

Desiderio e *acquiescentia* di Massimo Adinolfi

1. *Questioni di statuto*

Qualche riflessione, per cominciare, sulle condizioni dell'esercizio filosofico. È vero che la filosofia è sempre impacciata da questioni di statuto, e che spesso finisce per lasciarsi irretire da una riflessività che ne estenua i movimenti, ma proprio al fine di scongiurare simili esiti, e col proposito di rendere più fruttuoso il confronto con la psicanalisi, può essere utile mettere in guardia da certi luoghi comuni che gravano sul discorso filosofico, e che ne limitano pregiudizialmente le possibilità. In seguito, proverò ad affrontare la questione dell'infinità del desiderio, senza particolari preoccupazioni di originalità, ma mettendo solo qualche cura nell'argomentazione. In terzo e ultimo luogo, riprenderò brevemente alcuni celebri *loci* spinoziani, questa volta in maniera forse un po' originale – spero non del tutto scorretta – al fine di compiere l'ultimo passo: dalla dinamica del desiderio al godimento dell'*acquiescentia*.

Cominciamo dunque dalla filosofia, dal suo statuto e dalle sue possibilità. Procedo in questa prima parte in maniera alquanto dogmatica: presuppongo cioè che abbia ancora senso una riflessione di carattere filosofico, e provo a indicare che cosa questo comporti. Non sarà ovviamente una risposta soddisfacente alla domanda cruciale: «Da dove parli?» (a partire da quale tradizione, in forza di quale metodo, sulla base di quali esperienze, sull'autorità di quali autori), ma il tentativo di lasciar perlomeno intravedere alcuni elementi di sfondo, di rendere esplicita l'*immagine del pensiero* che in certo modo mi sembra implicata nel modo stesso della tematizzazione che intendo proporre.

Vengo allora alla prima tesi: la filosofia *non* è, essenzial-

mente, ontoteologia. Forse la concezione della filosofia come ontoteologia¹ non è così diffusa da meritare il rilievo che le sto assegnando. Forse si tratta soltanto di una preoccupazione provinciale, o addirittura solo biografica, legata a una certa formazione e una certa tradizione. E tuttavia credo si abbia ragione di ritenere che l'aria di fine della filosofia che circola nella cultura intellettuale, filosofica e non, da qualche decennio² sia legata (non solo, ma anche) ad una certa comprensione della filosofia ispirata proprio alla diagnosi heideggeriana, il che non significa che ad essa non concorrano altre, magari più potenti forze.

Della concezione di Heidegger, in realtà, mi interessa molto meno l'articolazione interna, il suo contenuto determinato, e molto di più la forma che assegna alla filosofia. Meglio: la determinatezza di questa forma. Non, dunque, il contenuto, ma il contenuto della forma. Una forma, se posso dire in una sola parola, *conclusa*. Io, in effetti, non dico affatto che la filosofia non comporti una certa ontologia e una certa teologia, e che questa ontologia e questa teologia non siano decise dal *logos* che convoca tanto l'*on* quanto il *theos* sotto la sua egida, in base alle proprie esigenze, secondo la propria misura. Dico piuttosto che l'*on* e il *theos* su cui ha presa il *logos* – e, aggiungo, ogni altro “oggetto” di cui la filosofia si occupi – *non* è ridotto al formato di oggetto interno della filosofia *per il solo fatto* che è la filosofia (il *logos*) ad occuparsene.

Posso variare in molti modi questa mia tesi – posso dire ad esempio, in un linguaggio più aggiornato, che ogni oggetto è sempre l'oggetto di una certa pratica – ma questo non può voler dire che è soltanto l'oggetto *interno* di questa pratica. Uso l'espressione *oggetto interno* come si usa in grammatica, a pro-

¹ Mi riferisco naturalmente a *La struttura onto-teo-logica della metafisica* in M. HEIDEGGER, *Identità e differenza*, Milano, Adelphi, 2009.

² Cfr. la ricognizione complessiva offerta ad esempio da FRANCA D'AGOSTINI, *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, Milano, Raffaello Cortina, 1997.

posito di verbi intransitivi costruiti come verbi transitivi e provvisti quindi di un complemento oggetto interno, in espressioni come ad esempio “vivere una vita difficile”, in cui il verbo è costruito transitivamente in quanto l’oggetto dipende dalla radice del verbo ed è portato da essa.

