

VITA AFFETTIVA E ISTITUZIONI

Una lettura spinoziana

Cristina Zaltieri*

Certamente, il filosofo trova nello Stato democratico e negli ambienti liberali le condizioni più favorevoli. Ma in nessun caso confonde i suoi fini con quelli di uno Stato, né con gli scopi di un ambiente, poiché sollecita nel pensiero forze che si sottraggono all'obbedienza come alla colpa, e riveste l'immagine di una vita al di là del bene e del male, rigorosa innocenza senza merito né colpevolezza. Il filosofo può abitare diversi ambienti, ma al modo di un eremita, di un'ombra, viandante, inquilino di pensioni ammobiliate.

(G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*)

1. Lyotard e il suo rapporto sul sapere in Occidente a fine Novecento

A volte ci si scorda che il tanto dibattuto *La condizione postmoderna* del 1979 aveva come sottotitolo *Rapporto sul sapere* in quanto l'oggetto della ricerca commissionata al filosofo Jean François Lyotard dal consiglio universitario che coadiuvava il Governo Provinciale del Québec era per l'appunto la condizione in cui versavano le istituzioni del sapere nelle società a capitalismo avanzato e altamente informatizzate. Sappiamo cosa vide lo sguardo acuto, per certi aspetti al limite della veggenza, del filosofo: l'esaurimento della forza identitaria delle grandi metanarrazioni dell'Occidente, quella politico-emancipativa, nelle sue differenti versioni, dalla liberaldemocratica - volta all'estensione/esportazione dei diritti democratici all'intera umanità - alla socialista - mirante all'uguaglianza economico-sociale planetaria, ma anche quella conoscitivo-speculativa che pensa la storia come progressivo dispiegamento verso la piena autotrasparenza di un soggetto universale che sia umanità (illuminismo) oppure Spirito (idealismo).

Tali metanarrazioni, a volte destinate ad ibridarsi, avevano svolto la funzione di legittimare per due secoli, l'Ottocento e il Novecento, il sapere e le sue istituzioni di ricerca e formazione, ma avevano anche assolto il compito di fare da collante del legame sociale, per poi perdere sul finire del secolo scorso di credibilità e di fiducia, venute meno per una sorta di esaurimento, di erosione di senso non certo misteriosa né inspiegabile – basti pensare al succedersi di eventi, quali le disastrose guerre occidentali di esportazione della democrazia (dal Vietnam in poi), la crisi dei progetti socialisti in URSS e in Africa, ma anche il fallimento della promessa di benessere illimitato e per tutti degli Stati occidentali la cui economia tardocapitalista incontrava crisi, recessioni e stalli e produceva una disuguaglianza destinata a crescere incessantemente. Con la crisi di tali metanarrazioni identitarie a livello sociale si assiste ad una dissoluzione dei legami a favore di un atomismo sociale radicale, a livello del sapere un brulicare di giochi linguistici eterogenei e incommensurabili all'interno dei quali valgono solo le regole che tali stessi giochi si danno.

* Studiosa indipendente.

Nel vuoto lasciato dal grandioso investimento del desiderio collettivo che operava in tali narrazioni, Lyotard vede affermarsi sempre più l'insieme di regole che innervano il più potente dei giochi, quello economico, enormemente potenziato dalle nuove tecnologie d'informatizzazione. È alla luce dell'egemonia di tali regole e della pervasività di tali trasformazioni tecnologiche che il sapere, nelle sue due principali funzioni di ricerca e di trasmissione, cambia statuto. In primo luogo, la ricerca viene sempre più guidata da un unico criterio, quello della traducibilità dei risultati in linguaggio informatico che dà loro controllabilità e prevedibilità. «Da ciò è possibile aspettarsi una radicale esteriorizzazione del sapere rispetto al "sapiente", qualunque sia la posizione occupata da quest'ultimo nel processo della conoscenza»¹, osserva Lyotard a proposito, preconizzando una crescente intercambiabilità del soggetto della ricerca così come del maestro/docente con un supporto tecnico. Uno dei presupposti che reggevano tradizionalmente la pratica della conoscenza, ovvero l'inscindibilità dell'acquisizione del sapere da una forma di *Bildung* del singolo, del popolo, dell'umanità, è destinato a venir meno progressivamente e inesorabilmente per cedere il posto ad un modello mutuato dallo scambio economico capitalista cosicché il sapere finirà con il perdere, come ogni merce, il suo valore d'uso in favore del solo valore di scambio, diventando così la vendibilità del sapere - ossia la possibilità di essere scambiato e consumato sul mercato - il criterio fondamentale destinato a indirizzare la ricerca. Si tratta di un sapere che vivrà sempre più in stretto connubio, meglio soggezione, con la tecnica e che subirà le conseguenze della dipendenza della tecnica dalla ricchezza di cui ha bisogno, motore indiscusso del progresso tecnico, sua causa efficiente ma anche finale. La competenza, destinata ad essere «vincente» negli istituti di una formazione sempre più vincolata al mercato e alle sue logiche, sarà saper vendere, con annessi tutti i saper fare (comunicativi, persuasori, ecc.) ad essa collegati. Inoltre, il sapere ridotto sempre più a merce-informazione al servizio della potenza produttiva diverrà una posta in gioco essenziale per il potere politico dove il controllo dell'informazione, all'interno dello stato e tra gli stati, è destinato a divenire una pregiudiziale di fondo per il governo che - aggiungiamo noi - avrà interesse a sviluppare e controllare un dispositivo formativo pervaso e innervato dalla cultura d'impresa.

Gli scenari disegnati da Lyotard in questo libro «tragico»² li conosciamo bene perché sono ancora lo sfondo delle nostre vite di oggi e quello futuro che

¹ J. -F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Les Editions de Minuit, Paris 1979; tr. it di C. Formenti, Feltrinelli, Milano 1981, p. 12.

² Il termine «tragico» è utilizzato dallo stesso Lyotard a proposito del suo concetto di *différend*, che indica un dissidio indecidibile ma può ben attagliarsi anche a *La condizione postmoderna* che disegna lo scenario entro il quale i dissidi indecidibili sono destinati a proliferare; è inoltre un aggettivo utile per indicare la visione tutt'altro che irenica e pacificata di cui è portatore il post-modernismo di Lyotard. Nel 1985, durante un convegno a Baltimora, al tentativo di associare il suo pensiero al conversazionalismo di Richard Rorty, Lyotard nega ogni possibilità di ricondurre il proprio concetto di *différend* a quello rortyano di *conversation*, proprio in nome dell'appartenenza del suo discorso al genere tragico: «Il y a entre Richard Rorty et moi un *différend*. Je crois qu'il n'y a entre nous aucun *litige*, car je pense que nous sommes presque d'accord. Mais il y a un *différend*. Mon genre de discours est tragique. Le sien est conversationnel. Où est le tribunal qui pourra dire lequel de ces deux de discours est le plus juste ?» (Id., *Discussion entre J.F. Lyotard et Richard*

si profila all'orizzonte. Ciò che nel testo di Lyotard ci interroga è questa sorta di *coupure* disegnata dall'autore che vede le istituzioni del sapere - prima legittimate delle grandi narrazioni, fossero quella della emancipazione progressiva della ragione, della realizzazione della libertà oppure della liberazione del lavoro o della elevazione dell'umanità nella scienza – poi sfisionomate a fine Novecento dal crollo di ogni legittimazione tradizionale che le consegna al mero principio di prestazione³.

