RECENSIONE A "VITA E POTENZA"

Rossella Fabbrichesi, *Vita e potenza. Marco Aurelio, Spinoza, Nietzsche*, Cortina, Milano 2022

Gianni TRIMARCHI

Rossella Fabbrichesi insegna da più di vent'anni Filosofia teoretica all'Università Statale di Milano. Ormai da tempo è docente ordinario e ha avuto inoltre vari incarichi a livello internazionale.

La sua ricerca, originariamente, era centrata sul pensiero di C. S. Peirce; si è poi occupata di F. Nietzsche, e della tradizione genealogica e post-strutturalista che va da Foucault a Deleuze. I suoi interessi sono volti all'interpretazione delle pratiche di pensiero e azione della nostra tradizione.

Per quanto riguarda il libro che prendiamo in esame, la meta prefissata non consiste nel dare un contributo alla storia della filosofia, ma nell'«ascolto delle vibrazioni prodotte da voci filosofiche che ci parlano da molto lontano. L'idea è quella della filosofia come intensità: via possibile di resistenza agli urti della vita e di consonanza col mondo» (p. 11). Il discorso parte dalla filosofia stoica, di cui diversi enunciati permettono di comprendere meglio la filosofia di Spinoza e di Nietzsche, che ad essa fanno riferimento. Proprio per la natura intrinseca di questo testo, in vari casi l'autrice fa riferimento ad autori come Foucault e Deleuze, che «ci hanno consegnato letture formidabili, anche se non troppo attente a questioni filologiche [...] Il loro impegno è consistito nel pensare con gli autori e non sugli autori» (pp 12-13).

Per quanto riguarda il pensiero stoico, scrive Marco Aurelio, «Non sono rimasto a analizzare i sillogismi, o ad occuparmi dei fenomeni celesti; con la filosofia ho imparato ad aver cura di me stesso: *ta eis heauton*» (p. 15).

In Spinoza si tratta invece del cammino etico all'interno dei tre generi di conoscenza, teso a comprendere le passioni e quindi la vita. Si tratta di un sapere profondo che induce a trasformarsi (p. 25).

Su analoga falsariga si muove Nietzsche, quando afferma: «Aristotele sedeva esangue in un suo colombario di concetti, avvolto in una ragnatela di formule. Questo sapere aiutava la vita, o la mortificava? [...] È ancora possibile oggi continuare a interrogarci sui resti di quelle azioni e sulla pratica vivente che le ha prodotte?» (p. 135).

Fuori da questi percorsi, «il pensatore si chiude nell'intellettualismo delle cittadelle universitarie, dove la filosofia diventa un mestiere, non più formazione, ma specialismo astratto» (p. 16).

Nella prospettiva che accomuna le tre correnti di pensiero di cui sopra, la meta consiste invece nella ricerca della felicità. Non si tratta della ricerca di un istante di godimento, ma di un faticoso lavoro di perfezionamento della propria potenza (p. 22), teso ad armonizzare *ethos* e *daimon* (p. 23). Qui il termine usato è *Askesis*, in origine riservato all'allenamento dei pugili (*asketoi,* p. 25), che in questo caso si rivolge ad un continuo sforzo di perfezionamento spirituale. «Sono proprio gli esercizi spirituali che rafforzano il carattere individuale e costringono a soffermarsi sulla misura della propria potenza e impotenza...come se si trattasse di un corpo da predisporre alla prestazione ginnica più evoluta» (p. 25). Non a caso, secondo Crisippo, «un'anima può essere smidollata, o muscolosa» (p. 29), a seconda se è capace o meno di passare dal sentirsi come una marionetta, tirata da fili, o al dominio di sé stessa, libera dalle passioni.

In sostanza «lo stoicismo inventa il soggetto quasi nel senso moderno della parola» (p. 25), mentre Cartesio e l'età moderna obliano queste pragmatiche del sé. Conoscere diviene una pratica epistemica e razionale a cui sono demandati i procedimenti logici non contraddittori (p. 26)

Per quanto riguarda la libertà, secondo gli stoici, l'unica possibilità per l'uomo è volere la necessità che lo tiene in scacco. Ad esempio «il cane trascinato dal carro può seguire la marcia armoniosamente, oppure opporre resistenza ed essere condotto a forza, senza peraltro poter esercitare alcun controllo» (p. 45). Secondo Foucault non si tratta per gli stoici di trovare con un lavoro di anamnesi il proprio io profondo, ma di fabbricarlo impavido, rinunciando a tutto ciò che lo indebolisce (p. 52). Egli è coinvolto dal pensiero stoico ed è affascinato da un sé non più intercettabile dal potere (p. 57).