Ecco dunque la mia seconda tesi: la filosofia è essenzialmente *logos*, ma l’*on* e il *theos* non entrano in filosofia solo come oggetti interni al *logos*. Ancor più in generale, considero radicalmente errata l’idea che qualcosa, qualunque cosa, *entri* in filosofia. L’idea che ci sia un’area delimitata, chiusa, in cui si entra a certe condizioni, che sono dunque costitutive insieme di quell’area e degli oggetti che vi appartengono. A me pare questa, mi sia consentito di dire *en passant*, una piccola enormità, la ragione per cui il trascendentale kantiano non funziona, ed in fondo io non ho fatto altro che scimmiettare, criticandola, la suprema proposizione fondamentale di tutti i giudizi sintetici, secondo la quale le condizioni di possibilità dell’esperienza sono al tempo stesso condizioni di possibilità degli oggetti d’esperienza³. Ma vorrei che, anche in questo caso, la tesi venisse presa nel senso più generale: non c’è un’area, chiamata ad esempio, significato, ben delimitata e chiusa da ogni lato, rispetto a ciò che in essa non vi rientra. Non c’è un’area chiamata linguaggio rispetto ad un non-linguaggio, e così via.

Insomma noi non possediamo – e al filosofo non deve essere chiesta così come non può essere chiesta al poeta “*la parola che squadra da ogni lato/ l’animo nostro informe*”: non perché l’animo sia informe, ma perché parole siffatte non esistono e se esistessero non sarebbero neppure parole.

A queste condizioni non fa difficoltà mantenere l’idea che

³ IMMANUEL KANT, *Critica della ragione pura*, Milano, Bompiani, 1987, parte I, l. II, cap. II, sez. II: «Le condizioni della possibilità dell’esperienza in generale sono al tempo stesso condizioni della possibilità degli oggetti dell’esperienza, ed hanno quindi validità oggettiva in un giudizio sintetico a priori» (p. 234).

la filosofia sia essenzialmente *logos*: non vi colgo nessun pericolo di imperialismo logico, non avverto nessun guadagno a dire che la filosofia è essenzialmente domanda, o a trovare altre chiavi indebolite di proposta filosofica, non considero decisivo né preliminare denunciare un certo tratto che la riflessione filosofica, in quanto *logos*, possiederebbe essenzialmente e sempre, dalla Jonia a Jena. Di conseguenza, non è più urgente fare la critica di questo tratto da revocare in questione, in forza di istanze di discorso e di risorse di cui la filosofia non disporrebbe.

Di qui la tesi: la filosofia non ha bisogno di reperire altrove (per esempio: nella psicoanalisi) risorse critiche a cui non avrebbe accesso. Per chiedere alla filosofia di rivolgersi altrove, occorre infatti pensare che essa sia un certo spazio determinato, chiuso, e al contempo immaginare che abbia senso rivolgere ai filosofi l'invito a portarsi oltre quello spazio e i suoi confini, pur restando filosofi. Mi sembra, se non altro, una richiesta contraddittoria, di cui non c'è affatto bisogno. E non perché la filosofia comprenda ogni cosa, non perché la filosofia disponga già di tutto quello che le occorre, non perché non le tocchi di saltare oltre la propria ombra dal momento che l'ombra coprirebbe già il mondo intero. In un certo senso è così; ma, se è così, è così come lo è anche per la musica o per il ciclismo, nel senso in cui cioè è ogni volta il mondo intero che accade in figura, ad esempio, di opera musicale o di corsa ciclistica (o in ogni altro modo).

Ma in altro senso, e in maniera forse meno enigmatica, non è affatto così, ed è sufficiente pensare che non c'è alcuna determinatezza univoca del filosofare, come di ogni prassi umana sensata *in quanto* sensata (non si tratta dunque di una specialità del filosofare), per intendere la richiesta di incontrare altri discorsi (la psicoanalisi, ad esempio) solo più come un invito a frequentare certi temi, a rivolgersi a un certo lato dell'esperienza umana, a rivedere certe posizioni teoriche, ossia un invito a rinnovare e quindi insieme anche a riprendere e continuare l'esercizio del filosofare. In modo più succinto:

L'idea di un *fuori assoluto* è strettamente solidale con l'idea di un *dentro altrettanto assoluto* dal quale la filosofia non sarebbe capace di uscire, e in cui sarebbe costretta a imbozzolarsi sempre di nuovo.

