

RAFFAELLA COLOMBO – 27 GENNAIO 2021

SPEECH BY RAFFAELLA COLOMBO – JANUARY 27TH, 2021

Università degli Studi di Milano

raffaella.colombo@unimi.it

Keywords

London, Spinoza, capitalism, passionate servitude, imitation

Inizierò questo secondo intervento facendo riferimento a un testo già ricordato dal Collettivo La Boétie negli incontri precedenti, ovvero a *Capitalismo, desiderio e servitù* Di Frédéric Lordon.¹ Sottotitolo di questo libro è “Antropologia delle passioni nel lavoro contemporaneo” ed è un sottotitolo particolarmente efficace perché ci fa capire come il lavoro sostenuto dalle dinamiche di espansione e di controllo proprie del capitalismo contemporaneo – di un capitalismo ipermaturo, potremmo dire, un capitalismo che sembra sul punto di crollare ma che in realtà sopravvive e si rigenera sempre – siano sostenute dalle passioni e dallo sfruttamento del gioco passionale. Si tratta di un punto importante utilizzato da Lordon per spiegare come mai tutti noi – o quasi – restiamo all’interno di un sistema che magari consideriamo cattivo, ma contro cui, di fatto, opponiamo forme di resistenza deboli senza avere più neppure il coraggio di immaginare sistemi alternativi.

¹ Cfr. F. Lordon, *Capitalismo, desiderio e servitù. Antropologia delle passioni nel lavoro contemporaneo*, DeriveApprodi, Roma 2015.

Ora, in questo testo troviamo ovviamente Marx e riferimenti a quelle analisi del capitalismo – della sua genesi, del suo sviluppo, dei suoi meccanismi di funzionamento – che si inseriscono nel solco tracciato da Marx, ma la vera guida del filosofo francese nell’analisi delle passioni è Spinoza. Spinoza ci ha già accompagnati durante il mio primo intervento e oggi parlerò ancora di lui partendo proprio da ciò che Lordon scrive. Analizzando appunto il tipo particolare di controllo e il potere persuasivo messo in atto dal capitalismo, Lordon si interroga sul tema della servitù volontaria. In particolare, sostiene che l’espressione “servitù volontaria”, oltre a essere in qualche misura ossimorica, non spiega davvero come mai la maggioranza degli esseri umani accetta di stare all’interno di un sistema che prende molto più di ciò che restituisce e che li lega a forme di lavoro non tutelato – o sempre meno tutelato – e non adeguatamente retribuito, prosciugando per altro le loro energie intellettuali e fisiche. È sufficiente parlare di “volontà” o di “volontarietà” per comprendere questo stato di cose? O non rischiamo piuttosto di non comprendere nulla in questo modo?

Il punto è che dire che io voglio stare in una certa condizione – indipendentemente dal fatto che questa condizione sia buona o sia cattiva – non dice nulla rispetto al perché io sto in quella condizione. Ricorrere al volere – senza indagare cosa sia il volere e cosa muove la volontà – non fa avanzare di un passo né la nostra conoscenza della volontà in sé né la nostra conoscenza della volontà nel momento in cui la associamo alla questione della servitù. Ecco, Lordon non rivolge questa critica direttamente a La Boétie e al suo *Discorso* ma a tutti coloro che ricorrono all’espressione “servitù volontaria” per spiegare la posizione di chi resta acriticamente all’interno del sistema capitalistico, contribuendo alla costante rigenerazione di questa macchina amorale che mangia, assorbe e scarta senza soluzione di continuità. Per progredire nella comprensione di questa servitù è necessario avvicinare La Boétie a Spinoza e a ciò che Spinoza ci ha lasciato rispetto alla dinamica delle passioni.

