – meglio noto semplicemente come Rembrandt – concludeva nel suo studio uno dei suoi più fortunati dipinti: la *Lezione di anatomia del dottor Tulp*.

Nicolaes Pietersz – noto come Tulp a causa dello stemma familiare ritraente un tulipano – era un medico olandese, eletto sindaco di Amsterdam per quattro volte. Tulp fu uno dei chirurghi più celebri di tutta l'Europa seicentesca¹⁵¹, ma non fu di certo l'unico illustre medico con il quale Spinoza condivise le strade della propria città.

In uno splendido passo tratto dai moltissimi appunti e “materiali per lo studio di medicina” che compongono il volume *Il silenzio del corpo*, Guido Ceronetti descrive come la vita di Spinoza sia stata costantemente punteggiata dal contatto con il mondo della medicina:

Il ghetto di Amsterdam formicolava di medici. Al tempo della giovinezza di Spinoza esercitavano la medicina Joseph ed Efraim Bueno, Abraham Farrar, Dionisus Benjamin Musafia, Isaac Vicente de Rocamora, Jacob Barrassa, Diego de Barros, Rafael Levi, Abraham Jessurun de Mercado, Jacob Hebraeus Rosales, tutti sefarditi. I celebri rabbini della yeshivàh di Spinoza, Manasseh ben Israel e Saul Levi Morteira, erano medici non praticanti. Spinoza aveva a trent'anni terminato gli studi di medicina e poteva insegnarla a Simone de Vries. Franciscus Van Den Enden, suo maestro di latino, esercitava ad Amsterdam la medicina, e la insegnò anche ai suoi allievi Spinoza e Kerckring, *vir anatomia pariter et chemia clarus* (Van Haller). Frederik Ruysch abitò a Voorburg dal 1664 al 1666: in quell'epoca era a Voorburg anche Spinoza.

Forse il medico più influente nella vita di Spinoza è Nicholaas Pieterszoon Tulp, l'anatomista della prima delle due Lezioni di anatomia di Rembrandt; ci sono le sue opere nella biblioteca spinoziana dell'Aja. Nel villaggio di Uwekerk, vicino ad Amsterdam, erano in relazione il vecchio Tulp e il giovane Spinoza appena uscito dal ghetto e parlavano assieme di medicina, di farmacopea e di filosofia. Il mistero del Grande ha toccato due volte Tulp, nel contatto con Rembrandt e in quello con Spinoza; l'uno e l'altro sono stati spettatori del suo gesto di anatomista e indotti a meditare sulla luce e a scoprirla da un oscuro cadavere illuminato dalla sua parola. Al contenuto e alle intenzioni dell'*Ethica* corrisponderebbe meglio, forse, il titolo *Medicina*.¹⁵²

¹⁵¹ Di particolare rilevanza, tra i molti contributi di Tulp alla discussione medica del tempo, è la posizione assunta nel dibattito sulla contagiosità del cancro, come esposto in Daniel Droixhe, *Tracing tradition. The idea of cancerous contagiousness from Renaissance to Enlightenment*, in *History of European ideas*, 2020, Vol.46, No. 6, 754-765.

¹⁵² Guido Ceronetti, *Il silenzio del corpo*, Adelphi editore, Milano, 2015.

Sappiamo di per certo, inoltre, che nella biblioteca spinoziana menzionata da Ceronetti presenziavano diversi scritti di medicina e anatomia: oltre alle *Tulpi Observationes Medicae*, del già menzionato Tulp, la biblioteca di Spinoza conteneva il *Bartolini diori* di Rasmus Bartholin (scienziato e medico danese), il *Bartholini anatomia* di Thomas Batholin (medico danese), i *Syntagma anatomicum* di Johann Vesling (anatomista, chirurgo e botanico tedesco), *l'Incurum triumphale* di Theodorus Kerkring (medico tedesco), *l'Anatomica* di Jean Riolan (anatomista e botanico francese), e infine le *Stenonis observationes anatomicae* e il *De solido*, testi scritti per mano di Niels Steensen (anatomista, naturalista e geologo danese, spesso noto come Stenone)¹⁵³.

Purtroppo, la ricerca storico-filosofica ad oggi non si è ancora dedicata quasi per nulla all'indagine dei rapporti tra la filosofia e la vita di Spinoza e lo stato dell'arte della medicina nell'Olanda del XVII secolo; tuttavia, esistono studi nati con l'obiettivo di analizzare nello specifico il pensiero di alcuni degli esponenti principali della medicina seicentesca, in particolare Tulp, Kerckring e Stenone. Occorre menzionare poi un ulteriore pensatore, un vero e proprio medico-filosofo al quale sono stati dedicati diversi studi capaci, alle volte, di avanzare un apprezzabile paragone con il pensiero di Spinoza: stiamo parlando del filosofo tedesco Ehrenfried Walther Von Tschirnhaus.

3.1.1. Spinoza e l'*Ars Inveniendi*

La *Medicina Mentis: sive, Ars Inveniendi praecepta generalia* è indubbiamente lo scritto più noto della pur non particolarmente celebre opera intellettuale di Tschirnhaus.

Il filosofo tedesco, nonostante fosse più giovane di Spinoza di qualche anno – nacque infatti nel 1651, morì poi nel 1708 – ebbe la possibilità di incontrare l'olandese e di stringere un rapporto proficuo che portò persino alla

¹⁵³ L'indice dei volumi presenti nella biblioteca spinoziana dell'Aja è consultabile tramite il link seguente: <https://www.quaderni.org/contenitori-2/materiali/spinoza-my-friend/la-biblioteca-di-spinoza/>.

raccomandazione dell'opera di Tschirnhaus a Oldenburg – all'epoca presidente della Royal Society – per mano di Spinoza.

L'influenza intellettuale tra i due filosofi è reciproca, nonostante emerga solamente all'interno degli scritti di Tschirnhaus, per ragioni principalmente cronologiche – ma non solo: leggendo le opere di Spinoza, infatti, si può facilmente notare come egli non sia particolarmente avvezzo alle citazioni.

Non ci preoccuperemo in questa sede di analizzare puntualmente la *Medicina Mentis*; piuttosto, ci serviremo del lavoro dell'accademico C.A. Van Peursen¹⁵⁴ per evidenziare alcuni rilevanti punti di contatto tra il pensiero di Tschirnhaus e quello spinoziano.

Ci preoccuperemo, in particolare, dell'introduzione dell'*Ars inveniendi*: al suo interno, infatti, viene presentato un metodo per fare filosofia molto vicino all'impostazione medica.

Innanzitutto, la filosofia deve rinunciare a qualsiasi tipo di speculazione e distinzione di lana caprina. Lo stesso termine *medicina*, che apre il titolo dell'opera, sottolinea chiaramente come la filosofia debba essere utile alla vita di tutti i giorni, contribuendo al raggiungimento della tranquillità dell'animo, della moderazione delle passioni e, naturalmente, della salute sia fisica che mentale.

Sono dunque due gli aspetti principali dell'introduzione: da un lato, l'idea che la logica debba avere una funzione etico-pratica, quella di migliorare o modificare l'intelletto umano; dall'altro, che la ricerca del metodo adatto alla cura di se stessi debba essere condotta *proprio Marte*, individualmente: pervenire a delle cure adeguate – sia mediche, relative al corpo, che logiche, relative all'intelletto – è possibile solo tramite la sperimentazione e la scoperta degli specifici rapporti del proprio corpo e del proprio intelletto.

Questi due elementi si pongono come le fondamenta di tutto il sistema medico ed etico di Tschirnhaus, e riteniamo che sulla scorta del percorso compiuto fino a qui sia possibile individuare la presenza di rilevanti somiglianze con alcuni aspetti del pensiero spinoziano, senza ulteriori specificazioni.

¹⁵⁴ In questa breve ricognizione ci riferiremo unicamente all'articolo di C. A. Van Peursen, *E.W. von Tschirnhaus and the Ars Inveniendi*, presente in *Journal of the History of Ideas*, 1993, 395-410.

Tuttavia, deve essere registrata anche la presenza di numerosi riferimenti espliciti a Spinoza nell'opera di Tschirnhaus.

Nel 1682 Tschirnhaus inviò a Huygens – una delle personalità più influenti di tutta la storia della fisica e della matematica – una bozza della *Medicina mentis*, che sarebbe stata pubblicata sei anni dopo. Il titolo, al momento, era *De emendatione intellectus*, titolo non casualmente simile al *Tractatus de Intellectus Emendatione* spinoziano.