Di simili supposizioni infondate non c'è alcun bisogno. Dell'immaginaria costruzione di simili spazi 'immaginari' non c'è alcun bisogno. Di qui la tesi secondo la quale è errata l'idea che discorsi differenti corrano lungo registri differenti, fra loro incomunicabili, così come d'altra parte è errata — io credo — l'idea di un'unica e universale e illimitata comunità della comunicazione. L'immagine dello spazio filosofico che intendo evocare non ne fa insomma né uno spazio sovraordinato a tutti gli altri spazi o discorsi, né lo consegna a una molteplicità di discorsi irrelati, in dissidio fra di loro: non per particolari virtù della filosofia, ma perché lo spazio del senso non può avere né l'una né l'altra forma.

Da ciò viene anche un'indicazione di metodo, che formulo anche in questo caso in maniera abbastanza perentoria: il metodo della filosofia è la fenomenologia. Col che intendo che non c'è filosofia se si spezza il legame fra il *fenomeno* e il *logos*. Filosofia è proprio la cura di questo legame. Il legame, peraltro, non dice necessariamente identità, tanto più se l'identità venisse interpretata senz'altro come l'identità logica, perché in tal caso il fenomeno sarebbe già interamente appropriato al *logos*, a cui spetterebbe la prima e l'ultima parola sul legame e su ciò che lega, invece di essere solo uno dei due termini del rapporto.

Infine: se il metodo della filosofia è la fenomenologia, la filosofia di questo metodo è la genealogia. Poiché infatti il *logos* non può incontrare il *fenomeno* a cose fatte, come se ciascuno si costituisse per sé e solo dopo entrasse in contatto con l'altro o nello spazio dell'altro, allora la filosofia non può prenderli come oggetti costituiti e deve necessariamente muoversi a zig-zag, come diceva Husserl⁴, e guardare alla loro con-co-

⁴ Cfr. EDMUND HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascen-*

stituzione, muovendosi incessantemente fra origine e attualità.

2. *Desiderio e differenza*

Vengo così, finalmente, al tema. E, per entrarvi subito, senza sentirmi trattenuto da eccessive precauzioni storiche e filologiche, adotto la seguente proposizione: il desiderio è strutturalmente infinito.

Una proposizione del genere non si sorregge su una base puramente empirica. Nemmeno può essere autorizzata solo in virtù di una certa tradizione. Dal momento che ho affermato che il metodo della filosofia è la fenomenologia, si deve pensare che tale proposizione contiene un referto fenomenico in senso fenomenologico. Il che significa: qualcosa che può essere osservato, ma che può essere osservato solo gettando uno sguardo non semplicemente sull'oggetto del desiderio, e nemmeno soltanto sul soggetto desiderante, ma sulla loro correlazione.

Ora, cosa trovo grazie ad essa? Il problema che intendo porre non è un problema di adeguatezza descrittiva, ma di giustificazione fenomenologica della tesi che ho formulato circa l'infinità del desiderio. Il problema è cioè dove mai si giustifichi la tesi dell'infinità del desiderio.

Io direi: non ad esempio nel fatto che di volta in volta trovo che non è questo né quello che desidero. Se sto semplicemente al fatto che né questo né quello, né quell'altro ancora mi soddisfa, non posso non trovarmi in imbarazzo dinanzi alla domanda che legittimamente chiede come si passa da "non

dentale, Milano, Il Saggiatore, 1997, § 9, lett 1, p. 87: «Non ci resta altro, dobbiamo procedere e retrocedere, a "zig-zag", nel gioco delle prospettive ogni elemento deve contribuire al chiarimento dell'altro». Ma Husserl ha parlato di andamento a zig-zag del metodo fenomenologico fin dalle *Ricerche logiche* (IDEM, *Ricerche logiche*, Milano, Il Saggiatore, 1988, app. II al § 6 dell'Introduzione alle *Ricerche sulla fenomenologia e sulla teoria della conoscenza*, p. 282).

è questo né quello né quell'altro ancora che io desidero" a "non mi soddisfa nulla", o: "nulla colma il mio desiderio"?⁵

C'è evidentemente un salto logico da una proposizione all'altra: dal punto di vista meramente logico, nulla giustifica il passaggio da una totalità distributiva a una totalità collettiva (per dirla in termini kantiani). Ma il salto non ha nulla di indebito se si osserva cosa consente di compierlo, cosa accende l'infinità del desiderio e dove questo propriamente accada. Ora questo accade e non può non accadere ogni volta nel nome (nel linguaggio). Solo nel nome si può fare esperienza di nulla (che soddisfi). In forma di tesi: non c'è desiderio senza nome, non c'è nome che non accenda il desiderio. Il desiderio non appartiene perciò ad un piano meramente naturale, biologico. Questa proposizione non è una proposizione empirica, ma – direbbe Wittgenstein – grammaticale. O *tra* la cosa e il desiderio c'è il nome, o non c'è modo di giustificare la tesi dell'infinità del desiderio.