Un paio di settimane fa, Gianfranco Mormino ci diceva che, a suo avviso, la risposta fondamentale di La Boétie alla domanda: “Perché gli esseri umani non rivendicano la loro libertà come il bene fondamentale?” va cercata nel fatto che sono altri i beni che

muovono gli uomini, che sono altri i beni che li spingono ad agire. Questi beni sono quelli che possono instaurare una differenza tra di loro: mentre la libertà, come bene di tutti, renderebbe tutti uguali, altri beni hanno il potere di stabilire una gerarchia, di tracciare una differenza tra chi ha di più e chi ha di meno. Di creare, potremmo dire, una sensazione di superiorità o persino di dominio rispetto a chi possiede meno di noi. Questa sensazione potrebbe anche essere illusoria, ma il punto è che evidentemente produce piacere il pensiero di partecipare in qualche modo all'orgia del possesso e del dominio, a quell'impasto di desideri e di scambi che non ha un fine più grande e che magari neppure ci fa stare bene, ma che ha comunque il potere di tenerci all'interno di questo gioco terribile. È bene anche ricordare che all'interno di questo gioco terribile in vista della conquista di un qualche – magari appunto illusorio – bene differenziale non si agita solo l'impressione di aver raggiunto una qualche superiorità rispetto ad alcuni, ma anche l'impressione di trovarsi in una sorta di comunione o di condivisione di qualcosa di preziosa con chi ha più di noi, spesso con chi ha molto più di noi. La schiavitù è dunque sorretta dal piacere di credersi più in alto rispetto a qualcuno e dal piacere di credersi alla pari con chi, in verità, sta oggettivamente più in alto di noi. Ed è sorretta dalla volontà di raggiungere un qualche bene che pensiamo essere importante e utile.

Dovremmo allora a questo punto dire che parlare di servitù “volontaria” non è affatto sbagliato. Ma Lordon ci invita a fare un passo in più, sostituendo quel “volontaria” con “passionale” per evitare la caduta nella «metafisica soggettivista della quale si nutre il pensiero individualista contemporaneo»,² ovvero quella metafisica tale per cui l'individuo-soggetto si crede totalmente libero e mosso dalla sua esclusiva e unica volontà. Se ci pensiamo, il mito del *self-made man* tanto caro soprattutto alla cultura nord-americana (ma non solo) è il volto sorridente di questa menzogna. Una menzogna che a volte produce piccoli narcisi sufficientemente scaltri e amorali da ottenere realmente tutto ciò che vogliono – come diventare presidenti della più potente democrazia occidentale – ma che, più spesso, produce una massa di disperati scissa tra auto-colpevolizzazione (“se non ottengono ciò che voglio è perché non valgo abbastanza o perché non mi sono

² Ivi, p. 26.

impegnato abbastanza”) e auto-vittimizzazione (“se solo non mi avessero ostacolato, avrei potuto fare grandi cose”) con accuse rivolte, molto spesso, a minoranze di ogni tipo considerate troppo protette. In ogni caso, questo mito poggia su due bugie fondamentali: la prima è appunto la bugia del soggetto che si crea di sé, che è il prodotto della sua sola volontà; la seconda è quella che afferma che, in un mondo non bloccato da leggi o restrizioni, quel soggetto potrebbe costruire imperi senza l’aiuto di nessuno e senza difficoltà. Ciò che questa doppia bugia nasconde è che nessuno si crea da sé e che nulla può essere creato se intorno non si ha un ambiente favorevole (infrastrutture che funzionano, buone leggi, manodopera, esperti di ogni tipo, ecc.).

Restiamo però sul primo punto, ovvero quello che riguarda la volontà e la possibilità di crearsi da sé seguendo una volontà assolutamente personale e libera da condizionamenti. È qui, sulla questione della volontà che dobbiamo riflettere per comprendere anche la scelta di Lordon di parlare di servitù passionale e non più di servitù volontaria. Seguendo Spinoza, Lordon scrive: «Le vere e proprie catene sono quelle dei nostri affetti e dei nostri desideri. Per questa ragione, la servitù volontaria non esiste. Vi è solo la servitù passionale. Ed essa è universale».³ Ecco, fermiamoci qui, usiamo questo suggerimento di Lordon per affidarci, da qui in poi, direttamente al filosofo olandese.