Sappiamo inoltre che Tschirnhaus dovette aver letto i *Renati Descartes Principia Philosophiae, more geometrico demonstrata* del 1663 – una delle poche opere pubblicate non clandestinamente da Spinoza –, all'interno dei quali veniva anticipato il principio cardine del metodo tschirnhausiano: *inventio fundamenti omnis scientiae*. L'invenzione – la scoperta, la capacità di trovare nuovi elementi – sta alla base di tutte le scienze: il contesto della sperimentazione e della scoperta è più fondamentale del contesto della sua giustificazione.

Infine, è da sottolineare la rilevanza conferita alla nozione di verità, come conseguenza di quest'ultimo aspetto: la preminenza attribuita al contesto della scoperta della natura delle cose comporta che il criterio fondamentale nella valutazione della natura stessa sia la verità, e non nozioni come *bene* e *male*, le quali la trascendono.

È a tal proposito che Tschirnhaus cita Spinoza, pur senza rivelarne il nome, quando scrive: “*Sane sicut lux seipsam, et tenebras manifestat, sic veritas norma sui, et falsi est*”, ossia “come la luce manifesta se stessa e le tenebre, così la verità è norma di sé e del falso.”¹⁵⁵

Questo passo, tratto dalla *Medicina mentis*, è infatti perfettamente identico a una frase scritta da Spinoza nello *scolio* della *proposizione XLIII* della seconda parte dell'*Etica*.

Quelli elencati brevemente sinora sono solamente i principali dei molti punti di contatto che possono essere individuati tra il pensiero di Tschirnhaus e quello

¹⁵⁵ Cfr. Benedetto Spinoza, *Etica*, tr. it. a cura di G. Durante, note di G. Gentile rivedute e ampliate da G. Radetti, Giunti editore/Bompiani, Firenze-Milano, 2007.

di Spinoza: nella *Medicina mentis* si trovano numerosissime tracce e persino citazioni dirette, come quella appena riportata.

Tuttavia, il nome di Spinoza non viene mai menzionato: Tschirnhaus si riferisce a lui solamente come *un certo qualcuno*. Questo a causa della fragorosa eco che il pensiero spinoziano aveva già generato quando il medico tedesco si apprestava a comporre la sua opera: un'eco tanto grande e tanto diromponente da riuscire a fare catalogare come scandalosa, oltre che persino pericolosa, ogni opera che contenesse dei riferimenti più o meno espliciti a Spinoza. Peraltro, non citare direttamente il nome del grande pensatore olandese non bastò: passò alla storia, infatti, la lunga *querelle* tra Tschirnhaus e Thomasius – filosofo e giurista pre-illuminista – all'insegna della veemente accusa di spinozismo da parte del secondo nei confronti del connazionale tedesco.

Possiamo ritenerci soddisfatti di questa rapidissima ricognizione dei punti salienti del pensiero di Tschirnhaus, sperando che possa fungere da argomento esemplificativo di come il rapporto tra Spinoza e la medicina del suo tempo non sia unicamente di carattere biografico, né tantomeno unicamente di carattere ermeneutico, ma possa essere riconosciuto anche come presente ed operante nel confronto e nell'influenza che Spinoza esercitò su importanti autori di medicina nell'Olanda e nell'Europa del Seicento.

3.2. *Due idee di medicina*

Il nostro percorso sin qui si è mosso lungo i binari della distinzione: abbiamo infatti mostrato come in Spinoza esistano delle posizioni mediche – sul male e sul corpo, in generale; sulla malattia e sulla morte, nello specifico – e come queste posizioni si differenzino dalla concezione classica degli argomenti affrontati.

Possiamo quindi individuare due differenti concezioni della pratica medica, che a loro volta si innestano su due diverse teorie sulla natura della salute.

Semplificando, ci riferiremo alla prima come alla teoria della salute spinoziana, e alla seconda come teoria della salute cristiano-cartesiana. Nella

delineazione delle due, ci avvarremo del prezioso aiuto dell'accademico indiano Abey Koshy¹⁵⁶.

Le società moderne concepiscono la salute come *assenza di malattie*: l'obiettivo della medicina moderna coincide dunque con il raggiungimento di un determinato standard corporeo di salute. Questo comporta un'omologazione e un appiattimento delle condizioni corporee individuali a favore di un modello astratto: eredità, questa, della concezione cristiano-cartesiana di corpo che attribuisce un valore unicamente fisico e passivo al corpo stesso. Il corpo è dunque studiabile in massa perché ovunque, innegabilmente, si ritrovano le stesse componenti organiche, che quindi possono essere scisse e analizzate indipendentemente.

La concezione di salute spinoziana, al contrario, procedendo da un'idea di corpo che rifiuta la possibilità di analizzare le componenti organiche indipendentemente e privilegiando piuttosto lo studio della loro composizione generale e dei loro rapporti reciproci, gode di maggior flessibilità.

La salute non può essere identificata con il possesso di o la conformazione a determinati parametri fissi, ma riguarda piuttosto le potenzialità allo stesso tempo *attuali e sempre aperte* del corpo.

La concezione moderna della malattia tende a considerare come preminente il momento centrale del cattivo incontro – che per di più viene reso essenzialisticamente e non dinamicamente – e al limite a considerare il momento conseguente di diminuzione della potenza corporea – anche se in maniera ristretta a specifiche mansioni e non riferita alla totalità della potenza d'agire – tralasciando del tutto il momento iniziale di cattiva disposizione.

In Spinoza, al contrario, la malattia si sviluppa lungo tutte le tre dimensioni temporali: infatti, il momento del cattivo incontro è preceduto dalla costituzione del corpo fragile e incapace di integrare al suo interno un elemento nocivo, ed è seguito dalla diminuzione effettiva della potenza d'agire.

La considerazione riservata a tutti gli aspetti della tripartizione temporale della malattia conferisce allo sforzo medico una prospettiva decisamente più ampia:

¹⁵⁶ Cfr. Abey Koshy, *On Composition and Decomposition of the Body: Rethinking Health and Illness*, in J. Indian Counc. Philos. Res., 2015, Vol. 32, No. 1, 93-108.

esso diviene in grado di occuparsi delle occorrenze specifiche nella loro emersione, ma anche e soprattutto della preparazione del corpo all'impatto con gli elementi esterni.

L'idea di salute verso cui l'arte medica spinoziana tende è dunque improntata al potenziamento del corpo e allo studio sperimentale degli incontri adeguati: da un lato, infatti, è necessario costruire e rafforzare il nostro corpo, la nostra potenza d'agire, in modo da poter resistere nella maniera migliore agli inesorabili incontri nocivi di cui l'esistenza è costellata; dall'altro, è altrettanto fondamentale comprendere individualmente quali siano i corpi maggiormente adeguati al nostro specifico rapporto di composizione, di modo da poter ridurre l'ambito dell'inesorabilità tentando il più possibile di realizzare buoni incontri e di sfuggire agli incontri nocivi.

Riteniamo che questa concezione di medicina abbia un ulteriore vantaggio derivato dalla maggiore elasticità e applicabilità delle sue componenti teoriche: *morto Dio, tutto è permesso*, afferma Dostoevskij; applicato all'ambito di una tecnica, ciò significa che nel momento in cui un qualsiasi assunto di fondo su cui una determinata prassi si fonda viene messo in crisi – e tanto più una pratica è rigida tanto è più probabile ciò accada – lo spazio lasciato aperto dal dissolversi della conoscenza precedente muta in un regime di confusione dove tutte le teorie assumono lo stesso valore.

Viceversa, una buona tecnica, per sfuggire al rischio della perdita totale di valori assegnati alla competenza e alla razionalità, deve essere in grado di essere comprensiva al punto da integrare in se stessa le eventuali istanze critiche.

Chiusa questa breve parentesi politico-epistemologica, possiamo adesso dirigerci verso la conclusione del presente scritto. Lo faremo prendendo in considerazione due ultimi autori – Mario Vegetti e Michel Foucault – capaci di evidenziare come il rapporto tra filosofia e medicina accompagni la storia del pensiero fin dalle sue origini e, inoltre, di far riemergere la presenza di un modello medico "aperto", simile a quello spinoziano, nel contesto della Grecia antica.

3.3. *Il regime dell'Etica*

Il ruolo della metafora medica – e specialmente ella metafora anatomica – in Platone è stato ampiamente trattato dai diversi filosofi, tra cui Carlo Sini e Rossella Fabbrichesi¹⁵⁷.