2. Nietzsche: cosa si cela dietro la grande narrazione che legittima le istituzioni del sapere

Chi ha scavato nel sottosuolo di tali metanarrazioni ideali, sterrandone le fondamenta e mettendo in causa, con la propria analisi delle istituzioni del sapere, la cesura netta disegnata nel 1979 da Lyotard, è Nietzsche.

È il 1872 quando il ventisettenne professore di filologia greca a Basilea tiene nella città dove insegna, per incarico della «Società accademica», cinque conferenze sulle istituzioni del sapere tedesche che andranno a comporre il testo *Sull'avvenire delle nostre scuole*⁴. Siamo a due anni dall'unificazione della Germania,

Rorty in "Critique", 456, 1985, p. 581). Mi permetto di rinviare, a proposito, al mio *Dissidio: il paradosso del giudizio* in «Il cannocchiale. Rivista di studi filosofici», XLV, 1-2 2020, pp. 51-70.

³ Anni dopo *La condition postmoderne*, nel testo *L'entusiasmo*, Lyotard si confronta con il Kant politico per il quale la *Begebenheit* della Rivoluzione Francese era stato l'evento, il fatto, il *segno di storia* espressivo di un sublime storico che produceva un dissidio tra immaginazione e ragione e si presentava come tensore del desiderio capace di produrre l'affetto profondo dell'entusiasmo e di sostenere l'idea del progresso dell'umanità verso il meglio. Lyotard si chiede in quale *Begebenheit* della postmodernità si sia mostrato il sublime storico (che ricordiamo può essere anche orrifico nella sua dismisura) che ha scardinato le Idee della ragione (e dunque le Grandi Narrazioni). Egli, nel 1986, indica 4 eventi quali *Begebenheiten* della postmodernità:

«Auschwitz, un abisso aperto quando bisogna presentare un oggetto capace di convalidare la frase dell'Idea dei diritti dell'uomo; Budapest 1956, un abisso aperto davanti alla frase dell'Idea del diritto dei popoli; la Kolyma, un abisso aperto davanti alla frase del concetto speculativo (illusorio) della dittatura del proletariato; 1968, un abisso aperto davanti alla frase dell'illusione "democratica" che celerebbe l'eterogeneità tra potere e sovranità» (F. Lyotard, *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Editions Galilée, Paris 1986; tr. it. di F. Mariani Zini, Guerini e Associati, Milano 1989, p. 81).

⁴ Nelle cinque conferenze del 1872 è indubbia la profondità di visione con cui il filosofo scorge, già agli esordi delle istituzioni del sapere di massa, i pericoli che su di esse incombono e i mali che andranno ad affliggerla. Oltre la pleora sempre crescente degli istituti, dei docenti, degli insegnamenti, che offre al primo sguardo un'immagine vigoreggiante del dispositivo del sapere, Nietzsche alza il velo dell'ottimismo pedagogico che ammantava tale dispositivo. L'intento è quello di mostrare ciò che a suo parere si cela dietro alla «libera personalità» perseguita come fine ultimo dal Liceo – fiore all'occhiello del dispositivo formativo tedesco – esaltata anche in quanto finalità dell'Università attraverso il concetto-guida di «libertà accademica». In verità, osserva il vecchio e burbero filosofo del racconto nietzschiano – forse un *avatar* di uno Schopenhauer, a quei tempi, ancora riferimento primo di Nietzsche - nel liceo si esige, specie valorizzando il tema di tedesco, una originalità di vedute, una autonomia di pensiero da evidenziare in «elaborazioni personali». Tale sollecitazione all'espressione autonoma, se lusinga il sentimento egoico, consegna però alla solitudine il discente imponendogli una troppo acerba autonomia e ottenendo semmai di convogliarlo proprio verso quei caratteri omologanti che per Nietzsche contrassegnano la cultura giornalistica in voga come «la tendenza a produrre in modo frettoloso e vanitoso, la smania spregevole di scrivere libri, la completa mancanza di stile, [...]» (F. Nietzsche, *L'avvenire delle nostre scuole*, tr. it. di G. Colli, Adelphi, Milano 1973, p. 47). Nell'Università tale solitudine del

dunque in un momento di indubbio slancio della politica nazionale che trasci-
nava con sé anche la scuola tedesca. In tale contesto, ben lontano dall'approssi-
marsi della crisi delle grandi narrazioni legittimanti di cui Lyotard parlerà un se-
colo dopo, Nietzsche si mostra pienamente consapevole della loro esistenza e
del loro ruolo ed applica ad esse quel lavoro di scavo ermeneutico che fa di lui
un maestro di quella che Paul Ricoeur ha chiamato «scuola del sospetto», fedele
al motto «dove voi vedete cose ideali, io vedo - cose umane, ah troppo umane!»⁵.
Il testo giovanile nicciano propone un «rapporto sul sapere» costruito in modo
originale attraverso un racconto in prima persona: Nietzsche ragazzo, non an-
cora iscritto all'Università, narra di aver assistito con un suo compagno di Liceo
– prima di nascosto e poi partecipandovi - alla conversazione, svoltasi in una
radura del bosco, tra un vecchio filosofo e un suo discepolo sullo stato delle
istituzioni del sapere nella Germania del tempo. I personaggi della narrazione
hanno in fondo tutti un rapporto problematico con tali istituzioni: l'austero e
brusco filosofo - personaggio principale della narrazione - è propugnatore di una
cultura aristocratica, antimoderna e antistorica, accetta pur riluttante la cultura di
massa allora avanzante solo perché scorge in essa il terreno utile al germinare del
genio e alla sua protezione fino al completo compimento, mentre, di contro, il
deserto culturale della società tradizionale precedente consegnava il genio ad una
radicale solitudine che lo isolava e intristiva. Per quanto concerne gli altri per-
sonaggi del racconto, il discepolo del filosofo ha rifiutato l'insegnamento liceale
a cui sarebbe stato invece destinato perché troppo lontano dal suo ideale di cul-
tura e i due studenti - Nietzsche e l'amico - avevano costituito con altri liceali
una piccola società culturale autodiretta in modo da incoraggiarsi e controllarsi
a vicenda nelle proprie produzioni artistiche e culturali, dimostrando così di non
aver trovato un analogo sostegno nel Liceo pubblico da loro frequentato.