Per Spinoza, essere schiavi non significa tanto essere dipendenti da qualcuno essendone consapevoli e neppure essere tenuti in catene da qualcuno. Benché una tale dipendenza rappresenti uno stato di costrizione, uno stato in cui la nostra mente e il nostro corpo non possono esprimersi come vorrebbero, la vera schiavitù è quella data dalla sottomissione ai nostri affetti e ai nostri desideri.

Nella prefazione alla quarta parte dell’*Etica* che si occupa direttamente della schiavitù umana, ovvero della potenza degli affetti, Spinoza scrive: «Chiamo schiavitù l’impotenza umana nel moderare e tenere a freno gli affetti; l’uomo che è soggetto agli affetti, infatti, non è padrone di sé, ma in balia della fortuna».⁴ Ora, ciò che Spinoza ci chiede di fare non è di eliminare questa schiavitù eliminando gli affetti: noi siamo corpi e i corpi

³ Ivi, p. 31.

⁴ B. Spinoza, *Etica*, prefazione parte quarta.

sentono. Un corpo che cessa di sentire è un corpo morto, un corpo in cui non c'è più gioco di quiete e movimento, ma solo quiete. Ciò che ci chiede di fare è piuttosto di conoscere i nostri affetti e di imparare, conoscendoli senza biasimo e senza lode, a mitigarli per non essere più in balia di ciò che ci agita dentro e fuori di noi.

Ora, parlare vagamente di affetti e di desideri non ci porterebbe molto lontano, specie non avendo il tempo di seguire il percorso e la dinamica degli affetti che Spinoza ci presenta. Conviene piuttosto andare a interrogare quel desiderio-affetto primitivo, fondamentale, che attraversa ogni cosa e che nell'essere umano dà vita a percorsi particolarmente importanti, ovvero conviene andare a interrogare il famoso *conatus*.

Dunque, a partire dalla quarta proposizione della terza parte Spinoza ci introduce al concetto di *conatus* che altro non è che lo sforzo grazie al quale «ogni cosa, per quanto in è in sé, si sforza di perseverare nel suo essere».⁵ Ovvero ogni cosa tende – e abbiamo qui un'applicazione del principio di inerzia – a permanere nel proprio stato finché questa condizione non viene disturbata da un elemento o da una forza esterna.

Ora, questa tendenza all'autoconservazione riguarda veramente tutte le cose – anche quelle inanimate che in modo totalmente passivo oppongono però resistenza a elementi esterni. Tuttavia, quando ci spostiamo verso individui senzienti e dotato di una grande complessità – come nel caso degli individui umani – allora questo sforzo di base all'autoconservazione e al ristabilimento di uno stato di equilibrio, di omeostasi, si fa, allo stesso modo, più complesso poiché la conservazione del proprio stato – oppure la sua modificazione da parte di una forza esterna – si arricchisce qui di una sensazione di piacere e di dolore: è piacevole conservarsi nel proprio stato oppure recuperare l'equilibrio che è stato turbato mentre è doloroso essere agitati dall'azione di agenti esterni.

⁵ Ivi, III, prop. VI.

Il fatto che un individuo complesso si trovi a vivere fin dalla nascita all'interno di un ambiente che lo sottopone a forze contrastanti e a stimoli contrastanti e il fatto che, anche al suo interno, ogni individuo provi sensazioni contrastanti, piacevoli oppure dolorose, implica che questo *conatus*, questa semplice tendenza all'autoconservazione, non rimanga uno sforzo solo passivo. Al contrario, esso si carica di un principio di attività che prende il nome di *appetito*. Cioè quello sforzo che è proprio di tutte le cose all'autoconservazione diviene, negli esseri viventi, uno sforzo che tende verso ciò che favorisce la conservazione (e le sensazioni piacevoli che ne derivano), evitando al contrario ciò che la metta in pericolo e le sensazioni spiacevoli. Per fare chiarezza sui termini, Spinoza ci dice che quando questo sforzo è riferito al corpo si chiama *appetito*, quando invece è riferito alla mente si chiama *volontà*. Tuttavia, non stiamo parlando di nulla di diverso: tenendo fede all'idea che gli stati mentali non siano altro che riflessi delle modificazioni che il corpo subisce, Spinoza ci dice che appetito e volontà sono due modi diversi di chiamare la stessa cosa, ovvero di chiamare quello sforzo all'autoconservazione che riguarda l'individuo nella sua totalità.