Tuttavia, pochi si sono soffermati sul rapporto tra il pensiero di Platone e la medicina nella sua specificità di tecnica. Tra questi, non può che essere menzionato Mario Vegetti, probabilmente il più grande studioso italiano di Platone.

In particolare, tra il 1966 e il 1969 Vegetti pubblica quattro articoli dedicati al tema della medicina in Platone¹⁵⁸. Noi ci concentreremo sul primo, probabilmente il più introduttivo al tema – gli altri tre, al contrario, si soffermano su aspetti più specifici di analisi testuale del *corpus* platonico – e per questo probabilmente il più fecondo per la nostra ricerca.

Innanzitutto, occorre principiare dal contesto storico in cui la medicina emerge in quanto tecnica. Come ricorda Giulia Ecce,

È verosimile che in età arcaica la conoscenza medica avesse per lo più carattere empirico e fosse trasmessa oralmente di padre in figlio, prevalentemente all'interno di famiglie di elevata condizione economica. Un cambiamento avvenne attorno al V secolo a.C., quando la pratica medica, non più confinata all'interno di ristrette cerchie famigliari, si aprì anche all'esterno. [...] Questa apertura, che coincise con lo sviluppo della cosiddetta *prima sofistica*, comportò anche un cambiamento nelle forme di trasmissione del sapere medico: dal V secolo a.C. in poi, infatti, si impose la forma scritta accanto all'insegnamento orale e si diffusero i libri di medicina come strumento didattico.¹⁵⁹

¹⁵⁷ Cfr. Rossella Fabbrichesi, *In Comune. Dal corpo politico al corpo comunitario*, Mimesis Edizioni, 2012.

¹⁵⁸ Cfr. Mario Vegetti, *La medicina in Platone*, in *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 1966, Vol. 21, No. 1, pp. 3-39;

Mario Vegetti, *La medicina in Platone: II dal Gorgia al Simposio*, in *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 1967, Vol. 22, No. 3, pp. 251-270;

Mario Vegetti, *La medicina in Platone: III Fedone e Repubblica*, in *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 1968 Vol. 23, No. 3, pp. 251-267;

Mario Vegetti, *La medicina in Platone: IV il Fedro*, *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 1969, Vol. 24, No. 1, pp.3-22.

¹⁵⁹ Giulia Ecce, *Etica medica sulle orme di Ippocrate*, Editrice Bibliografica, Milano, 2018.

Lo stesso *Giuramento* ippocratico¹⁶⁰ – allo stesso modo di alcuni passi dei *Procedimenti anatomici* di Galeno – testimonia precisamente questo passaggio epocale nella storia della medicina:

Esso rispecchia verosimilmente l'esigenza delle famiglie aristocratiche, originariamente detentrici del sapere medico, di porre delle regole nel rapporto tra maestro e allievo che impedissero la corruzione della disciplina, imputata da loro all'apertura *democratica*.¹⁶¹

Vegetti pone in relazione la polemica della medicina classica nei confronti delle nuove scuole – caratterizzata dalla tendenza oppositiva di matrice aristocratica nei confronti di chiunque pretendesse di poter insegnare l'arte medica a chiunque altro, dietro compenso – alle forti critiche di carattere reazionario avanzate da Platone nei confronti della sofistica – che infatti pubblicizzava le medesime promesse all'interno dell'ambito della filosofia. Non solo: la nascita della filosofia per come la conosciamo oggi, e dunque nel suo essenziale rapporto con la forma letteraria, si sviluppa proprio a partire da Platone¹⁶², nello stesso periodo in cui lo stesso accade in medicina a partire simbolicamente da Ippocrate.

Terminata questa breve introduzione storica, possiamo giungere ora alla tesi principale dello scritto di Vegetti: lo studioso italiano ipotizza che Platone assuma esattamente la medicina ippocratica a modello di scienza in generale. Di grande rilevanza per il nostro lavoro è la distinzione a partire dalla quale Platone segna la propria distanza, e la distanza della medicina ippocratica, dalle correnti di derivazione sofistica; esse, infatti

Confinavano la medicina al campo della patologia. [...] La definizione platonica vedeva invece nella medicina la scienza dell'organismo umano nel suo insieme, della sua fisiologia come della sua patologia, e dei molteplici rapporti che condizionano e connettono l'una e l'altra: in altri termini allargava i confini della *techne* fino alla dimensione di una biologia umana. Come si vedrà, la terapia stessa ne risultava configurata come sforzo di mantenimento di ricostituzione dello stato di salute.¹⁶³

¹⁶⁰ Cfr. Ippocrate, *Aforismi e Giuramento*, trad. it. di M.T. Malato, Newton Compton editori, 1994.

¹⁶¹ Giulia Ecce, *Etica medica sulle orme di Ippocrate*, Editrice Bibliografica, Milano, 2018.

¹⁶² La teoria della nascita della filosofia a partire da Platone e della distinzione tra *philosophos* e *sophos* si può trovare in Giorgio Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi editore, Milano, 2014.

¹⁶³ Mario Vegetti, *La medicina in Platone*, in *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 1966, Vol. 21, No. 1, pp. 3-39.

Prima di passare all'analisi specifica della concezione di medicina in Platone e Ippocrate così come viene presentata da Mario Vegetti e Michel Foucault, riteniamo sia doveroso aprire una parentesi sul rapporto tra *tyche* e sapere – tema tipico della trattazione medica così come di ogni altra scienza in Platone – nella sua rilevante somiglianza con il disporsi spinoziano di fronte al caso. La tesi platonico-socratica rintracciabile nell'*Eutidemo* propone di dimostrare che il sapere coincide con la buona sorte: la *tyche*, che nell'ambito della filosofia moderna può esser tradotto – pur impropriamente – con il termine *caso*, è una finzione del falso sapere, “giacché l'autentica *episteme*, facendosi *techne*, annulla la casualità, controlla razionalmente la zona dell'accidentale, e procede secondo il proprio metodo verso il positivo compimento della propria azione”¹⁶⁴. *Tyche* e *techne* sono quindi radicalmente opposte, e questo a partire dal problema dell'errore: nell'ambito della *techne* ci si occupa di ridurre la possibilità di errare – ovvero lo spazio lasciato al caso e al rischio. Vegetti sottolinea come questo *aut aut* radicale, che peraltro esclude ogni possibilità di perfezionamento storico o logico del sapere, rinvii all'alternativa eleatica di essere o non essere. Possiamo aggiungere, dal canto nostro, che questa scissione radicale verrà ripresa interamente da Spinoza nella sua teoria della conoscenza e della verità – le quali, come abbiamo mostrato, ricoprono un ruolo fondamentale nell'ambito delle possibilità di cura spinoziane. In particolare, ci riferiamo al deciso attacco nei confronti della contingenza – in altre parole, nei confronti della possibilità di porre come reale un oggetto teorico definito dalla sua condizione di essere casuale – presente nello *scolio I* della *preposizione XXXIII* della prima parte dell'*Etica*¹⁶⁵. Il caso non esiste, esistono solo cose che conosciamo e cose che non conosciamo – o, al limite, che non possiamo conoscere.

¹⁶⁴ Ibidem.

¹⁶⁵ “*Scolio I*. [...] Ma una cosa è detta contingente per nessun'altra causa se non in relazione a un difetto della nostra conoscenza.” Cfr. Benedetto Spinoza, *Etica*, trad.it. di G. Durante, note di G. Gentile rivedute e ampliate da G. Radetti, Giunti Editore/Bompiani, Firenze-Milano, 2007.

Fabbrichesi¹⁶⁶ espone chiaramente, peraltro, come sia proprio la medicina a inaugurare la tradizione di pensiero che darà vita al contesto scientifico e culturale di cui Spinoza è figlio orgoglioso¹⁶⁷: è proprio a partire dagli albori della medicina, fin dai tempi di Alcmeone¹⁶⁸, che si sviluppa una nuova concezione di sapere, molto più legata alla possibilità di applicazione pratica dello stesso. La medicina nella Grecia antica non pretende di essere un sapere universale ed eterno, ma piuttosto si delinea come un *savoir faire* pragmatico, orientato di volta in volta dallo studio specifico di tutti i fattori che inquadrano una situazione in particolare:

All'uomo è concessa l'arma della congettura, dell'ipotesi del rimando segnico. È sua, ora, la freccia di Apollo: non coglierà sempre l'obiettivo, ma è un'arma altrettanto temibile e implacabile quanto lo era in mano al Dio. La ricerca si configura dunque come il destino più proprio dell'uomo: la sapienza va sostituita dall'indagine, la rivelazione dalla congettura, l'analogia dal metodo dell'indizio e della prova.¹⁶⁹

Appare evidente come questa concezione di medicina – e, in generale, di scienza – sia affine a quella spinoziana, oltre che accostabile a tutto il percorso della scienza moderna a partire dalla vittoria dello sperimentalismo¹⁷⁰,

¹⁶⁶ In Rossella Fabbrichesi, *La freccia di Apollo: semiotica ed erotica nel pensiero antico*, Edizioni ETS, Pisa, 2006.