L'eredità stoica è ben presente in Spinoza, però con significativi spostamenti.

Secondo Epitteto non bisogna soggiacere alle passioni (p. 60); in Spinoza, al contrario, il problema non è staccarmene, ma eliminare il farmi trascinare da esse, ponendomi come causa adeguata di ciò che accade. «Non si può vivere anaffettivamente,

perché ogni modo è affezione, ma gli affetti vanno emendati, purificati, soprattutto riconosciuti per quel che sono» (*ibid.*) al di là delle «passioni tristi» (p. 76)

La filosofia «nasce dalle ceneri del fuoco tragico» (p. 81) e l'eroe della tragedia si tramuta nel saggio socratico. Egli guarda dall'esterno il dramma dello svolgersi delle passioni, che incatenano l'anima al corpo (p. 81), ma senza annullarlo.

Si tratta, in questo caso, di trarre gioia dall'immobilità tranquilla della percezione adeguata delle nostre azioni (p. 91), senza però eliminare le passioni in quanto tali, né i tre livelli di conoscenza. Questi «non sono i gradini di una scala, che bisogna salire liberandosi da ciò che viene prima» (p. 71). Essi continuano a coesistere nella loro teatralità, che rende conto della vita. Il saggio però elabora degli affetti attivi che orientano la sua azione, uscendo dalla passività.

I modi a loro volta dimostrano apertura verso ciò che loro conviene e resistenza contro ciò che li ostacola; il mondo nel suo insieme risulta come un campo di forze, in cui non si passa né da una forma all'altra, né dalla potenza all'atto, ma dalla passività all'attività.

Lo strumento formativo è sempre il pesante esercizio dell'*askesis* e qui anche Spinoza sembra accennare alle «anime muscolose» di Crisippo (p 29).

In Spinoza però non si tratta di cura di sé, né di ricerca di un'anamnesi individuale, ma del pervenire alla conoscenza dell'ordine necessario che ci avvolge (p. 95).

La ragione è l'affetto più grande che appartiene all'uomo. Ha reale esistenza solo ciò che agisce e il *pathos* va trasformato in *potentia agendi.*

Alla base di questo c'è l'amore, attività alchemica che muta ogni passività in attività gioiosa (p. 123), che ribalta la concezione stoica, a favore dell'*amor Dei intellectualis* (Eth, 4).

La Filosofia si costituisce allora come un comprendere ciò che ci fa gioire, senza crogiolarci nella tristezza (p. 93). Si tratta di una meditazione sulla vita e non sulla morte (p. 92), dove l'amore per il sapere costituisce una grande terapia. Esso guarisce dagli affetti passivi, imponendosi come l'affetto più forte e più attivo.

Spinoza, sostanzialmente, non elabora una teoria della sostanza. «Egli invita semplicemente a compiere un esercizio etico, a divenire pratici di atletismi affettivi» (p. 123), volti più a danzare con le passioni (pp. 52, 82, 144) che non a reprimerle.

Secondo Carlo Sini, «Spinoza non parte dal soggetto cogitante e dalla sua coscienza di sé, ma dell'evidenza del mondo, che si mostra da sé; verità che non ha bisogno di essere dimostrata, ma va semplicemente vista» (p. 62).

Nel capitolo su Nietzsche, la Fabbrichesi non esamina la teoria della volontà di potenza, ma «la potenza pratica del lavoro su di sé» (p. 127), messa in atto dal filosofo tedesco e ben connessa con la sua dottrina. Si tratta, per altro verso, della *laetitia* spinoziana, asservita alla potenza che si riesce a conseguire (*ibid*).

Ogni concetto è costituito da una certa intensità, prima che da una precisa enunciazione.

Qui il sapere costituisce una risorsa per agire e non la pace contemplativa dell'intelletto (p. 128), come del resto viene affermato anche da autori pragmatisti.