C'è un ultimo punto da considerare prima di procedere: se la nostra essenza è costituita da questo sforzo all'autoconservazione e se questo sforzo si accompagna sempre a sensazioni piacevoli o spiacevoli che ci fanno restare in un certo stato o che al contrario ci spingono ad allontanarcene, sarà chiaro che, per Spinoza, ciò che – a qualunque livello di complessità – chiamiamo “bene” o “male” non sarà altro che ciò che è associato a una sensazione piacevole o a una sensazione spiacevole, ovvero ciò che favorisce la nostra conservazione e ciò che invece sembra minacciarla. Coerentemente con questa relativizzazione dei concetti di bene e di male, Spinoza scrive nello scolio alla proposizione nove della terza parte dell'*Etica*: «Risulta dunque da tutte queste cose che noi non cerchiamo, vogliamo, appetiamo, né desideriamo qualcosa perché riteniamo che sia buona; ma, al contrario, che noi giudichiamo buona qualcosa perché la cerchiamo, la vogliamo, la appetiamo e la desideriamo».⁶ Quindi, riassumendo: noi non desideriamo ciò che è bene, ma chiamiamo bene ciò che desideriamo. Inoltre, Spinoza è chiaro nel

⁶ Ivi, III, scolio prop. IX.

dirci che non c'è differenza tra ciò che *appetiamo* e ciò che *vogliamo*, ovvero che la mente è guidata dallo stesso sforzo, dalla stessa tensione che guida il corpo e non da un qualche principio o impulso diverso che la spinge a desiderare ciò che è bene in senso assoluto magari *contro* i desideri del corpo.

Abbiamo dunque definito il *conatus* come sforzo fondamentale di autoconservazione. Ma questo sforzo di autoconservazione coincide con uno stato di semplice passività solo nel caso dei corpi inorganici, mentre nel caso dei corpi vivi, nel caso dei corpi che provano sensazioni – per quanto piccole – a questo sforzo si accompagna sempre un certo grado di azione nella misura in cui andiamo verso qualcosa o cerchiamo di evitare qualcosa. E nel caso dei corpi vivi e molto complessi, come gli esseri umani, questo sforzo, questa tendenza, questa potenza affermativa – la stessa che avevamo già visto agire anche all'interno di una passione di per sé triste come l'indignazione – assume una forma particolarmente inquietante nel momento in cui ricordiamo che il *conatus* si presenta inizialmente, nelle fasi iniziali della vita, come – per usare le parole di Laurent Bove – “un desiderio senza oggetto”. Come trova, allora, il suo o i suoi oggetti? Dagli altri o da ciò che gli altri sembrano suggerire. La trattazione di come l'imitazione degli affetti agisce negli individui e tra gli individui è sviluppata da Spinoza in un gruppo di proposizioni centrali della terza parte dell'*Etica* ed è una parte fondamentale per comprendere come, purtroppo, quasi tutti gli esseri umani restino preda di un intreccio affettivo-imitativo in cui ci si illude di essere padroni di qualcosa di cui di fatto non si è padroni. Solo dopo un percorso di profonda conoscenza – che passa anche e soprattutto attraverso la capacità di dare un nome agli affetti e di definirli nelle loro manifestazioni più evidenti – ci si potrà dire, in qualche misura, “padroni” di sé.