¹⁶⁷ Crediamo che lungo il presente lavoro siano stati esposti elementi a sufficienza per argomentare a favore di una posizione quantomeno intermedia di Spinoza rispetto allo sperimentalismo nelle scienze: a lungo si è letto l'approccio scientifico spinoziano come assimilabile a quello di Hobbes, e dunque basato su una consistente teorizzazione metafisica – predominante rispetto all'ambito della sperimentazione – e sull'impiego di un sistema logico-deduttivo basato sul modello euclideo per quanto riguarda il contesto della prova e della giustificazione, le quali sarebbero state semplicemente fatte derivare da un'ipotesi formulata a priori. È innegabile che questo approccio sia stato di grande influenza per Spinoza, ed è vero che in parte si riflette nella sua opera; tuttavia, come abbiamo mostrato (e come testimoniano le corrispondenze scientifiche spinoziane, in particolare quelle intrattenute con Robert Boyle) è altrettanto incontestabile la forte propensione nei confronti della pratica sperimentale da parte di Spinoza, sia per quanto riguarda l'ambito scientifico che per quel che concerne quello etico.

¹⁶⁸ Alcmeone di Crotona fu un medico e filosofo operante tra il VI e il V secolo avanti Cristo. Viene ricordato anche per essere stato uno degli adepti di Pitagora, oltre che per essere stato tra i primi ad aver individuato nel cervello il centro delle funzioni percettive e intellettive – teorizzazione per nulla scontata all'interno del contesto della fisiologia della Grecia antica.

¹⁶⁹ Rossella Fabbrichesi, *La freccia di Apollo: semiotica ed erotica nel pensiero antico*, Edizioni ETS, Pisa, 2006.

¹⁷⁰ Fabbrichesi significativamente riprende una citazione tratta da Bruno Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino, 1963, a sua volta tratta da Werner Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, La nuova Italia, Venezia-Firenze, 1959: "L'empirismo filosofico dell'età moderna è nato dalla medicina greca, non dalla filosofia greca".

esemplificata simbolicamente dagli esiti della celebre disputa tra Hobbes e Boyle¹⁷¹.

Parimenti cristallina è la necessità, all'interno di un approccio fallibilista di questo tipo, di approcciarsi allo studio degli eventi in maniera strettamente contestuale. Il medico, ricorda Fabbrichesi,

Non è interessato al “che cos'è”, ma ha come primo obiettivo la ricerca del “come si fa” (degli effetti e delle conseguenze prodotte da un determinato morbo o da una certa cura). La sua è una pratica particolare, dalla quale emerge una altrettanto particolare forma di teoria.

[...] Nelle scene dipinte nel *Corpus*¹⁷² non è mai protagonista la Malattia: si assiste se mai – spesso attoniti, come capita ai relatori delle *Epidemie* – allo svolgersi di un certo decorso clinico in un certo individuo, all'epifania tumultuosa di sintomi che si intrecciano ad un ritmo vertiginoso e raramente prevedibile, a sindromi complesse che delineano uno stato morboso a volte del tutto idiosincratico.

Vi è un ultimo aspetto che traccia il limite e permette di inquadrare per intero l'analisi di Fabbrichesi sulla medicina nella Grecia antica – un aspetto, peraltro, che consente di portare a termine il *detour* sul rapporto tra scienza e caso, inaugurato poco fa: si tratta della considerazione, già presente in Vegetti¹⁷³, della pratica semiotica insita in ogni tentativo di cura da parte del medico.

Il medico assomiglierebbe a una sorta di investigatore – rubando un'immagine a Peirce, non a caso padre dell'abduktivismo – capace di cogliere un evento singolare, un sintomo, e di conferirgli un senso. È proprio tramite il riferimento a Peirce che Fabbrichesi argomenta definitivamente a favore della tesi che vede la medicina ippocratica alle radici della cultura scientifica moderna e – tramite l'importante riferimento all'abduktivismo – contemporanea:

Il frammento d'esperienza viene sussunto all'interno di un'inferenza ipotetica di tipo semiotico, per cui, in un processo circolare, il risultato (una tosse persistente) viene assunto come caso (significativo) di una regola generale (qualsiasi affezione ai bronchi provoca tosse).

[...] Solo se già possiedo la regola generale, per cui se c'è tosse allora c'è bronchite (regola che posso aver anche inventato e messo alla prova in quel momento), sono in grado di rendere significativa il dato sensibile vedendolo come quel sintomo che può essere segno, e successivamente prova, dell'annunciarsi di una malattia. Non si tratta

¹⁷¹ Per un bel resoconto della disputa, si consulti Steven Shapin, Simon Schaffer, *Il leviatano e la pompa ad aria. Hobbes, Boyle e la cultura dell'esperienza*, La nuova Italia, Firenze-Venezia, 1994.

¹⁷² Ci si riferisce, in questo caso, al *Corpus* di scritti ippocratici.

¹⁷³ È la stessa Fabbrichesi a ricordare come sia proprio Mario Vegetti a parlare di “sostituzione del metodo analogico con il metodo semiotico” per quanto riguarda la medicina ippocratica.

di un pensiero deduttivista, evidentemente, ma neppure banalmente induttivista (Peirce parlerà di abduzione, infatti): vi è una feconda interrelazione tra esperienza e teoria, la ricerca di uno schema formale di riferimento (il *logismos*) entro il quale i fenomeni si dispongono sinotticamente e secondo la loro plastica mutevolezza.¹⁷⁴

Ci siamo serviti di questa preziosa analisi in quanto riteniamo che riesca a esplicitare perfettamente, tramite il riferimento alla medicina ippocratica, l'essenza della pratica medica, etica, e scientifica spinoziana, perfettamente a cavallo tra formulazioni metafisiche a priori e sperimentalismo, tra il tentativo di ricerca di un sapere solido e il riconoscimento della necessità di un lavoro osservativo, euristico ed ermeneutico costante.

Conclusa questa digressione, possiamo tornare ad affrontare la concezione di medicina in Platone e Ippocrate.

Occorre a questo punto introdurre un altro autore, l'ultimo di questo nostro percorso, che ci sarà utile nell'affrontare la concezione di medicina nella Grecia antica: Michel Foucault. Il celebre filosofo francese, infatti, sul finire della sua carriera – che coincise tragicamente con il finire della sua vita, negli anni che precedettero il 1984 – avviò il progetto di una storia della sessualità in quattro volumi¹⁷⁵. Il primo di questi fu dedicato all'analisi della concezione di sessualità nell'età moderna (termine storiografico francese per *età contemporanea*), con una metodologia analoga a quella utilizzata, pur trattando di altre tematiche, in *Storia della follia nell'età classica*¹⁷⁶, *Le parole e le cose*¹⁷⁷, e *Sorvegliare e punire*¹⁷⁸. Tuttavia, tra il primo e il secondo volume Foucault sentì il bisogno di far intercorrere un intervallo durato otto anni, all'interno del quale si dedicò allo studio – oltre che all'insegnamento, nei suoi

¹⁷⁴ Rossella Fabbrichesi, *La freccia di Apollo: semiotica ed erotica nel pensiero antico*, Edizioni ETS, Pisa, 2006.

¹⁷⁵ Cfr. Michel Foucault, *Storia della sessualità Vol. 1: la volontà di sapere*, trad. it. di G. Procacci e P. Pasquino, Feltrinelli Editore, Milano, 2012.

Michel Foucault, *Storia della sessualità Vol. 2: l'uso dei piaceri*, trad. it. di L. F. Guarino, Feltrinelli Editore, Milano, 2015.

Michel Foucault, *Storia della sessualità Vol. 3: la cura di sé*, trad. it. di L. F. Guarino, Feltrinelli Editore, Milano, 2014.

Michel Foucault, *Storia della sessualità Vol. 4: le confessioni della carne*, trad. it. di D. Borca, Feltrinelli Editore, Milano, 2022.