Avere una cosa nel nome è, infatti, non averla, e, quindi, desiderarla. Ma per non averla, in modo però da desiderarla, occorre averla nel nome. E d'altra parte averla nel nome significa averla a distanza, averla nello spazio logico della significazione, nel medio del linguaggio. E averla così solo *in quanto è tale*. Il punto è ora che in questa identificazione della cosa *in quanto tale*, l'*in quanto* non restituisce tutta intera la cosa stessa, ma solo la cosa dell'*in quanto*, limitata dall'*in quanto* (nominata). L'*in quanto* introduce infatti un complemento di limitazione. La cosa è desiderata sempre *sub specie*, in prospettiva, da un certo punto di vista, per questo o quello, su un tale o tal altro fondamento: tutte espressioni equivalenti per dire che non è in sé desiderabile, ma solo *in quanto*, solo limitatamente o per come viene assunta. E questa "presa" del desiderio non viene meno neppure quando l'*in quanto* si perfeziona e compie

⁵ Tralascio qui di considerare la differenza, pur essenziale, fra "non mi soddisfa nulla" e "non mi soddisfa nulla [del genere]", fra – direbbe Spinoza – infinito *in suo genere* e *absoluteinfinitum*.

nell'*in quanto tale*. Nel linguaggio della psicologia (e senza scoprire nulla di men che ovvio): ogni identificazione è fratta, divisa. È chiaro peraltro che il nome di cui si tratta qui non è una mera etichetta apposta sulla cosa. Né la cosa, ciò che è desiderato, è una mera cosa, a cui si aggiunga dal di fuori il desiderio. Né, infine, c'è un soggetto costituitosi prima e a parte dall'esercizio della potenza desiderante, che poi arbitrariamente, sovraneamente, desidera questo o quello. Non si tratta dunque di una relazione fra la cosa e il desiderio, cui poi sopraggiunga il nome, né di un catalogo ordinato di cose, fra cui il desiderio sia chiamato a scegliere, e neppure di un'anonima energia desiderante che il linguaggio, nominandola, orienti verso questa o quella cosa. In tutti questi casi, la relazione non impegna strutturalmente tre elementi, ma due elementi, più uno che sopraggiunga. Ma la linguisticità del desiderio esclude in ogni caso una simile scomposizione di piani. Linguisticità, secondo la lezione di Pierce, vuol dire terzità. E terzità vuol proprio dire *inanalizzabilità* in termini diadici (per esempio di causa-effetto, o di impulso-risposta)⁶.

Riassumo: desiderare è possibile solo *a distanza*. La distanza non è la distanza che separa il soggetto desiderante dalla cosa desiderata, *la distanza è ciò in cui e per cui c'è qualcosa come un desiderare*. Quindi non basterà mai avere, prendere o consumare. Si può esprimere questa tesi dicendo che, perciò, la cosa è già da sempre perduta, e che la perdita è originaria.

Bisogna però intendersi bene, io credo, su questo punto. E

⁶ Linguisticità vuol dire anche socialità, dimensione sociale, intersoggettiva del desiderio. Questo significa che se il nome innalza il desiderio sino al luogo del suo riconoscimento *come* desiderio, per cui esso può d'ora innanzi desiderare di desiderare, questa auto-riflessività non significa affatto che il desiderio si alimenta da sé: la passività che il desiderio che desidera se stesso introduce (per cui è un tempo desiderato e desiderante) è anzitutto comportata dall'esser desiderato dall'altro, che alligna nel nome (Sulla terzità, cfr., tra le molte presentazioni che compaiono nelle sue carte, CHARLES SANDERS PIERCE, *Opere*, Milano, Bompiani, 2003, § 8.331, pp. 188-189).