Vediamo allora come agisce l'imitazione partendo dallo scolio alla proposizione XXXII della terza parte dell'*Etica*. Con questa proposizione Spinoza vuole mostrare il punto in cui l'imitazione del desiderio di un altro può sfociare in rivalità, in contesa. Nello specifico si tratta di mostrare cosa accade quando un solo individuo possiede una certa

cosa che immaginiamo gli procuri gioia. E cosa accade è presto detto: noi ci sforzeremo di fare in modo che quel qualcuno non goda più di quella determinata cosa. Nello scolio, dopo averci informato che la natura degli uomini è tale per cui essi hanno compassione di quelli che navigano in cattive acque mentre sono invidiosi di quelli che stanno bene – a maggior ragione se stanno bene a causa di qualcosa che anche noi amiamo e vorremmo avere –, ecco, dopo averci detto queste cose rispetto agli individui adulti, dunque rispetto a individui i cui desideri sono ancora immersi in una dinamica imitativa sulla base però di tracce passate che li direzionano, che permettono a questi desideri di volgersi verso qualcosa o non verso qualcos'altro, Spinoza si concentra sullo stato in cui si trovano i bambini, scrivendo che il loro corpo è “come in continuo equilibrio”. Leggiamo l'intero scolio:

Vediamo dunque che la natura degli uomini è disposta per lo più in modo tale che essi hanno compassione di coloro ai quali le cose vanno male e sono invidiosi di coloro ai quali le cose vanno bene, e [...] con tanto maggiore odio quanto più amano la cosa della quale immaginano che l'altro sia in possesso. Vediamo, inoltre, che dalla stessa proprietà della natura umana dalla quale segue che gli uomini sono compassionevoli, segue anche che sono invidiosi e ambiziosi. Infine, se vogliamo consultare la stessa esperienza, constateremo che essa insegna tutte queste cose; soprattutto se avremo posto mente ai primi anni della nostra vita. Infatti, sappiamo per esperienza che i bambini, poiché il loro corpo è come in continuo equilibrio, ridono o piangono per il fatto solo che vedono gli altri ridere o piangere; e qualunque cosa, inoltre, vedono fare agli altri desiderano subito imitarla e, infine, desiderano per sé tutte le cose da cui immaginano che gli altri traggano diletto; né c'è da meravigliarsi, poiché le immagini delle cose, come abbiamo detto, sono le stesse affezioni del Corpo umano, ossia modi con i quali il Corpo umano è affetto dalle cause esterne e disposto a fare questo o quello.⁷

Ho detto poco fa che anche gli individui adulti si trovano immersi – specie se non hanno fatto alcun lavoro di comprensione sugli affetti e sulla loro dinamica e sono dunque

⁷ B. Spinoza, *Etica*, III, scolio prop. XXXII.

totalmente schiavi degli affetti stessi – in un gioco imitativo, in un gioco in cui, potremmo dire, si prende in prestito dagli altri l’oggetto del proprio amore o del proprio odio. Eppure, come già sottolineavo, gli adulti non imitano qualunque cosa, poiché il loro desiderio ha avuto modo di costruire percorsi propri. “Propri” non nel senso di autenticamente propri, di consapevolmente propri, ma almeno nel senso che le direzioni e gli oggetti del desiderio sono diversificati. In sostanza, negli adulti l’imitazione non si scatena nei confronti di qualunque cosa o del primo comportamento che ci capita di osservare. Questo perché, nel bene o nel male – ovvero portando a esiti più o meno utili per l’individuo – si è ormai formata quella che possiamo definire come un’identità, un nucleo di tracce e di esperienze che determinano la direzione del nostro desiderio e che ci permettono di pensare “voglio o non voglio questa cosa”, seppur con gradi variabili di consapevolezza. I bambini, invece, si trovano in uno stato tale per cui i loro corpi sono, appunto, “come in continuo equilibrio”. Si tratta di individui che non hanno ancora fatto abbastanza esperienza e che non hanno incorporato le tracce di quelle esperienze. C’è, come scrive Gianfranco Mormino in un suo articolo dedicato a questo tema, un «vuoto del corpo del bambino»⁸ accompagnato da un primo, rudimentale, movimento acquisitivo e conoscitivo nei confronti dell’ambiente circostante che porta tuttavia a prendere quello che c’è, registrandolo sotto forma di gratificazioni o frustrazioni confuse.