¹⁷⁶ Michel Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, trad. it. di F. Ferrucci, a cura di M. Galzigna, BUR Rizzoli, Milano, 2019.

¹⁷⁷ Michel Foucault, *Le parole e le cose*, trad. it. di E. Panaitescu, BUR Rizzoli, 2020.

¹⁷⁸ Michel Foucault, *Sorvegliare e punire*, trad. it. di A. Tarchetti, Giulio Einaudi editore, 2014.

corsi al *College de France* – della storia della Grecia antica. Pertanto, gli ultimi tre volumi della *Storia della sessualità*, pubblicati rapidamente nel 1984, vertono proprio sull'analisi della sessualità nella Grecia antica.

All'interno di questa trattazione, Foucault ha modo però di affrontare tangenzialmente anche altri temi tra cui, naturalmente, quelli del corpo e della salute.

Foucault evidenzia come la preoccupazione principale dell'*Antica medicina* ippocratica sia essenzialmente il *regime*. La trattazione di Ippocrate, infatti, viene inaugurata da una teoria storico-antropologica secondo la quale in origine l'umanità condivideva con tutti gli altri animali il medesimo stile di vita, inclusa l'alimentazione a base di carne e vegetali crudi. Questo si traduceva in un forte elemento di rischio per chiunque non fosse sufficientemente vigoroso da sopportare una tale tipologia di nutrimento.

L'unico fattore che portò dunque gli animali umani a distinguersi dagli altri fu un semplice mutamento di dieta: gli uomini, infatti, avrebbero cercato un *regime* più adatto alla loro natura, capace di ridurre gli effetti mortali dell'alimentazione sugli individui più fragili. Sarebbe nata così, quindi la medicina: come studio della "dieta adatta ai malati, e a partire da una interrogazione sul regime specifico che conveniva loro"¹⁷⁹.

Ippocrate, dunque, individua le origini nella medicina proprio in quel tentativo – che definiremmo spinoziano – di studio *individuale e costante* dei corpi maggiormente adatti alla propria costituzione. Non solo:

Il campo che un regime convenientemente pensato deve coprire è definito da una lista che ha assunto con il tempo un valore quasi canonico. È quella che si trova nel sesto libro delle *Epidemie* e comprende: gli esercizi (*ponoi*), gli alimenti (*sitia*), le bevande (*pota*), il sonno (*hupnoi*), i rapporti sessuali (*aphrodisia*) – tutte cose che devono essere *misurate*.¹⁸⁰

La medicina, quindi, va intesa come processo generale di costruzione e auto-controllo del corpo. È proprio in virtù di ciò che Foucault può affermare che la dietetica è un'arte strategica: il regime è utile proprio nella misura in cui offre

¹⁷⁹ Michel Foucault, *Storia della sessualità Vol. 2: l'uso dei piaceri*, trad. it. di L. F. Guarino, Feltrinelli Editore, Milano, 2015.

¹⁸⁰ Ibidem.

a un determinato corpo la possibilità di far fronte a situazioni diverse, di poter gestire al meglio l'impatto con i corpi esterni¹⁸¹.

Infine, vi è un ultimo aspetto dell'importante analisi di Foucault che va sottolineato, ovverosia il rapporto tra medicina e individualità: la dieta, infatti, è "tecnica di vita" in quanto non vuole semplicemente trasmettere degli ordini a un individuo che deve poi accettarli passivamente; la dietetica non tratta di obbedienza, ma di rispetto del sapere all'interno di una "pratica ben ponderata di sé e del proprio corpo"¹⁸², fatta anche di riflessione e prudenza.

Non è un caso che persino Platone – un aristocratico convinto del valore della competenza al punto da renderlo un principio di governo – nelle *Leggi* distingua tra i medici adatti agli schiavi – coloro che impartiscono solo prescrizioni, senza spiegare – e quelli adatti agli uomini liberi.

Anche Vegetti, peraltro, individua come centrale l'ambito della dietetica all'interno della medicina Ippocratica. In particolare, fa notare come la proposta di un determinato regime debba dipendere dallo studio del corpo che si tenta di curare, e quindi, in definitiva, come venga impiegato costantemente il riferimento allo stato di salute come strumento di comprensione dello stato morboso: dovendo decidere su di un farmaco per gli occhi, l'analisi del medico dovrà dirigersi in primo luogo non tanto sul farmaco, ma sugli occhi.

Ciò significa innanzitutto che la medicina si profila come scienza sia dell'uomo malato che dell'uomo sano in generale e, in seconda battuta, che lo studio della medicina deve interrogarsi sulle specifiche componenti corporee del

¹⁸¹ È rilevante far notare come l'attenzione allo studio dei corpi esterni estenda significativamente il campo della medicina: Fabbrichesi (in Rossella Fabbrichesi, *La freccia di Apollo, Semiotica ed erotica nel pensiero antico*, Edizioni ETS, Pisa, 2006) riporta un'importante citazione ippocratica in tal senso, tratta a sua volta da G.E.R. Lloyd, *Magia, ragione, esperienza. Nascita e forme della scienza greca*, Bollati, Torino, 1982: "Dobbiamo quindi prendere in considerazione il paziente, quale cibo gli viene somministrato e da chi... le condizioni del clima e del luogo, sia in generale che in particolare, le abitudini, il modo di vita, le attività e l'età del paziente... Dobbiamo poi prendere in considerazione le sue parole, i suoi modi, i suoi silenzi, i pensieri, le abitudini riguardo al sonno e alla veglia, la natura dei suoi sogni e il momento in cui si manifestano. Successivamente dobbiamo osservare se si strappa i capelli, se si gratta o piange, Dobbiamo prendere nota dei suoi parossismi, delle feci, dell'urina, della saliva, del vomito, spiare qualsiasi mutamento dello stato della malattia, la sua frequenza e natura, e gli speciali mutamenti che provocano una crisi o la morte, osservare la sudorazione, i brividi, le infreddature, la tosse, gli starnuti, il singhiozzo, il tipo di respirazione, i ruttii, le flatulenze, sia silenziose che rumorose, le emorragie e le emorroidi. È necessario determinare il significato di tutti questi segni".

¹⁸² Michel Foucault, *Storia della sessualità Vol. 2: l'uso dei piaceri*, trad. it. di L. F. Guarino, Feltrinelli Editore, Milano, 2015.

paziente (anatomia), sulle relazioni che intercorrono tra loro (fisiologia) e, infine, sulle relazioni tra queste due componenti e l'elemento esterno nocivo (patologia).

Il modello medico del regime presuppone una concezione unitaria dell'organismo e, di conseguenza, richiede di "adeguare la terapia a tale unità, nel senso che l'intervento terapeutico non potrà essere isolato e parziale, bensì integrato in un complesso sistema di interventi atti a ristabilire la salute di tutto il corpo"¹⁸³.

L'aspetto totalizzante della medicina ippocratica, inoltre, si riflette anche nel rapporto tra essa e le altre scienze: proprio perché la medicina si caratterizza come scienza dei rapporti, ogni prospettiva che si accontentasse di partire dal mero studio fisiologico sarebbe insoddisfacente; al contrario, è necessario il dialogo con moltissime altre scienze. Ad esempio, nel primo capitolo di *Arie Acque Luoghi* si può vedere come Ippocrate riconosca la grande influenza del clima sulla salute, e l'importanza di studiare la meteorologia – in quanto scienza dei corpi naturali non viventi e tuttavia operanti su di noi – ai fini di una comprensione più ampia del nostro corpo posto in determinate situazioni.

Vegetti, infatti, afferma che

Così impostata, essa [la medicina] è essenzialmente biologia, estendendosi fino ad una considerazione unitaria dell'organismo umano in salute come in malattia, dei suoi rapporti fisiologici e patologici interni, delle sue relazioni con l'ambiente. Il metodo terapeutico proprio di una tale medicina supera ovviamente lo stadio dell'intervento sporadico per integrarsi a sua volta nell'idea unitaria di regime.¹⁸⁴

È proprio in virtù di questo suo carattere sintetico che la medicina può porsi come scienza ultima, come "prototipo di scienza dell'uomo e della natura, consapevole del suo metodo e della sua storia."¹⁸⁵

Riteniamo che gli elementi di contatto tra questa concezione di medicina e quella spinoziana precedentemente esposta sgorghino spontaneamente dalle preziose parole di Mario Vegetti.

¹⁸³ Mario Vegetti, *La medicina in Platone*, in *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 1966, Vol. 21, No. 1, pp. 3-39.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁵ *Ibidem*.