il punto è se l'esser già sempre perduta della cosa vada inteso come la "causa" o il "fondamento" del desiderio, della struttura desiderante della soggettività, o se invece sia un altro modo per dire il medesimo, cioè la distanza. Se cioè siano concetti reciproci e formino per dir così un plesso unico, o se invece siano in un rapporto di fondazione. Se la tesi è che fra il desiderio e la cosa del desiderio c'è uno scarto, una differenza, e che questa differenza è per principio incolmabile, insistere sulla solidarietà, sulla reciprocità di perdita della cosa e distanza del desiderio equivale a rimarcare il fatto che la differenza è posta *col* desiderio, non *dal* desiderio. Non *dal* desiderio, né da nient'altro. (Non per esempio dalla cosa, ossia dal suo sottrarsi. Qui c'è un punto logico: se non è la presenza dell'oggetto a colmare il desiderio, non sarà nemmeno l'assenza a innescarlo, se per assenza si intende l'opposto di una presenza. Quindi la perdita non è la perdita di una presenza. Quindi ciò che è perduto è un "mai stato presente". Ma un "mai stato presente" può essere, ha statuto d'essere solo come modificazione originaria e costitutiva della presenza, come sua differenza, reale e attuale solo nel nome. Il "mai stato presente" è quindi un altro nome del desiderio: non ciò che è posto dal desiderio né ciò su cui si fonda la dinamica del desiderio. Non è un passo indietro o un passo avanti, un passo prima o un passo dopo il desiderio, ma è questo stesso desiderio)⁷.

⁷ Qui credo si possa cogliere una differenza rispetto al commento che Massimo Recalcati offre della nota proposizione lacaniana, tratta dal seminario VII sull'*Etica della psicanalisi* secondo la quale «La Cosa è ciò che del reale patisce del significante». Scrive infatti Recalcati: «Il vuoto di Lacan non è né un vuoto che contiene (non contiene niente) né un vuoto che rivela (non rivela niente) ma piuttosto un vuoto che causa, un vuoto causativo. Un vuoto che si fa causa, che si fa causa del soggetto. La funzione di causa della Cosa è infatti ciò che "orienta tutto il cammino del soggetto". Il desiderio è cioè mosso da dietro da qualcosa (il reale come causa), che resta fuori discorso ma che nondimeno esercita sul desiderio stesso una forza "irresistibile"» (M. RECALCATI, *L'universale e il singolare*, cit., p. 20).

Dobbiamo ora compiere un secondo passo. Finora abbiamo preso contezza dell'irriducibilità del desiderio. La sua infinità è la maniera in cui si abita il desiderio, il modo in cui si frequenta già sempre lo scarto o la differenza, essendo la differenza già sempre accaduta, già sempre istituita.

È il *modo stesso* in cui il desiderio si presenta. Questo modo – ecco ora il punto – non è però la cosa. *Mai, per definizione, il modo è la cosa.* Anche se non abbiamo un altro modo, abbiamo però la differenza fra il modo e la cosa.

Mi spiego su questo punto, per me decisivo. Se la differenza è il modo, se la differenza è l'*in-quanto*, se il desiderio è sempre un certo modo di riferirsi alla cosa, è implicito in ciò, è logicamente contenuto in questa struttura che infiniti altri modi di riferirsi alla cosa sono possibili. Poiché qui il riferirsi non indica una prestazione logico-conoscitiva, diciamo pure che sono infiniti i modi dell'*aver-a-che-fare* con i quali intendiamo, tendiamo verso la cosa. L'intenzionalità di questa struttura è scoperta, a condizione di vedervi il suo fondamento nel *tendere-verso* dell'*in-tendere*. (Non ci vuol molto per sostenere che sempre il *logos* si intreccia con la *boulesis*). Cosa intendevo dire dunque poc'anzi, quando ho detto che “non abbiamo un altro modo”? Semplicemente che tutti questi modi riposano sulla differenza, sono figure della differenza. Se però il *modo* – cioè la differenza – *non è la cosa*, questo “non” non può essere interpretato se non come *una differenza differente dalla differenza*. Siccome il modo è la differenza, abbiamo, *con* la differenza, una differenza *differente* dalla differenza. Questa differenza, differente dalla differenza posta *col* desiderio, può essere detta *indifferente*. Vorrei anche in questo caso, come già prima con la tesi dell'infinità del desiderio, compiere questo passo con una certa precisione logica. Il passo in questione discende direttamente dalla proposizione: *il modo non è la cosa*. Il *modo* è la struttura linguistica del desiderio che accade sempre nella differenza e come differenza dalla cosa. Ora, certamente noi non abbiamo da una parte la cosa e dall'altra i modi con cui essa è intesa. La cosa è la cosa-del-desiderio, il desiderio è