Spinoza, purtroppo, non ci porta molto più in là nel comprendere l’esempio del corpo del bambino. Ma se possiamo dire che la condizione in cui il bambino si trova – questa condizione cioè in cui il desiderio è ancora completamente o quasi senza oggetto e in cui è il mondo esterno, sono gli altri, a fornirgli degli stimoli o dei comportamenti capaci di farsi per lui oggetti, per quanto mutevoli, su cui concentrare il proprio desiderio – allora possiamo anche dire che il periodo infantile rappresenta il momento in cui la struttura della servitù passionale prende forma. E si struttura come? Andando oltre Spinoza, ma seguendo la sua traccia, direi che la servitù passionale prende forma:

⁸ G. Mormino, “L’imitazione degli affetti: Spunti per una teoria del desiderio in Spinoza e Girard”, in N. Marcucci (a cura di), *Ordo e connexio: spinozismo e scienze sociali*, Milano, Mimesis, 2012, pp. 93-106.

1) Come dipendenza del corpo da ciò che sente quando sente, dalla gratificazione – o anche dalla frustrazione – che prova quando prova qualcosa e quando può dirigere questo sentire verso qualcosa. Intendo dire che si potrebbe sostenere *che il corpo si abitua e si affeziona al sentire*, poco importa in fondo se quelle sensazioni sono piacevoli oppure dolorose. Sentire è comunque già qualcosa;

2) Come schiavitù affettiva in cui tuttavia gli affetti non sono mai esclusivamente cosa nostra: sono io che sento, sono io che provo gioia o tristezza, ma questa gioia o questa tristezza sono sempre legate a cause che stanno fuori di me, che sono in potere di altri;

Ecco, in questo senso possiamo dire che il periodo infantile rappresenta il momento in cui la struttura della servitù passionale si installa dentro l'individuo, rischiando di farsi modello per tutti gli incontri futuri. Allora alla domanda “nasciamo liberi oppure no?”, si dovrebbe rispondere dicendo che non lasciamo né liberi né servi ma che la condizione di estrema dipendenza che caratterizza soprattutto i nostri primi anni di vita genera di sicuro un'inclinazione alla servitù, all'affidarsi agli altri e al senso di protezione che proviamo, magari anche quando quella protezione o quel senso di sicurezza sono solo illusori o persino dannosi per noi.

E in questo senso il fatto che la servitù passionale sia tanto forte, tanto persistente, anche quando parrebbe evidente che quella situazione non ha nulla di buono o nulla di buona di darci, mi sembra dichiarare l'effettiva sopravvivenza di questo modello nelle nostre vite, anche nella nostra vita cosiddetta adulta.

Come uscire da questa situazione o come farsene qualcosa di meglio, sia da un punto di vista individuale sia da un punto di vista collettivo? Il primo passo è sicuramente quello di seguire Spinoza nella ricerca della comprensione, della conoscenza di noi e delle cose e dei rapporti tra noi e le cose. Ma il passo successivo dovrebbe essere quello della condivisione, e non certo quello della ritirata in se stessi. Ovvero quello di prendere coscienza della propria storia, della storia della propria soggettività, senza tuttavia ritirarsi dal confronto con gli altri. Diversamente, il rischio è che la comprensione, per quanto profonda, di sé, si trasformi in una nuova mitologia del soggetto e della soggettività. Il

rischio che, mi pare, stiamo correndo in modo significativo – o forse lo stato di cose in cui già ci troviamo – è quello che si producano continue narrazioni della propria soggettività e dell'unicità di quella soggettività incapaci di comunicare tra loro e di procedere insieme per una liberazione collettiva. Il rischio, cioè, che l'idea – di per sé corretta – che io sono il prodotto di una storia particolare, singolare contribuisca ad accrescere la distanza degli altri e a relativizzare qualunque valore, fino a far scomparire la possibilità stessa di comunicare e di agire su un terreno comune e in vista di qualche obiettivo comune. In questo senso, il lungo momento di vuoto politico e di assenza di grandi visioni collettive non può che intensificare questo processo, portando a due risultati opposti ma che hanno in fondo una causa comune: o, appunto, il frantumarsi in infinite singolarità che si raccontano molto senza parlarsi diversi; o il riconoscersi in un “noi” forte, autoritario, tirannico e spietato con chiunque non faccia parte di quel “noi”.