Secondo W. James, «nei libri possiamo trovare un'ordinata trascrizione dei concetti, privi però di loro sorgente pragmatica» (p. 132). Peirce scrive «Se Spinoza non fosse morto giovane, avrebbe elaborato lui per primo la massima pragmatica» (p. 64). A loro volta Deleuze e Guattari, ovviamente non pragmatisti, definivano l'individuo «non in base all'*eidos,* ma in base agli affetti di cui è capace e agli effetti che è in grado di produrre» (p. 63).

La vicenda che si nasconde dietro alla teoria di Nietzsche può sembrare banale, se la vediamo dall'esterno. Friedrich si innamora di Lou Salomé, viene tradito ed è sopraffatto dall'odio. Questo violento trauma però non lo porta a regredire, ma lo induce a una «trasvalutazione dei valori» (p. 139), che risuona dell'*askesis* stoica e ad un tempo degli assiomi del pensiero spinoziano, offrendogli una via di riscatto (p. 144).

«Sono stato finora [...] un piccolo uomo incanaglito e instupidito dal dolore. Ma ora devo dimostrare cosa può un oltre-uomo: nulla di superumano, semplicemente riconquistare la mia potenza di azione, sapere d'ora in poi che cosa posso e non posso sopportare» (p. 162). Su questa base Zarathustra diverrà il nuovo personaggio concettuale della sua opera (p. 163).

Qui l'ascesi non è una rinuncia, ma il mantenersi nell'ambito di una vita ascendente, che allarga le prospettive, a prescindere dai fatti contingenti.

Si tratta di lavorare su di sé come volevano gli stoici, trasformando la percezione della realtà, senza voler essere «maestri in sopportazione.» (p. 161), ma aprendo il proprio orizzonte verso l'alto.

In sostanza, «Il dolore non vale da obiezione alla vita [...]. C'è la sua pena ad arricchirci. La pozza di letame può essere lavorata fino a divenire un potente fertilizzante» (p. 163).

Il pathos della potenza (per Spinoza come per Nietzsche) «non è violenza o sopraffazione, ma capacità creativa di trasformare le proprie capacità per essere all'altezza di ciò che avviene e per evitare un triste declino, caratterizzato da ira e spirito di vendetta» (p. 171).

Non si tratta di modificare la psicologia della persona, ma di una completa ricomposizione dello scenario cosmologico. Si tratta di metterci in ascolto del battito ritmico del mondo e capirne il tono. Non si tratta di una strategia neghittosa e indolente. «La scelta relativa al corso degli eventi non dipende da noi, ma è in mano nostra decidere di "non digrignare i denti" di fronte al passato, o al terribile» (p. 173).

La volontà è potenza perché crea. Si tratta di una necessità non imposta dall'esterno, ma fortemente voluta, tanto che se ne attende con gioia il ritorno. Ma la volontà non è rocciosa, come per i grandi filosofi stoici. «Deve sapersi mutare nella morbidezza dell'amore, come in Spinoza» (p. 174). Si tratta di un'espressione chiave, che si potrebbe accostare alle tre tradizioni di pensiero che abbiamo affrontato: la massima felicità (*eudaimonia*) consiste nel costruirsi un carattere (*ethos*), volendo ciò che in esso è destinato.

A dispetto della lontananza cronologica, i tre autori presi in esame sembrano presentare un quadro molto compatto. «Si fa spazio l'idea di un Dio apatico, né soccorrevole, né personale, né caritatevole, né minaccioso. Un Dio in buona parte stoico» (p. 118), in una prospettiva in cui però non si mette in atto una totale rinuncia agli affetti. «Ogni modo è affezione e groviglio di affezioni. [...] L'*intelligere* non va letto come qualcosa di contrapposto agli istinti, ma come un certo rapporto degli impulsi fra di loro» (p. 60).

In sostanza, in questo testo troviamo alcuni elementi che trascendono la dimensione intellettualistica, ma la prospettiva è profondamente laica, capace di superare «i colombari di concetti, le ragnatele di formule» (p. 135) e ad un tempo anche gli idoli, in nome della vita, la cui difficile espressione costituisce l'autentica filosofia prima.