Nella quarta conferenza il vecchio filosofo si rivolge ai suoi tre giovani
interlocutori, parlando degli ideali di cui si ammantano i propugnatori dell'esten-
sione e della diffusione della cultura:

Senza dubbio costoro sanno mettere in circolazione parole pompose per
designare le loro tendenze: essi parlano per esempio dello «sviluppo to-
tale della libera personalità nell'ambito di solide, comuni, nazionali, etiche
e umane convinzioni», oppure designano come loro scopo «da

discente viene semmai amplificata laddove la macchina culturale universitaria di tipo «acroama-
tica» si riduce a: «una sola bocca che parla e moltissime orecchie, con un numero dimezzato di
mani che scrivono» (Ivi, p. 114) e tali due poli del dispositivo sono del tutto svincolati l'uno
dall'altro. Infatti, in nome della «libertà accademica», la bocca si legittima a dire ciò che vuole e
le orecchie ad ascoltare ciò che vogliono, con un unico intermediario tra di loro: lo Stato in
funzione di controllo, ma anche di finalità ultima, di ogni procedura formativa. In effetti proprio
la solitudine ricercata dall'accompagnatore del filosofo, che aveva abbandonato per scoramento
il suo posto da insegnante, appare alla fine a costui come il più grande dei pericoli: «Proprio ora
io comprendo più che mai quanto sia necessaria una istituzione che renda possibile la vita in
comune con i rari uomini di vera cultura, in modo che si possa trovare in essi delle guide e delle
stelle che mostrino il cammino. Sento ora molto fortemente il pericolo di viaggiare da solo» (Ivi,
p. 104).

⁵ Id., *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, tr. it. di R. Calasso, Adelphi Milano, 1969, p. 76.

fondazione dello Stato popolare che si basa sulla ragione, la cultura e la giustizia»⁶.

Ecco disegnate in pochi tratti dal burbero pensatore una delle potenti grandi narrazioni legittimanti le istituzioni del sapere occidentali, ovvero la narrazione emancipativa in due sue declinazioni: quella individuale che promette la realizzazione piena e libera di ogni cittadino e quella politica del compimento dello Stato giusto. Il vecchio filosofo è certo una delle voci, non l'unica, che nel dialogo narrato dalle cinque conferenze esprime il pensiero di Nietzsche; per costui, come si è detto, l'estensione popolare della cultura può assumere un unico senso positivo, ossia evitare ciò che è accaduto a Schiller, Hölderlin, von Kleist e a tanti altri grandi della stagione romantica, isolati e intristiti senza intorno il supporto di una società capace di riconoscere in loro il genio. Ma, occorre aggiungere, tutti i personaggi di cui si narra nelle cinque conferenze rappresentano voci che certo dovettero risuonare in Nietzsche, testimoniando le differenti modalità in cui si declinava la sua riflessione critica sulle istituzioni del sapere. Il giovane discepolo che nella narrazione del testo accompagna il vecchio si è rifiutato di insegnare negli istituti di Stato e ha scelto la solitudine (come pochi anni dopo Nietzsche stesso sceglierà di fare) vagheggiando una comunità tra maestri e discenti liberamente scelta e costituita. Nella prima delle conferenze, a tale discepolo Nietzsche affida il compito di scavare oltre l'ideale emancipativo della cultura popolare per sterrare i fondamenti su cui questo ideale poggia:

Lo scopo ultimo della cultura è costituito dall'utilità, o più precisamente dal guadagno, da un lucro in denaro che sia il più grande possibile. [...] il vero problema della cultura consisterebbe perciò nell'educare uomini quanto più possibile "correnti", nel senso in cui si chiama "corrente" una moneta. [...] Secondo questa prospettiva, è malvista ogni cultura che renda solitari, che ponga dei fini al di là del denaro e del guadagno, che consumi molto tempo. Le tendenze culturali di tale natura sono di solito scartate e classificate come "egoismo superiore", "epicureismo immorale della cultura". In base alla moralità qui trionfante, si richiede senza dubbio qualcosa di opposto, cioè una *rapida* cultura, la quale renda capaci di diventare presto individui che guadagnano denaro, [...]. All'uomo si concede cultura soltanto nella misura che interessa il guadagno⁷.

Prosegue poi il deluso dalle istituzioni osservando che, oltre alla sete di guadagno, vero e proprio dogma dell'economia politica, altri motivi tutt'altro che ideali stanno a sorreggere il progetto dell'estensione e della diffusione della cultura: la paura per un'oppressione religiosa da combattere, l'uso politico della cultura come elemento di potenza al servizio dello Stato nella competizione con le altre Nazioni. Per queste ragioni egli si sente di affermare:

⁶ Id., *L'avvenire delle nostre scuole*, cit., pp. 101-102.

⁷ Ivi, pp. 31-32.

Di conseguenza, quando il grido di guerra della massa esige la cultura più vasta possibile per il popolo, io sono solito distinguere se questo grido di guerra sia stato suscitato da un'esuberante tendenza al guadagno e al possesso, oppure dal marchio di una precedente oppressione religiosa, oppure infine dall'accorto sentimento che uno Stato ha del proprio valore⁸.

Nietzsche sta disvelando, attraverso le parole del discepolo, l'innervatura affettiva del dispositivo del sapere di massa, sorta di suo vero e proprio motore. È un tema a lui caro quello della critica al disinteresse che si indirizza in prima istanza al presunto disinteresse della stessa conoscenza, fin dalle sue origini più remote⁹, che si estende alle sue forme più complesse, la filosofia e la scienza e alle istituzioni pubbliche che se ne assumono la diffusione e l'amministrazione nelle società. Quando Nietzsche ritorna, ad esempio, al tema della cultura razionale come sostitutivo della religione vede il pericolo di questo processo, tipico della modernità occidentale, perché non tocca gli istinti del popolo alla base del bisogno religioso, siano essi angoscia per la morte o speranza di salvezza, lasciando che questi – disinvestiti dalla religione – si innestino sulla filosofia e sulla scienza per nulla modificati¹⁰. Dunque, seguendo le indicazioni nicchiane, le istituzioni si legittimano ammantandosi di grandi narrazioni legittimanti - le stesse di cui parla Lyotard, gli *ideali* - ma in verità le loro potenze motrici consistono in affetti *umani, troppo umani*, che operano come tensori del desiderio e fungono da energia consolidante nei dispositivi formativi e politici.