il desiderio-della-cosa. Ma proprio perché la cosa è la cosa del desiderio nella differenza *del* desiderio, essa è anche nella differenza *dal* desiderio, indifferente al desiderio – il che significa: nella differenza dalla differenza. Se così non fosse saremmo nuovamente caduti in quell'accusativo dell'oggetto interno in cui la cosa viene interamente assorbita dai modi della sua posizione come cosa-del-desiderio. Proprio perché non abbiamo la cosa da una parte e il desiderio dall'altra, dobbiamo dire non che la cosa si risolve nei modi in cui ci si riferisce ad essa, ma che essa è posta in uno, inseparabilmente, *sub eodem*, come differente e indifferente: solo in questo modo può differire dalla differenza. Si può provare ad esprimere questa situazione così: la cosa stessa è differente (col che, è escluso che la cosa abbia una sua tetragona identità prima della presa del desiderio e fuori del gioco della differenza), ma si tratta di una differenza che non fa differenza, della differenza *dalla* differenza.

3. Differenza e acquiescientia

Mi rendo ben conto che l'ultimo tratto di questa riflessione può apparire solo un filosofema, frutto di un astratto raziocinare, mille miglia lontano dalla richiesta cura fenomenologica. In realtà, si può ben dare un nome e indicare lo stato in cui si compie l'esperienza della *cosa differente* (poiché bisognerà pure averne esperienza, anche se in termini *sui generis*). Si tratta infatti, almeno per me, dell'*acquiescientia mentis*, di cui parla Spinoza nella quinta parte dell'*Ethica*⁸.

⁸ Poiché la traduzione italiana non riesce ad essere efficace quanto la parola originale, mantengo la locuzione latina di *acquiescientia mentis*, non senza ricordare che secondo Pierre Macherey si tratta di «un neologismo, che non appartiene né al latino classico né al latino medievale», PIERRE MACHEREY, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La cinquième partie. Les voies de la libération*, Paris, Puf, 1997, p. 139. Cfr. comunque l'edizione con testo a fronte BARUCH SPINOZA, *Etica (= E)*, a cura di G. Gentile, riv. da G. Ra-

Prima di delinearne brevemente i contorni, però, mi sia consentito di rendere più comprensibile il punto. Se c'è un'economia del desiderio, una logica del desiderio, una morale ossia una legge del desiderio, c'è anche – per il fatto stesso che vi è un'economia e una logica e una legge – una condizione diseconomica, alogica ed eslege. C'è *uno actu*, non dunque in grazia di una deduzione ulteriore. L'errore – se così si può dire – consiste solo nel figurarsi il dis-economico l'alogico l'es-lege, secondo le figure della differenza che articolano *internamente* il campo dell'economia, del linguaggio e della morale. Se c'è economia, linguaggio e morale solo in virtù di una differenza, allora lo scarto da economia, linguaggio e morale non sarà un'altra figura della differenza, che rilancerebbe economia, linguaggio e morale: richiederebbe cioè nuove erogazioni di senso, nuovi tentativi di significazioni, nuove ingiunzioni e nuove regolazioni.

Vi deve essere un'altra figura, che non rientra in un'economia della negazione. Orbene, io non ho fatto altro che chiamare *indifferenza* la cosa che differisce dall'economia o dalla legge della differenza.

Ed è in questi termini che l'*acquiescentia* compare nel testo spinoziano: come differente, ma senza che la differenza ingrani con la dinamica delle passioni, con le *transitiones* per le quali passa in Spinoza l'alfabeto del desiderio (la volontà, l'appetito, le cupidità). L'*acquiescentia mentis*, infatti, non è collocabile in nessuna dimensione temporale, in nessun tratto della *duratio mentis*. Impossibile e reale, essa è per un verso al di là di ogni possibile conseguimento nel tempo, e per questo impossibile, ma, per altro verso, è già sempre conseguita, già sempre realizzata, presente ed attuale, se è vero che non c'è per Spinoza alcuno iato fra quanto la mente può e quanto fa, o fra la sua potenza e la sua attuale essenza. E d'altra parte,

detti, trad. di G. Durante, Milano, Bompiani, 2007. (Nel testo diamo sempre, nell'ordine, il riferimento alla parte, quindi alla proposizione ed eventualmente alla dimostrazione allo scolio o al corollario).

ultimo dei paradossi, essa viene descritta da Spinoza come un accumulato incessante, nel senso di una inesauribile intensificazione, di modo che la coincidenza di potenza e atto non possa essere intesa *staticamente*, come un consumarsi e risolversi della potenza nell'atto, bensì *dinamicamente*, come il persistere della potenza pur nel compimento dell'atto.

Ma forse è utile riepilogare, sia pure con grande rapidità e senza svolgere tutti i fili della complessa rete di proposizioni di cui è intessuta l'*Ethica*, un breve percorso attraverso il testo, per delineare i contorni di questa esperienza.