L'idea di una medicina che possa porsi innanzitutto come scienza dell'uomo; una medicina che si preoccupi di tutto il processo di disposizione e persino di *formazione* umana – in una prospettiva che potremmo definire *paidetica*, seguendo le suggestioni di Rossella Fabbrichesi¹⁸⁶ e Cristina Zaltieri¹⁸⁷ – e non solamente del circoscritto intervento sul sintomo; una medicina, infine, che si rifiuti di fornire soluzioni aprioristiche e al contrario proponga un modello di sperimentazione costante atto a individuare in ogni momento quali siano i corpi maggiormente adatti a noi, in un percorso lungo quanto la propria intera esistenza: questo è il modello di Spinoza, di Platone, di Ippocrate.

Vi è però un ultimo elemento da affrontare, un elemento che in questo caso, diversamente, segnerà una distinzione.

Vegetti sottolinea come nel *Carmide* di Platone si assista a un rovesciamento di fronte. La medicina, nell'argomentazione platonica, riesce a porsi come scienza autonoma, ma a patto di svincolarsi dalla sapienza generale – ovvero sia, la sapienza del bene e del male.

Questa indipendenza, dunque, che attribuisce alla medicina il pieno statuto di scienza, affermandone così il valore, segna tuttavia anche il suo più grosso limite:

Abbandonata dalla sapienza del bene e del male, la medicina, come le altre *technai*, continuerà a sussistere e a dispensare salute, ma non potrà agire *bene e utilmente*. In altri termini, il medico sa guarire, ma non può assolutamente sapere se la guarigione è davvero un bene per il malato oppure no.¹⁸⁸

Spinoza riuscì dove Platone non volle riuscire. Il pensatore olandese porta a compimento il superamento di questo limite proprio perché non si propone di legittimare o anche solamente di analizzare nello specifico lo statuto della medicina.

La sua è un'etica, propriamente parlando. Eppure, nel nostro percorso abbiamo mostrato come la sua etica si fondi sullo studio anatomico e biologico

¹⁸⁶ Cfr. Rossella Fabbrichesi, *In Comune. Dal corpo politico al corpo comunitario*, Mimesis Edizioni, 2012 e Rossella Fabbrichesi, *Vita e Potenza. Marco Aurelio Spinoza Nietzsche*, Cortina Editore, Milano, 2022.

¹⁸⁷ Cristina Zaltieri, *Il divenire della bildung in Nietzsche e Spinoza*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2013.

¹⁸⁸ Mario Vegetti, *La medicina in Platone*, in *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 1966, Vol. 21, No. 1, pp. 3-39.

del corpo e venga poi condotta secondo categorie mediche, tanto da poter indubbiamente essere definita come una scienza del corpo.

Inoltre, il sapere generale che in Platone viene reso come *conoscenza del bene e del male*, in Spinoza non assume nessun tipo di valore.

La morale platonica e l'etica spinoziana divergono precisamente sulla possibilità della distinzione tra etica e medicina: in Platone non è ammissibile accostare le due, perché la morale si fonda su valori più alti, dai quali la medicina è slegata; Spinoza, al contrario, intendendo l'etica come conoscenza del *buono* e del *cattivo*, la pone come un ambito pratico e conoscitivo del quale i fondamenti, i procedimenti e gli obiettivi possono – e forse devono – coincidere con i fondamenti, i procedimenti e gli obiettivi di una buona medicina.

Ecco perché in Spinoza possiamo parlare di *etica come arte medica*.

APPENDICE

Non mi pare davvero necessario sapere esattamente che cosa sono. La cosa più importante nella vita e nel lavoro è diventare qualcosa di diverso da quello che si era all'inizio. Se, cominciando un libro, si sapesse fin dall'inizio che cosa si arriverà a dire alla fine, chi troverebbe il coraggio di scriverlo?

M. FOUCAULT, *Verità, potere, sé*¹⁸⁹

Questa non è una conclusione. Riteniamo, infatti, che le conclusioni del nostro lavoro siano già state integrate all'interno del nostro percorso, e pertanto una loro riproposizione risulterebbe ridondante.

Piuttosto, reputiamo opportuno spendere qualche parola per sottolineare la presenza di alcune tematiche che ci è stato impossibile affrontare pienamente lungo l'arco della nostra riflessione, e che tuttavia crediamo essere di estrema rilevanza, nonostante la poca attenzione riscontrabile nella pur sterminata trattazione accademica di Spinoza.

Pertanto, questa sarà una breve collezione di introduzioni, suggestioni germinali, inviti alla ricerca.

Innanzitutto, riteniamo fondamentale dedicare attenzione al rapporto tra Spinoza e la medicina non solamente da un punto di vista teoretico, come abbiamo provato a fare, ma anche da un punto di vista storico-filosofico: come anticipato, esistono gli estremi per indagare l'influenza reciproca tra il pensiero di Spinoza e la teoria medica nell'Olanda e nell'Europa del Seicento, oltre che per evidenziare le emergenze di teoria e pratica medica nella biografia spinoziana.

In secondo luogo, riteniamo che una riflessione sul rapporto tra etica e medicina in Spinoza non possa prescindere da un precedente studio sul rapporto tra il pensiero spinoziano e la biologia: all'interno del nostro lavoro

¹⁸⁹ Intervista di Rux Martin a Michel Foucault del 25 ottobre 1982, in Michel Foucault, *Tecnologie del sé*, trad. it. di S. Marchignoli, Bollati Boringhieri Editore, Torino, 1992.

abbiamo tentato di sottolineare questo aspetto, richiamando alcune interpretazioni di Spinoza da un punto di vista prettamente biologico; tuttavia, si tratta di un ambito che meriterebbe ulteriore attenzione.

Inoltre, – sempre trattando del rapporto tra Spinoza e la biologia – esistono una pletera di temi specifici propri della biologia moderna e contemporanea che nella loro conformazione rivelano una qualche forma latente di spinozismo: a partire dalle celebri trattazioni di Diderot, Goethe, Saint-Hilaire e Von Uexküll, infatti, riteniamo sia possibile estendere il campo e tentare un confronto tra il pensiero di Spinoza e il pensiero di prodigiose istituzioni della biologia come Charles Darwin e Jacques Monod.

In aggiunta, rimanendo nell'ambito della biologia, è importante non far scivolare in secondo piano la curiosa coincidenza di formulazioni tra Spinoza e Hooke: l'*Etica* fu conclusa nel 1675, dieci anni dopo la scoperta della cellula, e riteniamo che – parallelamente o persino in forza delle scoperte del biologo inglese – la nozione di *corpora simplicissima* in Spinoza sia perfettamente accostabile alla nozione di cellula, e anzi grazie a questa assuma una speciale valenza interpretativa.

Vi sono poi due autori citati di sfuggita e in modo puramente strumentale all'interno del nostro lavoro, ma che riteniamo possano porsi come interlocutori fecondi del pensiero di Spinoza. Il primo di essi è Jean-Paul Sartre: come emerge dalla trattazione sul suicidio, di primo acchito sembra profilarsi uno scontro tra il francese e l'olandese circa il rapporto tra libertà e necessità; tuttavia, riteniamo che all'interno dell'opera più tarda di Sartre – specialmente in testi come *Questioni di metodo*¹⁹⁰ e *L'universale singolare*¹⁹¹ – sia possibile individuare una peculiare teorizzazione volta all'intreccio delle due componenti di libertà e necessità, e che riteniamo essere pienamente spinoziana. Il secondo autore è Sigmund Freud: a partire dall'ambito della biologia, e in particolare della biologia darwiniana – che Freud conosceva bene, come

¹⁹⁰ Jean-Paul Sartre, *Questioni di metodo*, trad. it. di F. Fergnani, Il Saggiatore, Milano, 1963.