Per evitare questo rischio e per liberarsi, come voleva Freire, liberando anche gli altri, conoscenza, comprensione e condivisione mi sembrano i soli strumenti possibili. Se nasciamo dipendenti e se da una qualche forma di dipendenza – o persino di servitù – non ci sottraiamo mai, possiamo almeno fare il possibile per comprendere quella dipendenza e per spenderla verso direzioni – individualmente e collettivamente – più positive.

Dibattito

DOMANDA DAL PUBBLICO: Possiamo allora dire che, per Spinoza, non possiamo mai liberarci dalle passioni ma solo controllarle?

RC: Controllare non è probabilmente il verbo migliore. Si tratta piuttosto di comprendere la passioni, anche se dire “comprendere” può apparire come un concetto un po' vuoto. Il punto però è capire cos'è quell'affetto che mi agita, da cosa è prodotto, a quali immagini – presenti e passate – è legato. “Scomporlo” per non lasciare che ci divori o che ci spinga verso azioni stupide e dannose. Ad esempio: sento che provo invidia per qualcuno o qualcosa e questo mi getta in uno stato doloroso. Ho l'impressione di non poter fare nulla,

se non subire questa passione e logorarmi. Ma se io inizio a dare un nome a ciò che sento – perché potrei anche non comprendere che quella che provo è invidia, potrei dirti che si tratta di un giusto odio nei confronti di qualcuno che merita quell’odio – e da lì mi domando perché mi sento così, quale oggetto produce la mia invidia, a quali oggetti e fatti della mia storia rimanda quell’oggetto, allora potrò liberarmi dalla sofferenza attraverso la comprensione. Non avrò schiacciato l’invidia che provo né avrò semplicemente imparato a controllarla: me ne sarò, piuttosto, impossessata e, comprendendola come cosa mia, sarò sulla buona strada per eliminare o almeno depotenziare la carica affettiva negativa – perché fonte di tristezza, di dolore – di quella particolare passione.

PAOLA MIELI: Vorrei prima di tutto dire che questa idea del *conatus* e di questo desiderio che si presenta inizialmente come un desiderio vuoto richiama un punto che è anche di Lacan: se la condizione del piccolo d’uomo è una condizione di prematurazione rispetto a quella degli altri animali e se dunque così forte e lunga è la nostra dipendenza dall’altro, allora il primo desiderio propriamente umano è quello di essere desiderato. Desiderato da un altro che possa permettere la sopravvivenza, interiorizzando però di fatto il desiderio dell’altro. Allora questo ci dice – ed è una questione già freudiana – che il soggetto è un effetto del collettivo: non abbiamo un individuo isolato, ma un’articolazione tra il soggetto e l’altro che è strutturale e che spiega i processi che tu hai definito imitativi e che poi diventano identificatori. Ma questo spiega anche, come ricordavi, il sorgere e il mantenersi della servitù passionale e la formazione dell’identità come precipitato di questi meccanismi di introiezione, di interiorizzazione (pensiamo alla metafora freudiana della cipolla). Il nostro desiderio è allora sempre marcato dal desiderio dell’altro e ritrovarlo, ritrovare quel desiderio, significa riconoscere e togliere ciò che troppo strettamente dipende dall’altro. Non a caso Lacan parla di un percorso “etico”, rifacendosi proprio a Spinoza. Si tratta di riscrivere la propria storia, di diventare responsabili delle cause di cui siamo l’effetto, ma non per abbracciare una forma di individualismo: il vero processo analitico per come lo intendevano Freud e Lacan doveva

condurre a un contributo diverso alla struttura collettiva. Un contributo trasformativo. Cosa ben diversa da ciò che, purtroppo, molti psicoanalisti ormai fanno, sia nella pratica sia nelle loro esternazioni pubbliche.