L'*acquiescentia mentis* sorge dal terzo genere di conoscenza. Questa conoscenza è conoscenza *sub specie aeternitatis* (E 5, 29). La conoscenza *sub specie aeternitatis* è necessariamente *cognitio Dei*, conoscenza di Dio e «mediante l'essenza di Dio» (E 5, 30, dim.). Quanto più si conosce secondo questo genere di conoscenza, tanto più si è «consci di Dio» (E 5, 31, scolio). Di questa conoscenza la mente gode massimamente. E in quanto Dio è, mediante la sua essenza, la causa di questo diletto, «dal terzo genere di conoscenza nasce necessariamente l'amore intellettuale di Dio» (E 5, 32, cor.), di ciò che causa questo diletto. D'altra parte, l'amore intellettuale di Dio non è che «una parte dell'amore infinito con cui Dio ama se stesso» (E 5, 36), proprio come la *mens* non è che una parte dell'intelletto infinito di Dio, con cui Dio conosce se stesso. Quest'Amore, nota circolarmente Spinoza avviandosi alla conclusione, lo si riferisca a Dio o alla mente, si può chiamare in ogni caso *acquiescentia animi*, e perciò, in quanto è il luogo in cui l'animo infine riposa, nostra salvezza e nostra beatitudine: «non si dà nulla nella natura che sia contrario a quest'amore intellettuale, ossia che lo possa distruggere» (E 5, 37).

Possiamo già fermarci. È evidente infatti che se questo amore è senza contrari, non può non collocarsi fuori dall'ordine della natura, in cui tutto avviene in base alle diverse contrarietà a cui ogni cosa è soggetta. Ogni cosa è infatti, come l'uomo, "infinitamente superata dalla potenza delle cause esterne" (E 4, 3) e come ogni cosa così anche l'uomo è passi-

vo riguardo a tutto ciò che lo oltrepassa, essendo egli solo un modo, una parte della natura infinita. Come è allora possibile avere esperienza di questo stato, che si colloca assolutamente al di fuori dell'orbita che l'uomo, come ogni altra parte finita della natura, può seguire? Il testo spinoziano apparentemente non aiuta, perché si appoggia quasi esclusivamente ad elementi paratattici, di coordinazione e non di subordinazione, che si affiancano l'un l'altro senza che però contengano il progresso di una consecuzione, logica o reale. La formula principale che Spinoza impiega è, infatti, *in quanto/in tanto* oppure *quanto più/tanto più* (quanto più l'uomo conosce, tanto più è attivo; quanto più la conoscenza è adeguata, tanto più la mente trova soddisfazione, ecc.), ma questa formula non dice nulla circa il passaggio dall'inadeguato all'adeguato, dal passivo all'attivo, dalla tristezza alla letizia. A voler prendere la cosa all'ingrosso, la formula spinoziana sembra dire: *in quanto* l'uomo è soltanto un modo ed è parte della natura, è sempre in preda alle passioni, abitato dalle dinamiche del desiderio; *in quanto* però l'uomo, grazie alla ragione, si identifica con la natura ossia con Dio, si libera dalle limitazioni del modo e gode finalmente della natura del tutto – in un abbraccio che, giocoforza, si presenta come un'operazione intellettuale, che la *mens* esegue «senza relazione al corpo» (E 5, 20, scolio).

Ma su cosa si fonda un così eccessivo *in quanto*, com'è possibile una simile *identificazione*? Di solito, queste zone dello spinozismo vengono sostanzialmente accantonate, poiché chi potrebbe oggi dire di godere della *laetitia* comportata da un amore così grande? Meglio dunque prendere le distanze da una concezione metafisica troppo ambiziosa. La sobrietà che il razionalismo spinoziano introduce nella descrizione dell'operazione con la quale la *mens* si eleva fino all'*amor intellectualis Dei* è d'altra parte per lo più impiegata per tenersi alla larga da interpretazioni panteistiche e misticheggianti. Quel che però non viene mai meno, in simili letture, è l'idea che Spinoza richieda lì qualcosa come un'*identificazione*.