Le grandi narrazioni hanno intrattenuto sin dalla loro nascita un rapporto ambiguo con le potenze affettive che sempre le hanno alimentate: ne hanno sollecitato la forza ma negando di ospitarne la presenza e di alimentarsi alla loro

⁸ Ivi, pp. 33-34. Il discepolo considera una tendenza opposta a quella dell'estensione della cultura, la chiama *riduzione della cultura* intendendo con tale espressione la specializzazione estrema a cui è tenuto lo scienziato che lo porrà certo al di sopra della massa, ma che rende tale studioso una sorta di operaio della scienza dato che, come un operaio di fabbrica, sarà impegnato per tutta la vita a avvitare un bullone, il super specialista sarà al massimo un ultra erudito nel suo ristretto campo senza cultura. Per Nietzsche l'erudizione in un'economia di estrema divisione del lavoro scientifico è un altro modo di annientare la cultura. Il tema della specializzazione come de-formazione dell'erudito, più che come autentica formazione, ricorre lungo il percorso del filosofo. Ne *La gaia scienza*, l'aforisma «Davanti a un libro erudito» dice: «Ogni specialista ha la sua gobba. Il libro di un erudito rispecchia sempre anche un'anima incurvata: ogni mestiere incurva» (Id., *La gaia scienza*, tr.it. di F. Masini, Adelphi Milano, 1965, p. 242).

⁹ Mi limito qui a citare uno dei tanti luoghi della opera nietzscheana dedicati a tale tema. Nell'aforisma 355 de *La gaia scienza*, dal titolo «L'origine del nostro concetto di "conoscenza"» Nietzsche, ragionando sul fatto che conoscere è riportare l'ignoto al noto e che il noto è l'abituale, la vita di tutti i giorni, ciò che ci è familiare e di conforto, si domanda: «Il nostro bisogno di conoscere non è appunto questo bisogno di cose note? La volontà di scoprire, tra tutto quello che è estraneo, inusitato, problematico, qualche cosa che non ci metta più in inquietudine? Non potrebbe essere l'*istinto della paura* a comandarci di conoscere? Il giubilo di chi conosce, non potrebbe essere precisamente il giubilo di un recuperato senso di sicurezza?» (Ivi, p. 223).

¹⁰ «Ma alla fine si dovrebbe tuttavia anche imparare che i bisogni che la religione ha soddisfatto e che ora la filosofia dovrebbe soddisfare, non sono immutabili; questi possono essere persino *indeboliti e sradicati*» (Id., *Umano, troppo umano*, tr. it. di S. Giammetta, Adelphi, Milano 1965, vol. 1, p. 36).

fonte energetica. Con il venir meno della loro funzione di collante ideologico le istituzioni mantengono al loro servizio la sola forza affettiva che pare destinata, come lo stesso Lyotard dichiara, ad essere all'insegna di una sempre più potente e pericolosa monoaffettività, che si esprime nel principio di prestazione, ormai regola che presiede il dispositivo formativo quanto le altre istituzioni sociali ¹¹.

3. Spinoza: la *vita affectiva* delle istituzioni

Agli albori della modernità chi ha più acutamente saputo scrutare, in solitudine, l'innesto pulsionale nelle istituzioni è stato Baruch Spinoza.

La vita di ogni modo finito della sostanza, sia uomo sia animale, è per Spinoza in prima istanza vita affettiva. La ragione, che pure contrassegna la natura umana, emerge nella sua potenza solo dopo una lunga infanzia dominata dall'immaginazione, peraltro senza mai potersi dire garantita per sempre perché passioni potenti, in contrasto con essa tanto da inibirne l'attività, sono sempre in agguato lungo tutta la nostra vita. Di contro, gli affetti non ci lasciano né ci lasceranno mai, ogni nostro attimo di vita ne è attraversato. La vita che persegue l'*askesis* della ragione con esercizi costanti di *dressage* e di disciplinamento dell'affettività, quella vita che viene indicata nell'*Ethica* attraverso un percorso di chiarezza su di sé e il mondo che procede dall'immaginazione alla ragione e alla

¹¹ Il complesso rapporto triangolare indicato da Nietzsche tra affetti, ideologie e istituzioni non è tema estraneo allo stesso Lyotard. In *Economia libidinale*, scritto qualche anno prima de *La condizione postmoderna*, Lyotard, usando un lessico freudiano, chiama «intensità libidinali» o affetti, le forze che muovono i corpi nel processo primario che è il sostrato su cui si costruisce il processo secondario. Affetti e discorsi sono componenti essenziali che vanno a costituire i dispositivi, a loro volta elementi di composizione della realtà. Dispositivi e affetti stanno tra loro in un rapporto che, per usare un termine caro a Lyotard, è di «dissidio», ossia di conflitto impossibile da dirimere per l'eterogeneità radicale dei due «dissidenti»; infatti, i dispositivi, che pure sfruttano le intensità libidinali a loro soggiacenti per divenire egemonici, al contempo le negano. *Economia libidinale*, in particolare, considera le potenti forze pulsionali al servizio dell'economia capitalista che la critica marxista ancorata al primato della struttura economica e al rapporto tra di essa e l'ideologia, ha obliato, in questo modo sottovalutandone la potenza e la longevità: «Occorre abbandonare completamente la critica, smettere di criticare il capitale, di accusarlo di freddezza libidinale [...], occorre constatare, esaminare, esaltare le incredibili, inconfessabili possibilità pulsionali che esso mette in gioco [...]» (J.-F. Lyotard, *Economie libidinale*, Les Éditions de Minuit, 1974 ; tr. it. di M. Gandolfi, Colportage, Firenze 1978, pp. 164-165). La «proposta» del testo è all'insegna di un progetto di intensificazione affettiva non asservita all'economia politica/libidinale, attraverso la creatività artistica e la ricerca individuale. Lyotard meglio esprimerà, a mio parere, l'aspetto politico sempre presente nel suo percorso di pensiero, in una fase successiva, ne *Il dissidio* (Id., *Le différend*, Minuit, Paris 1983; tr. it. di A. Serra, Feltrinelli, Milano 1985) e ne *L'entusiasmo* (Id., cit., 1986). Nel primo testo Lyotard, di fronte alla *reductio ad unum* dei differenti regimi discorsivi sotto il genere economico del capitale, investe la filosofia del ruolo di antagonista di tale monopolio testimoniando il dissidio, ossia le eterogeneità discorsive, sociali, non componibili. Il secondo testo, scritto contemporaneamente a *Il dissidio*, di primo acchito appare come un brillante commento di alcuni testi storico-politici di Kant, richiamandosi – come è già stato detto - alla riflessione kantiana sull'*entusiasmo* che la Rivoluzione Francese, evento del sublime storico, ha suscitato negli animi di tantissimi uomini, non coinvolti da alcun interesse personale nelle vicende della Rivoluzione. Questo affetto potente, al limite della demenza osserva il filosofo, si fa tensore di desiderio verso il meglio, verso il bene ed è per Lyotard questo segno energetico testimone della fascinazione e dello smarrimento di fronte al sublime della storia che ancor oggi costituisce l'essenza vitale dell'*ethos* politico.