¹⁹¹ Jean-Paul Sartre, *L'universale singolare* in *L'universale singolare. Saggi filosofici e politici 1965-1973*, trad. it. di M. Gallerani, M. Cantoni, G. Ascenso, F. Fergnani, R. Kirchmayr, Mimesis edizioni, Milano-Udine, 2009.

documentato da Adam Phillips ne *I lombrichi di Darwin e la morte di Freud*¹⁹² – è possibile individuare in Freud una nozione di corpo che presenta degli elementi di contatto con quella spinoziana; inoltre, nonostante varie differenze, è possibile accostare persino il progetto psicologico specifico di Freud e di Spinoza, a partire naturalmente – ma stando attenti a non limitarsi – dal concetto di *conatus*, come ha tentato di fare Roberto Finelli¹⁹³; infine, come ricorda Antonio Damasio¹⁹⁴, nonostante Freud non espliciti mai nelle sue opere il riferimento a Spinoza, è indubbio che un qualche rapporto intellettuale tra i due esistesse: in una lettera inviata nel 1931 a Lothar Bickel, Freud scrive

Confesso senza esitazione la mia dipendenza dagli insegnamenti di Spinoza. Se non mi sono mai preoccupato di citare direttamente il suo nome, è perché non ho mai attinto i principi del mio pensiero dallo studio di quell'autore, ma piuttosto dall'atmosfera che egli seppe creare.¹⁹⁵

Come penultima considerazione, teniamo inoltre a evidenziare come il pensiero etico di Spinoza, in virtù dei suoi assunti fondanti di razionalità universale e individualità dei corpi, possa porsi come feconda fonte di ispirazione per molte delle trattazioni contemporanee di bioetica ed etica analitica: queste ultime troppo spesso tendono a dimenticare l'apporto fondamentale – poiché fondativo – di molti dei grandi protagonisti della storia della filosofia, nonostante essi si pongano direttamente alle radici delle formulazioni filosofiche contemporanee. In particolare, abbiamo già affrontato il tema dell'eutanasia secondo una prospettiva potenzialmente spinoziana, ma il tema bioetico che emerge con maggior forza a partire dall'interpretazione medica dell'etica spinoziana è indubbiamente quello del potenziamento umano: è legittimo modificare il proprio corpo? Quali sono i limiti all'interno dei quali il nostro corpo può venire legittimamente modificato? È legittimo portare avanti operazioni di eugenetica quantomeno negativa? Sono tutte domande a cui è possibile rispondere prendendo le mosse dalle solide fondamenta

¹⁹² Adam Phillips, *I lombrichi di Darwin e la morte di Freud*, Ponte alle Grazie, Firenze-Milano, 2000.

¹⁹³ Cfr. Roberto Finelli, *Per un nuovo materialismo*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2018.

¹⁹⁴ Cfr. Antonio Damasio, *Alla ricerca di Spinoza: emozioni, sentimenti e cervello*, trad. it. di I. C. Blum, Adelphi edizioni, 2007.

¹⁹⁵ *Ibidem*.

dell'impostazione etica spinoziana. Peraltro, il tema del potenziamento corporeo evidenzia come tra medicina e problema della *paideia* – dell'educazione, della *formazione* – corra un legame molto stretto; legame, questo, riscontrabile anche in Nietzsche, come mostrato da Cristina Zaltieri¹⁹⁶. Infine, come già sottolineato, riteniamo che l'analisi specifica del rapporto tra l'elaborazione etica spinoziana e la medicina possa porsi anche solamente come caso esemplificativo del rapporto costitutivo che vige tra etica e medicina; pertanto, crediamo di non sbagliare se poniamo come oggetto plausibile di un futuro lavoro lo studio sistematico dei sistemi etici nella loro relazione con la teoria e la pratica medico-biologica. Inoltre, potremmo ipotizzare l'esistenza di una triplice distinzione interna ai sistemi etici, determinata dalla applicazione pratica degli stessi. Questa distinzione può esplicitarsi tramite tre domande: *come devo agire nei confronti del mio corpo?* – la domanda medica ed educativa –, *come devo agire nei confronti dell'immediatamente altro?* – la domanda politica –, e *come devo agire nei confronti dell'altro assoluto?* – la domanda teologica (dove per *teologico* intendiamo un campo largo di tematiche accomunate dall'impossibilità di mediare tra sistemi di pensiero o di credenze differenti: fanno parte dell'ambito teologico, ad esempio, lo scontro teologico in senso stretto ma anche lo scontro ideologico in senso ampio; pertanto, l'ambito teologico può essere chiamato anche ambito strategico¹⁹⁷ e può in un certo senso essere ricompreso nella sfera del politico¹⁹⁸). Facciamo notare, peraltro, come il pensiero di Spinoza sia in grado di abbracciare sinteticamente tutte e tre le domande che segnano la distinzione tracciata.

¹⁹⁶ Cfr. Cristina Zaltieri, *Il divenire della bildung in Nietzsche e Spinoza*, Mimesis Edizioni, Milano, 2013.

¹⁹⁷ Occorre sottolineare che – per come inteso in questa sede – il problema teologico non sia connesso a una dimensione ontologica, ma piuttosto sia da ricondurre all'ambito etico dei valori e, ancora maggiormente, a quello dell'immaginazione. È complesso mediare tra visioni del mondo differenti proprio perché il loro funzionamento segue delle logiche narrative: si immagina il mondo *come se* determinati valori o entità fossero davvero reali e operanti, anche se si tratta solamente di ipotesi imaginative. Ecco perché la dimensione teologica potenzialmente porta con sé lo scontro: non si tratta di discutere razionalmente di un tema, ma di porre a confronto *storie* diverse e spesso inconciliabili. Il riferimento è ad Anna Ichino, *Credo in un solo Dio... O me lo immagino?*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2020.

¹⁹⁸ Significativo, in tal senso, il titolo dell'unica opera politica conclusa da Spinoza, ovvero il *Trattato Teologico-Politico*, Cfr. Baruch Spinoza, *Trattato Teologico-Politico*, a cura di R. Cantoni e F. Fergani, UTET – DeA Planeta Libri, Milano, 2017.

RINGRAZIAMENTI

Ai miei genitori, perché vivere è manovrare gli impulsi; ai miei fratelli, per essere tali al di là della biologia; ai miei nonni e allo zio Carlo, per l'affetto a lungo regalatomi; a Chiara, per tutto e per tutto l'amore; a Lawrence, amico viaggiatore che avrei voluto raggiungere; a Elena, l'amicizia più lunga – il che dice tutto; ai due Alessandro, per aver resistito al tempo; a Federico e Lorenzo, per la leggerezza e l'entusiasmo; a Vittoria, per la vicinanza nei momenti bui; a Elisa, per la sincerità di sempre; a Federica, Carlo e Letizia, perché la filosofia si fa soprattutto parlando; a Mattia, perché la filosofia si fa anche scrivendo; a Raffaella, per avermi mostrato cosa significa amare il sapere; a Elena, prezioso legame con la mia infanzia; a Riccardo, professore che ripudia il suo titolo, per avermi restituito la fiducia nella scrittura; a Massimiliano, professore che rivendica i suoi titoli, per avermi provocato a sufficienza; alla Professoressa Fabbrichesi, per la fiducia e l'attenzione; a Emma, Youssef, Andrea, Giulia, Mariagrazia, Davide e Fiona, per aver provato a rendere la nostra università un posto migliore, assieme; a tutte le mie amiche e i miei amici, per tutti i bei momenti: lo spazio purtroppo langue, ma la memoria mi assiste ancora. A tutti loro vanno i miei grazie.

BIBLIOGRAFIA

1. Carlo Altini (a cura di), *La fortuna di Spinoza in età moderna e contemporanea, vol. 1*, Edizioni della Normale, Pisa, 2020.
2. Giorgio Bertolotti (a cura di), *Ermeneutica*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2003.
3. Guido Ceronetti, *Il silenzio del corpo*, Adelphi editore, Milano, 2015.
4. Johannes Colerus, Jean-Maximilien Lucas, *Le vite di Spinoza*, trad. it. di R. Bordoli, Quodlibet, Macerata, 2015.
5. Giorgio Colli, *Per un'enciclopedia di autori classici*, Adelphi edizioni, Milano, 1983.
6. Giorgio Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi editore, Milano, 2014.
7. Antonio Damasio, *Alla ricerca di Spinoza: emozioni, sentimenti e cervello*, trad. it. di I. C. Blum, Adelphi edizioni, 2007.
8. Gilles Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, trad.it di S. Ansaldi, Quodlibet, Macerata, 1999.
9. Gilles Deleuze, *Cosa può un corpo?*, trad. it. di A. Pardi, Ombre Corte, Verona, 2007.
10. Gilles Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, trad. it. di M. Senaldi, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2016.
11. Gilles Deleuze, *L'Anti-Edipo*, trad. it. di A. Fontana, Giulio Einaudi editore, Torino, 2002.
12. Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Millepiani*, trad.it. di G. Passerone, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2017.
13. Gilles Deleuze, *Che cos'è la filosofia?*, trad.it. di C. Acuri, Giulio Einaudi editore, Torino, 2002.
14. Gilles Deleuze, *L'Immanenza: una vita...*, trad. it. di F. Polidori, in Gilles Deleuze, *Immanenza*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2010.imm
15. René Descartes, *Discorso sul metodo*, trad. it. di E. Mazza, Einaudi, Torino, 2014.
16. Strachan Donnelley, *Human Selves, Chronic Illness, and the Ethics of Medicine*, in Hastings Center Report, April/May 1988, 18.
17. Daniel Droixhe, *Tracing tradition. The idea of cancerous contagiousness from Renaissance to Enlightenment*, in History of European ideas, 2020, Vol.46, No. 6, 754-765.
18. Giulia Ecce, *Etica medica sulle orme di Ippocrate*, Editrice Bibliografica, Milano, 2018.