RC: Chiarissimo Paola, grazie. Mi pare che la questione sia mettere in comunicazione i saperi – in questo caso quello filosofico e quello psicoanalitico – eliminando qualunque narcisismo per agire davvero in vista di un miglioramento collettivo e direi anche di una rinascita di un vero discorso politico. Occorrono grande serietà e umiltà: serietà nello studio e umiltà nella condivisione, magari inizialmente tra pochi perché il desiderio di parlare alle folle e di piacere alle folle non è mai un buon segno. Possiamo davvero lavorare insieme per fare meglio.

THOMAS EMMENEGGER: I desideri giocano brutti scherzi a volte. Colombo ha scoperto l'America per caso, non era quella il suo desiderio. Allora forse i desideri intenzionali non sono sempre così buoni o necessari o, in generale, è bene desiderare qualcosa sapendo che si potrebbe inciampare o finire su strade che non si erano previste.

DOMANDA DAL PUBBLICO: Rispetto alla difficoltà di individuare le cause profonde di ciò che siamo, spaventa un po' l'incapacità di modificare ad esempio un'abitudine che potrebbe essere non del tutto conscia.

RC: È vero, ma possiamo diventarne consci e in questo il contributo essenziale viene forse dalla psicoanalisi più che da Spinoza. Aggiungo però che Spinoza – stimato da Freud e apertamente utilizzato come riferimento da Lacan – potrebbe essere ancora di grande aiuto alla psicoanalisi se chi se ne occupa anche a livello teorico tornasse a Spinoza in modo un po' meno mediato, in un modo più diretto e libero. Libero soprattutto da interpretazioni del pensiero di Spinoza legate a una certa tradizione francese degli ultimi decenni (mi riferisco in particolare a Deleuze, ma non solo) che mi pare torni spesso nelle riflessioni teoriche psicoanalitiche sensibili al filosofo olandese. Conoscere e comprendere un autore direttamente, senza filtri o lenti che sono di altri, è sempre

fondamentale ed è il solo modo per non farsi portatori, magari involontariamente, di una dottrina.

DOMANDA DAL PUBBLICO: Ma se un bene è di tutti non diventa semplicemente un piacere neutro? E se è neutro perché dovrebbe essere cercato e desiderato da molti? In fondo gli esseri umani sono competitivi e non amano generalmente condividere.

GIANFRANCO MORMINO: Non credo che la competitività sia davvero qualcosa di innato in noi. È piuttosto qualcosa che è fatto fiorire e crescere da molti fattori. Spinoza, a proposito dell'educazione, dice che quando i genitori vogliono dare un insegnamento ai figli lo fanno usando un altro come modello: "perché non sei come lui?", "non ti vergogni di non essere come lui?". Usano dunque una forma di piccola umiliazione che dovrebbe far scattare un moto di orgoglio nel bambino e, al tempo stesso, incentivano spesso quei comportamenti che sembrano denotare uno spirito combattivo, scaltro, portato al comando e capace di volere qualcosa di più o di unico rispetto agli altri. Non è dunque vero che nasciamo competitivi e che ciò che può essere condiviso vale meno di ciò che può essere di uno soltanto. Siamo cresciuti così, nella maggior parte dei casi.

PAOLA MIELI: Sono d'accordo con te. Condividere qualcosa di bello può accrescere il nostro piacere. Sulla competitività voglio solo aggiungere che, vivendo negli Stati Uniti dagli anni Ottanta e ascoltando come psicoanalista la sofferenza delle persone, ho visto crescere enormemente questo aspetto, specie all'interno delle grandi aziende. La piramidalizzazione del lavoro e dei ruoli al suo interno ha subito un'accelerazione fortissima negli ultimi trent'anni, usando la lotta contro gli altri come motore. E questo si riflette anche sui bambini: qui è comune sottoporre anche bambini piccolissimi a test per capire verso quali scuole indirizzarli, di fatto dividendo già i presunti futuri leader da chi dovrà accontentarsi di altri ruoli.