scienza intuitiva, non tutti possono perseguirla, mentre la vita associata è a tutti aperta, a tutti data, sia agli uomini in balia totale degli affetti come a coloro che cercano di non esserne schiavi inconsapevoli. Ecco allora che le riflessioni propriamente politiche del filosofo olandese – consegnate primariamente ai due trattati – non possono anch’esse prescindere dagli affetti il cui ambito di effettualità misura il perimetro stesso del politico. Vale a dire, come spiega il filosofo all’inizio del Capitolo XVII del *Trattato teologico-politico*, che la radice stessa da cui rimpolla il diritto naturale di ognuno è la stessa potenza del modo, declinazione finita della potenza infinita della Sostanza e tale potenza – di cui fa parte anche la ragione in quanto attività della mente – ha natura eminentemente affettiva¹². Ma se tale potenza affettiva è all’origine del potere occorre peraltro aggiungere che essa rappresenta anche una sorta di limite invalicabile della azione politica, della sua impresa, perché nessun potere potrà mai impadronirsi totalmente della potenza di ogni suo suddito. In uno dei capitoli eminentemente politici di quel testo sconcertante che irrompe nel XVII secolo che è il *Trattato teologico politico*, Spinoza scrive:

Nessuno, infatti, potrà mai trasferire ad altri il proprio potere né, di conseguenza, il proprio diritto fino al punto di cessare di essere uomo; e nemmeno si darà mai un potere così assoluto, che possa fare tutto ciò che vuole. Così, inutilmente esso ordinerebbe al suddito di odiare colui che lo ha beneficiato, di amare chi lo ha danneggiato, di non reagire alle offese, di non desiderare di liberarsi dalla paura, e tante altre cose simili, che discendono necessariamente dalle leggi dell’umana natura¹³.

Le «leggi dell’umana natura» contro le quali va a infrangersi qualsiasi disegno di potere assoluto, come ben si comprende dall’elenco stilato qui da Spinoza, sono le leggi degli affetti.

D’altra parte, l’affettività è la riserva di energia da cui trae la propria forza ogni governamentalità, la quale si conserva solo laddove riesca a porre al servizio delle proprie istituzioni la potenza affettiva dei cittadini, giungendo magari a incanalare verso l’utilità pubblica anche i suoi impulsi più asociali¹⁴. A proposito

¹² Sul rapporto molto complesso che intercorre tra la ragione e l’affetto, secondo il razionalista anomalo Spinoza, ci limitiamo qui ad alcune notazioni utili al nostro discorso. Il *comatus*, essenza di ogni modo, declinazione finita della potenza della Sostanza, è, in quanto forza, una pluralità di *cupiditates* di cui la ragione stessa, come attività propria della mente, fa parte con la sua propria *cupiditas* che mira alla conoscenza adeguata di sé stesso e di tutte le cose che incontriamo. Tale attività della ragione è, al di là dell’oggetto su cui si esercita, in sé stessa eminentemente affettiva perché per Spinoza incrementa nel suo stesso farsi la nostra potenza ed è quindi sempre accompagnata da gioia.

¹³ B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, tr. it. a cura di A. Droetto e E. Giancotti Boscherini, Einaudi, Torino 1972, Cap. XVII, p. 412.

¹⁴ «Governamentalità» è concetto foucaultiano, inteso quale «arte del governo» che tramite «istituzioni, procedure, analisi, riflessioni, calcoli e tattiche» assume su di sé il controllo delle popolazioni e si assicura il «governo dei viventi» (M. Foucault, *La governamentalità*, «Aut-aut», 167-168 (1978), p. 28). Si può ascrivere Foucault alla linea spinoziana/nietzschiana del «pensiero della forza» a cui appartiene anche Deleuze, che con Foucault condivide una posizione «anti-ortodossiana» (secondo il giudizio di Balibar su Spinoza) nel senso che entrambi – come Spinoza – trovano

di questo utilizzo degli affetti a vantaggio del potere, poco dopo il passo sopra citato, Spinoza annota:

Dal fatto che l'uomo agisca per propria deliberazione, non si deve dunque concludere che egli operi secondo il proprio diritto, anziché secondo quello dello Stato; infatti, poiché egli agisce secondo una deliberazione della propria volontà, sia perché obbligato dall'amore, sia perché costretto dal timore di un male che vuole evitare, o lo Stato sarebbe nullo e non avrebbe alcun diritto sui sudditi, o questo si estende necessariamente a tutti i mezzi coi quali può far sì che gli uomini decidano di sottomettersi ad esso, e conseguentemente tutto quello che il suddito fa in ottemperanza agli ordini del sommo potere, sia spinto dall'amore sia costretto dal timore sia, ciò che è invero più frequente, dalla speranza e dal timore insieme, sia dall'ossequio, che è una passione composta da timore e da ammirazione, sia spinto da qualunque altro motivo, egli agisce sempre secondo il diritto dello Stato e non secondo il proprio¹⁵.

Occorre aggiungere un altro carattere dell'affettività che contribuisce a renderla terreno ultrasensibile del politico: essa è per eccellenza forza transindividuale, nelle diverse accezioni di questo concetto che è stato felicemente utilizzato nella lettura di Spinoza da Balibar, Morfino ed altri interpreti. In effetti l'affetto non appartiene all'individuo, lo attraversa semmai, emergendo nelle relazioni tra individui attraverso le quali questi si formano, si costituisce il loro *ingenium*. Le dinamiche affettive sono dunque transindividuali nel duplice senso del termine: in primo luogo, hanno sempre a che fare con relazioni e con singolarità collettive e mai individue nel senso di atomiche; in secondo luogo, indicano che la natura propria del modo è da pensare «al di là dell'individuo».