19. Rossella Fabbrichesi, *La freccia di Apollo: semiotica ed erotica nel pensiero antico*, Edizioni ETS, Pisa, 2006.
20. Rossella Fabbrichesi, *In Comune. Dal corpo politico al corpo comunitario*, Mimesis Edizioni, 2012.
21. Rossella Fabbrichesi, *Vita e Potenza. Marco Aurelio Spinoza Nietzsche*, Cortina Editore, Milano, 2022.
22. Roberto Finelli, *Per un nuovo materialismo*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2018.
23. Michel Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, trad. it. di F. Ferrucci, a cura di M. Galzigna, BUR Rizzoli, Milano, 2019.
24. Michel Foucault, *Le parole e le cose*, trad. it. di E. Panaitescu, BUR Rizzoli, 2020.
25. Michel Foucault, *Sorvegliare e punire*, trad. it. di A. Tarchetti, Giulio Einaudi editore, 2014.
26. Michel Foucault, *Storia della sessualità Vol. 1: la volontà di sapere*, trad. it. di G. Procacci e P. Pasquino, Feltrinelli Editore, Milano, 2012.
27. Michel Foucault, *Storia della sessualità Vol. 2: l'uso dei piaceri*, trad. it. di L. F. Guarino, Feltrinelli Editore, Milano, 2015.
28. Michel Foucault, *Storia della sessualità Vol. 3: la cura di sé*, trad. it. di L. F. Guarino, Feltrinelli Editore, Milano, 2014.
29. Michel Foucault, *Storia della sessualità Vol. 4: le confessioni della carne*, trad. it. di D. Borca, Feltrinelli Editore, Milano, 2022.
30. Michel Foucault, *Tecnologie del sé*, trad. it. di S. Marchignoli, Bollati Boringhieri Editore, Torino, 1992.
31. Sigmund Freud, *Il piccolo Hans*, trad. it. di M. Marcacci, Feltrinelli Editore, Milano, 2021.
32. Galeno, *L'anima e il dolore*, a cura di I. Garofalo e A. Lami, BUR editore, Milano, 2012.
33. Johann Wolfgang Von Goethe, *La metamorfosi delle piante*, a cura di S. Zecchi, trad. it. di B. Groff, B. Maffi e S. Zecchi, Ugo Guanda editore, Milano, 1983.
34. Werner Heisenberg, *Natural Law and the Structure of Matter*, Rebel Press, Regno Unito, 1970.
35. Anna Ichino, *Credo in un solo Dio... O me lo immagino?*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2020.
36. Ippocrate, *Aforismi e Giuramento*, trad. it. di M.T. Malato, Newton Compton editori, 1994.
37. Werner Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, La nuova Italia, Venezia-Firenze, 1959.
38. William James, *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, trad.it. di P. Paoletti, Morcelliana, Brescia, 1998.

39. Hans Jonas, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, trad.it. di G. Bettini, Il Mulino, Bologna, 2001.
40. Abey Koshy, *On Composition and Decomposition of the Body: Rethinking Health and Illness*, in J. Indian Counc. Philos. Res., 2015, Vol. 32, No. 1, 93-108.
41. G.E.R. Lloyd, *Magia, ragione, esperienza. Nascita e forme della scienza greca*, Bollati, Torino, 1982
42. Maddalena Mazzocut-Mis (a cura di), *Anatomia del mostro, Antologia di scritti di Étienne e Isidore Geoffroy Saint-Hilaire*, La Nuova Italia, Venezia-Firenze, 1994.
43. Steven Nadler, *Spinoza e l'Olanda del Seicento*, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi editore, Torino, 2020.
44. Steven Nadler, *Spinoza sulla vita e sulla morte*, trad. it. di L. Giaccone, Einaudi editore, Torino, 2021.
45. Peter Godfrey-Smith, *Altre menti*, trad. it. di I.C. Blum, Adelphi Edizioni, Milano, 2018.
46. Hernàn Neira, *Suicidio soberano y suicidio patológico*, in Ideas y Valores, 2017, Vol. 66, No. 164, 151-179.
47. C. A. Van Peursen, *E.W. von Tschirnhaus, and the Ars Inveniendi*, in Journal of the History of Ideas, 1993, 395-410.
48. Adam Phillips, *I lombrichi di Darwin e la morte di Freud*, Ponte alle Grazie, Firenze-Milano, 2000.
49. Michael Platt, *Looking at the body*, in The Hastings Center Report, Apr. 1975, Vol. 5, No. 2, 21-28.
50. Platone, *Settima Lettera*, trad. it. F. Forcignanò, Carocci editore, Roma, 2020.
51. Antonia Pozzi, *Parole*, Ancora editrice, Milano, 2015.
52. Jean-Paul Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, trad.it. di M. Schoepflin, Armando editore, Roma, 2000.
53. Jean-Paul Sartre, *Questioni di metodo*, trad. it. di F. Fergnani, Il Saggiatore, Milano, 1963.
54. Jean-Paul Sartre, *L'universale singolare in L'universale singolare. Saggi filosofici e politici 1965-1973*, trad. it. di M. Gallerani, M. Cantoni, G. Ascenso, F. Fergnani, R. Kirchmayr, Mimesis edizioni, Milano-Udine, 2009.
55. Morton Schatzman, *La famiglia che uccide*, trad. it. di L. Forti, Feltrinelli, Milano, 1973.
56. Steven Shapin, Simon Schaffer, *Il leviatano e la pompa ad aria. Hobbes, Boyle e la cultura dell'esperimento*, La nuova Italia, Firenze-Venezia, 1994.
57. Bruno Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino, 1963.

58. Baruch Spinoza, *Etica*, trad.it. di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma, 1988.
59. Benedetto Spinoza, *Etica*, trad.it. di G. Durante, note di G. Gentile rivedute e ampliate da G. Radetti, Giunti Editore/Bompiani, Firenze-Milano, 2007.
60. Bento de Spinoza, *Etica*, trad.it. di S. Giametta, Bollati Boringhieri Editore, Torino, 1992.
61. Baruch Spinoza, *Epistolario*, a cura di A. Droetto, SE S.r.l., Milano, 2016.
62. Baruch Spinoza, *Opere*, a cura di F. Mignini e O. Proietti, Mondadori, Milano, 2007.
63. Baruch Spinoza, *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, trad. it. di G. Semerari, Sansoni Editore, Firenze, 1953.
64. Baruch Spinoza, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, trad. it. di E. De Angelis, SE edizioni, Milano, 2009.
65. Baruch Spinoza, *Trattato Teologico-Politico*, a cura di R. Cantoni e F. Fergnani, UTET – DeA Planeta Libri, Milano, 2017.
66. Francesco Toto, *L'individualità dei corpi*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2014.
67. Jakob Johann von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, trad. it. di M. Mazzeo, Quodlibet, Macerata, 2010.
68. Mario Vegetti, *La medicina in Platone*, in *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 1966, Vol. 21, No. 1, pp. 3-39.
69. Mario Vegetti, *La medicina in Platone: II dal Gorgia al Simposio*, in *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 1967, Vol. 22, No. 3, pp. 251-270.
70. Mario Vegetti, *La medicina in Platone: III Fedone e Repubblica*, in *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 1968 Vol. 23, No. 3, pp. 251-267.
71. Mario Vegetti, *La medicina in Platone: IV il Fedro*, *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 1969, Vol. 24, No. 1, pp.3-22.
72. Cristina Zaltieri, *Il divenire della bildung in Nietzsche e Spinoza*, Mimesis Edizioni, Milano, 2013.
73. <https://www.treccani.it/vocabolario/etologia/>.
74. <https://www.quaderni.org/contenitori-2/materiali/spinoza-my-friend/la-biblioteca-di-spinoza/>