Ora, *identificazione* indica l'operazione del *farsi* identico da

parte di ciò che identico non è. Operazione che, si tratti di una necessità della ragione pratica o di una relazione puramente immaginaria, comporta sempre il portarsi a una qualche altezza che, per ciò stesso, scava nell'uomo un'incoltabile bassezza. Ma in Spinoza non ne va affatto di simili trascendenze, anzi: proprio un simile *farsi*, proprio il *farsi identico* è ciò che lo spinozismo mette assolutamente fuori gioco, e con esso la legge che ne dovrebbe governare il processo (necessitandolo o ingiungendolo). È singolare che i lettori dell'*Ethica* lo segnalino così poco. È singolare che si sia spesso considerata aporetica l'impossibilità di un transito dall'inadeguato all'adeguato, dal modo alla sostanza, dal desiderio al godimento, quando proprio in questa impossibilità (in questa differenza indifferente, priva di un'economia o di una legge) consiste l'esperienza dell'*acquiescentia*. L'*acquiescentia mentis* non è infatti un traguardo lontano, immaginario o reale, ma lo stato *attuale* della mente. Se è vero infatti che «appartiene alla natura della mente rallegrarsi per la propria potenza di agire» (*E* 3, 53), ed è vero che questa potenza può essere ostacolata o indebolita dalla dinamica delle passioni, è anche vero però che essa, in quanto non è se non un altro nome del *conatus* che costituisce l'essenza di ogni cosa, non può che essere sempre attuata, poiché potenza ed essenza sono la stessa cosa, e non v'è nulla della potenza che resti indietro rispetto all'attuazione: non dice d'altronde Spinoza che l'*amor intellectualis*, proprio come non può avere termine, così non può avere avuto inizio (*E* 5, 33, scolio)? E dunque come?

Invece di lamentare allora la contraddizione per cui Spinoza avrebbe mancato di costruire il ponte fra le *transitiones* delle passioni e l'attualità assoluta della mente, perché non riconoscere in questa attualità, nella *laetitia* che procura, proprio l'esperienza decisiva custodita nell'etica spinoziana, e incompatibile con qualunque impostazione moraleggiante, che elevi al di sopra del piano infinito della realtà (della natura) un modello ideale, più o meno lontano, più o meno cogente, al quale la realtà dovrebbe tendere (che l'uomo dovrebbe desiderare),

dialetticamente o regolativamente o in qualunque altro modo? Se è così, bisognerà però che si faccia esperienza *sub specie aeternitatis* della realtà che noi siamo attualmente, così come *la siamo* (uso qui il verbo essere in senso transitivo), in modo che esserci non sia segno di finitezza o di mancanza (esserci come differenza incolmabile e sempre da colmare, come desiderio e differenza), bensì di infinità e di pienezza (esserci come *cosa differente*, come esperienza di una differenza indifferente, assoluta e intransitabile).

Questa indicazione appartiene non all'ontologia ma all'etica. O almeno: la si può cogliere meglio, d'un sol balzo, scartando dalla ordinata disposizione geometrica dell'*Ethica*, solo nella vita. Vita che si presenta così: «Nulla, invero, se non una torva e triste superstizione proibisce di prendersi diletto. Perché, infatti, conviene meglio estinguere la fame e la sete che scacciare la malinconia? Questa è la mia regola [*Haec est mea ratio*] e così ho condotto il mio animo. Nessun nume, o altro, se non è invidioso, trae piacere dalla mia impotenza o da un mio disagio e attribuisce a nostra virtù le lacrime, i singulti, la paura e altre cose siffatte che sono segni di un animo impotente; ma al contrario, quanto maggiore è la Gioia dalla quale siamo affetti, tanto maggiore è la perfezione a cui passiamo, ossia tanto più è necessario che partecipiamo della natura divina. Usare dunque delle cose e per quanto possibile trarre diletto da esse (non fino alla nausea, in verità, poiché questo non è trarre diletto), è dell'uomo sapiente» (E 4, 45, scolio II).

Haec est mea ratio, scrive Spinoza. Questa è la mia vita, e questa è la mia ragione. La *ratio* è qui posta davvero in uno con la *delectatio*, senza che tuttavia perda nulla della sua razionalità per il fatto di essere radicalmente individuata come *mea* (e come *laetitia*). Forse, sotto specie di eternità, l'uomo ha esperienza non delle ragioni della propria *laetitia*, che non vi sono, ma proprio della *laetitia* della propria ragione, quando a questa non si richiede più di erogare ragioni superiori. *Sentimur experimur que nos aeternos esse* (E 5, 23, scolio), ha scritto infine Spinoza, e forse intendiamo ancora meglio queste celebri pa-

role, e non vi troviamo solo l'impossibilità, ma anche la realtà, quando vi leggiamo l'affermazione che non altrove che nel sentire noi siamo eterni.