Bisogna riconoscere che questo carattere transindividuale lo possiede anche la ragione perché le idee adeguate non sono proprietà della singola mente ma l'effetto causato dall'intrecciarsi delle idee di molte menti; inoltre è vero che l'attività della ragione ha valenza unificante perché produce nozioni comuni agli uomini mentre nelle passioni gli individui spesso confliggono. Ma vi è una differenza rimarchevole: ben pochi sono coloro che vivono sotto il regime della

il limite del potere nella forza di resistenza affettiva che è in grado di opporgli il corpo di ogni cittadino. Entrambi pensano che il potere reprima solo secondariamente, ma che - in primo luogo - faccia qualcosa di ben più pericoloso: formi, plasmi i corpi, le menti, gli affetti. Quando parlano di «piegatura» o «soggettivazione» Deleuze e Foucault intendono indicare il lavoro politico di modellamento delle forze affettive che i dispositivi/istituzioni effettuano. Nel corso universitario dedicato a Foucault nell'anno accademico 1985-1986, alla lezione n°10, Deleuze osserva come nella microfisica foucaultiana il potere non passi attraverso una forma, ma sia un rapporto di forze e che la forza è sempre un essere in rapporto perché non è mai una, è sempre molteplice. Se la violenza è l'effetto deformante su un corpo, su di una cosa, in regime di assoluta passività del corpo e della cosa, la forza invece agisce sempre su un'altra forza ed è un'azione che agisce su un'altra azione. L'uso della forza è più consono, proprio al fine del suo mantenimento, al potere di cui non bisogna misconoscere il carattere relazionale che prevede sempre l'esistenza di una molteplicità di punti di resistenza. (G. Deleuze, *Il potere. Corso su M. Foucault (1985-1986)*, tr. it. di M. Benenti e M. Caravà, Ombre Corte Verona, 2018, in particolare le pp. 66-70).

¹⁵ B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, cit., pp. 413-4.

ragione e mai per tutta la vita, mentre invece il dominio delle passioni lo sperimentiamo tutti, a volte ce ne liberiamo, altre volte no e per alcuni uomini purtroppo coincide con la durata della vita stessa¹⁶. Di qui la necessità, per Spinoza, che le istituzioni umane si costituiscano attingendo, attraverso una sorta di *transfert* degli affetti, all'energia affettiva transindividuale incanalata opportunamente verso tali istituzioni perché solo così si garantirà ad esse forza e durata.

Sempre nel *Trattato teologico-politico* Spinoza considera un esempio calzante di questo *dressage* degli affetti: lo Stato teocratico costituito da Mosè. Anche Mosè utilizzò, per legittimare le istituzioni del nuovo stato ebraico che andava a costituire, una sorta di grande narrazione, per dirla *à la* Lyotard, quella del popolo ebreo quale eletto da Dio e destinato al compimento del disegno della storia sacra. Ma tale ideologia necessitava per sopravvivere di una serie di pratiche collettive costanti, onnipresenti nella vita collettiva degli Ebrei che rendessero le loro istituzioni del sapere, della legge, del governo, il luogo verso cui convogliare, in un grandioso e capillare lavoro di drenaggio, il flusso degli affetti¹⁷.

Così racconta Spinoza degli Ebrei nel nascente stato mosaico:

Li spingeva soprattutto la massima disciplina dell'obbedienza, nella quale erano educati, cioè il fatto che dovevano fare ogni cosa secondo una determinata prescrizione della legge. Infatti non era lecito arare a piacimento, ma nei tempi e negli anni stabiliti e, insieme, con una sola specie di animali; così, non era lecito seminare e mietere se non in un certo modo e in un certo tempo, e in assoluto la loro vita era un esercizio continuo dell'ubbidienza [...]. Perciò, una volta del tutto assuefatti ad essa, non dovette sembrar loro più schiavitù, ma libertà: onde dovette anche seguire che nessuno desiderasse le cose vietate, ma le cose comandate, cosa alla quale sembra abbia contribuito non poco anche il fatto che in determinati momenti dell'anno erano tenuti a darsi all'ozio ed alla gioia, non per ubbidire alla propria inclinazione, ma per ubbidire a Dio di cuore¹⁸.

¹⁶ È di grande interesse, a proposito del rapporto affettività e collettività, la riflessione di Gilbert Simondon. Egli vede nell'affettività un'energia magmatica preindividuale, che non appartiene solo al soggetto già costituito, bensì lo precede per circolare ed esprimersi negli interstizi relazionali, in ciò che egli chiama transindividualità. La carica dell'affettività è fondamento per l'emozione che Simondon legge come quell'articolarsi della forza dell'affettività in significato, capace di effettuarsi nel processo d'individuazione che si attua solo nella relazione tra essere individuato e collettivo. L'emozione è piuttosto un'energia da impiegare nel processo d'individuazione, nella formazione; l'importante è che il collettivo, la comunità sappia farne l'occasione (l'innescò) per una nuova strutturazione, ossia per una tappa di formazione dell'individuo (G. Simondon, *L'individuation psychique et collective. À la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité*, Aubier, Paris 1989; tr. it. di P. Virno, Derive Approdi, Roma 2001, pp. 93-94). Per una trattazione «spinozista» del concetto di «transindividuale» cfr. E. Balibar, *Spinoza. Il transindividuale*, Ghibli, Milano 2002, e il recente V. Morfino, *Intersoggettività o transindividualità. Materiali per una alternativa*, Manifestolibri, Roma 2022.

¹⁷ Assumo questo lessico «idraulico», di ascendenza freudiana, da C. Bottici e M. de Beistegui, *Il sifone teologico-politico: storia sacra e disciplina idraulica degli affetti* in N. Marcucci e C. Zaltieri (a cura di), *Spinoza e la storia*, Negretto Editore, Mantova 2019, pp. 31-50.

¹⁸ B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 432.

Convogliati gli affetti, non solo quelli tristi della paura e dell'odio per i nemici, ma anche quelli gioiosi, nelle istituzioni fittissime di regole che disciplinavano quali antiche tecnologie governamentali ogni momento della loro vita collettiva, gli Ebrei desideravano la Legge, amavano la loro obbedienza, nell'osservanza della quale si sentivano come se fossero liberi di sceglierla. Si potrebbe obiettare che Spinoza sta qui descrivendo le tecniche di governo di una teocrazia antica, peraltro indirizzate ad un popolo uscito da una lunga schiavitù, dunque un caso difficilmente ripetibile nella storia. Ma la necessità di una disciplina degli affetti che, in parte li sottoponga a un contenimento, in parte li canalizzi verso le istituzioni, in realtà riguarda tutte le differenti forme di governo di differenti tempi storici perché in ognuna di esse, sia monarchica, oligarchica o democratica, abbiamo a che fare con uomini immersi in un regime immaginativo dominato dalle passioni e non con una comunità eletta di saggi educati all'uso autonomo della ragione. Tale comunità rimane una sorta di ideale, di certo degno di ogni nostro sforzo, ma di non facile realizzazione.

4. Maestri senza scuola

A questo proposito, per compiere passi verso tale ideale comunità, le istituzioni della formazione rivestono un ruolo fondamentale. Spinoza dovette averne piena coscienza, basti ricordare che all'inizio dell'opera giovanile *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, egli invoca la necessità di una «dottrina relativa all'educazione dei fanciulli» (*doctrina de puerorum educatione*) la quale - nel suo elenco delle *arti* fondamentali per il perfezionamento dell'individuo e insieme della collettività - precede addirittura la medicina.

Spinoza ha caro il tema della formazione¹⁹, il suo termine di confronto «istituzionale» è ciò che la società del tempo offriva a tal proposito: la scuola confessionale talmudica, le Università governative, i collegi religiosi cattolici o protestanti... Non troviamo nei suoi testi né indicazioni su modelli ritenuti virtuosi, né apprezzamenti sulle istituzioni esistenti; l'impressione è che Spinoza veda la questione della formazione come da non rinserrare in determinate istituzioni, piuttosto si evoca l'idea che, trattandosi di un compito talmente essenziale, ogni uomo guidato da ragione, ogni «uomo libero» dovrebbe assumersene la responsabilità.

A gettar luce sui vari elementi dispersi, certo non sistematici, che richiamano alla mente, nell'opera di Spinoza, un possibile progetto formativo sta, a nostro avviso, una proposizione della Quarta Parte, la 37, fondamentale per il tema che qui si propone: «Il bene che ognuno che segue la virtù appetisce per sé lo desidera anche per gli altri uomini e tanto più quanto maggiore sarà la conoscenza che avrà di Dio»²⁰.

¹⁹ Vi è ormai una consistente letteratura su questo tema. Qui mi limito a ricordare alcune ricerche: il fondamentale F. Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, PUF, Paris 2002; tr. it. di C. Zaltieri, Negretto Editore, Mantova 2016; C-Zaltieri, *Il divenire della Bildung in Nietzsche e Spinoza*, Mimesis, Milano-Udine 2013; P. Sévérac, *Renaître. Enfance et éducation à partir de Spinoza*, Hermann Éditeurs, Paris 2021.

²⁰ B. Spinoza, *Etica*, IV, 37, tr. it. a cura di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 1988.

Questa proposizione indica, a mio parere, l'innervazione affettiva che idealmente dovrebbe sostenere qualsiasi impresa formativa, istituzionalizzata o meno.

La conoscenza di Dio-Sostanza è essenziale per ogni aspirante maestro perché sta a indicare la consapevolezza che ognuno di noi deve assumere di non essere sostanza, ossia *causa sui*, e di conseguenza di essere immesso nella rete infinita di relazioni con gli altri modi da cui dipende la nostra vita. Farsi guidare dalla ragione è, in buona sostanza, approdare a tale consapevolezza. La dimostrazione della proposizione 37 spiega che colui che vive secondo ragione si impegnerà per far sì che anche gli altri uomini vivano nello stesso modo. Il bene che tale aspirante maestro vuole per sé è comprendere, precisamente la propria natura modale, la natura degli altri modi, quella di Dio e come perseguire la propria utilità. Questa comprensione che appetisce per sé la desidererà anche per gli altri e non mosso da impulsi ma da virtù, ovvero dalla conoscenza di ciò che è sommamente utile a sé stesso, in primo luogo, e agli altri.

Spinoza pare sapere che è assai difficile che le istituzioni di formazione siano innervate da tale desiderio razionale.

Infatti, in chiusura al capitolo VIII del *Trattato politico* Spinoza scrive:

Le Università che vengono fondate a spese della repubblica non sono istituite tanto per coltivare, quanto per coartare gli ingegni. Ma in una libera repubblica verranno coltivate al meglio le scienze e le arti se verrà concesso a chiunque ne chieda l'autorizzazione di insegnare pubblicamente, a sue spese e a rischio della propria reputazione ²¹.

Il testo continua con la promessa di Spinoza di affrontare meglio tale tema in futuro, ma sappiamo bene che questa sarà una delle ultime pagine scritte in vita da Spinoza, destinata così a rimanere di interpretazione problematica. Tuttavia, si può dire che un'istanza appaia chiaramente da questo singolare passo: quella di tenere lontana la formazione dal profitto, in termini affettivi rendere estranea alla formazione l'avidità, tenere invece insieme formazione e autonomia, in termini affettivi coniugare la formazione e gli affetti attivi. Il passo ora citato richiama inevitabilmente alla mente le scelte personali dell'uomo Spinoza che sappiamo aver rifiutato proprio in nome dell'autonomia di pensiero la cattedra offertagli dal Principe del Palatinato, conscio che nelle Istituzioni pubbliche del suo tempo nessun libero insegnamento fosse possibile.

Altri passi dell'*Etica* insistono sul fatto che l'innervazione affettiva di ogni prassi educativa non può essere dominata da affetti egoici all'insegna del disprezzo o della sottovalutazione degli altri, dunque dei discenti:

Ma coloro i quali, al contrario, hanno imparato a criticare gli uomini, a biasimare i vizi, piuttosto che insegnare le virtù, e a indebolire (*frangere*)

²¹ Id., *Trattato politico*, 8 [49], tr. it. a cura di P. Cristofolini, ETS, Pisa 1999.

gli animi degli uomini, piuttosto che rinsaldarli (*firmare*), sono molesti a se stessi e agli altri ²².

Così come - ci dice nello scolio della fondamentale proposizione IV, 37, appena considerata - colui che s'impugna spinto solo da affetto/passione (*solo affectu conatur*) per far sì «che gli altri vivano secondo la sua tendenza, agisce solo d'impulso», ossia trascinato dalle proprie idiosincrasie personali e «perciò è odioso soprattutto a coloro ai quali piacciono altre cose» ²³. L'alternativa esplorata nelle righe successive a questo passo è quella di un formatore che «desidera guidare gli altri con la ragione (*conatur ratione ducere*), non agisce d'impulso ma umanamente e benignamente ed è massimamente saldo di mente» ²⁴.

Aggiungiamo a questi pochi tratti - a cui qui dobbiamo per forza limitarci - un altro passo importante dell'*Ethica*:

Nulla può concordare con la natura di una certa cosa più degli altri individui della stessa specie; e perciò nulla si dà di più utile all'uomo per conservare il proprio essere e fruire della vita razionale dell'uomo che è guidato da ragione. Inoltre, poiché tra le cose singolari non abbiamo conosciuto nulla di più eccellente dell'uomo che è guidato da ragione, in nessuna cosa pertanto ciascuno può dimostrare quanto valga in abilità (*arte*) e ingegno (*ingenio*) più che nell'educare gli uomini affinché, alla fine, riescano a vivere secondo il dominio della propria ragione²⁵.

In questo *climax* ascendente che considera quanto vi sia di più utile a garantire la vita razionale – ossia la vita virtuosa, la *vita vitalis*,²⁶ quella all'insegna della attività libera e autonoma della mente – Spinoza pone come primo passo la vita associata, poi aggiunge che è la vita associata tra uomini guidati da ragione ad essere sommamente utile alla conservazione di sé e alla fruizione della vita razionale per concludere che – a tal fine – è l'educazione a risultare fondamentale e dunque l'educatore di uomini è quanto mai eccellente in *ars* e in *ingenium*, due caratteri che prevedono indubbiamente predisposizione caratteriale, *habitus* consolidato, competenze non semplicemente tecniche o procedure stabilite.

Non possiamo dire se questa *ars educandi* vagheggiata da Spinoza si richiami ad una qualche esperienza da lui stesso vissuta. Forse alla sua esperienza di allievo di latino, tra i 23 e i 26 anni, presso la scuola eterodossa del gallerista d'arte Franciscus Van den Enden, scuola nella quale, oltre all'ex-gesuita

²² Id., *Etica*, cit., IV, app., cap. XIII.

²³ Ivi, IV, 37 sch.

²⁴ *Ibidem*. Ho sostituito la traduzione di *conatur* di Giancotti che è «si sforza» con «desidera», a mio avviso più calzante.

²⁵ Ivi, IV, app., cap. IX.

²⁶ L'espressione *vita vitalis*, e non *vita rationalis* come invece è riportata in B. Spinoza, *Opera posthuma*, si trova nel testo latino del manoscritto Vaticano dell'*Ethica*, scoperto qualche anno fa: «Nessuna *vita vitalis* (non *rationalis*) è dunque senza intelligenza [...]» (Eth, IV, app., cap.V). Cfr. L. Spruit, P. Totaro, *The Vatican Manuscript of Spinoza's Ethica*, Leiden-Boston, Brill 2011. Tale occorrenza è confermata anche nella traduzione olandese di B. Spinoza, *De Nagelate Schriften*.

Franciscus, insegnavano le sue due giovani dotte figlie e dove lo studio dei classici si arricchiva della messa in scena teatrale da parte degli allievi – e di Spinoza stesso – delle opere di Terenzio, di Seneca e altri classici²⁷. Possiamo però avanzare l'idea che una sorta di libera *schola*, quella sì mossa dal solo desiderio razionale di condividere il proprio cammino di conoscenza con gli altri e non dall'avidità o da altre passioni egoiche, in un certo qual modo, Spinoza l'abbia sperimentata e praticata per tutta la sua breve vita con i suoi amici resi quanto mai partecipi del suo lavoro filosofico, da quello che è possibile ricostruire attraverso il suo epistolario²⁸.

5. Conclusioni

La lettura che qui si avanza è che Spinoza, forse ancor più radicalmente di Nietzsche, possa suggerire l'idea di un inevitabile fallimento laddove la formazione dell'uomo venga delegata dalla società esclusivamente alle istituzioni del sapere perché queste verranno inevitabilmente investite dalle passioni dominanti di tale società.

Ritorniamo a Lyotard. Le istituzioni del sapere della nostra società post-moderna di capitalismo neoliberista – si legge ne *La condizione postmoderna* – sono ormai private di qualsiasi legittimazione ideale, ma lasciate all'unica direzione del principio di prestazione che impone loro di produrre merce-informazione e sapere dotato di valore di scambio e di

formare competenze piuttosto che ideali, non più formare una *élite* in grado di guidare il paese nel suo processo di emancipazione bensì fornire al sistema i giocatori in grado di capire convenientemente i ruoli legati alle posizioni pragmatiche di cui le istituzioni hanno bisogno²⁹.

²⁷ Fondamentale per ricostruire la vita della anomala scuola di Van den Enden e il legame che Spinoza ebbe con essa è la ricerca di Omero Proietti. Cfr. O. Proietti, *Philedonius 1657. Spinoza, Van den Enden e i classici latini*, Edizioni università di Macerata, Macerata 2010.

Per quanto concerne il teatro è interessante come alcuni studi recenti colleghino l'interesse di Spinoza per il teatro – testimoniato da vari riferimenti nella sua opera e dalle biografie di Spinoza – proprio con lo studio della dinamica degli affetti messa in scena nelle opere teatrali; considerino inoltre come una sorta di eredità spinoziana l'attività di alcuni amici di Spinoza, riuniti nel circolo *Nihil volentibus arduum* impegnato nel campo della riforma del teatro di Amsterdam. Rinvio per questo tema a R. Bordoli, *Art, public et république à Amsterdam à l'époque de Spinoza* in P.-F. Moreau, L. Vinciguerra (sous la direction de), *Spinoza et les arts*, L'Harmattan, Paris 2020, pp. 35-49. Qui Bordoli tratta di un fine etico-politico di tale riforma del teatro, concernente proprio una sorta di nutrimento della mente attraverso una «conversione affettiva» degli spettatori. Nel medesimo testo *Spinoza et les arts*, Maxime Rovere nel suo *Spinoza au théâtre*, riflettendo sul famoso scolio della proposizione 45 della Quarta parte dell'*Etica* dove Spinoza parla del teatro come una delle occasioni di sano diletto per il corpo e per la mente di cui ogni uomo sapiente non dovrebbe privarsi, ritiene che tale diletto prodotto dal teatro sia da considerare come un'esperienza collettiva di verità, dunque esperienza conoscitiva, e non una passiva imitazione per contagio degli affetti messi in scena (M. Rovere, *Spinoza au théâtre* in *Spinoza et les arts*, cit., pp. 76-89).

²⁸ Cfr. M. L. De Bastiani, S. Manzi-Manzi (a cura di), Amice Colende. *Temi, storia e linguaggio nell'epistolario Spinoziano*, Mimesis, Milano-Udine 2020.

²⁹ F. Lyotard, *La condition postmoderne*, cit., p. 88.

Si può pensare spinozianamente che queste istituzioni del sapere, proprio come quei cattivi formatori che Spinoza accusa di spezzare il *conatus* dei discendenti invece di rafforzarlo, siano destinate inesorabilmente al fallimento della loro finalità formatrice perché drenano gli affetti entro l'unica direzione della utilizzazione economica, costituendo così un regime di monoaffettività che contravviene all'esigenza fondamentale per ogni uomo di alimentare il più possibile le molteplici capacità affettive del corpo e della mente, necessarie al pieno dispiegamento della affettività attiva di ognuno, condizione questa, necessaria per il bene comune. Ma, ci insegna Spinoza, il *conatus* che costituisce ogni modo non può venir asservito totalmente e per sempre; anche se la gioia passiva e schiava di partecipare al banchetto del consumo sembra oggi dominare potentemente su tutti gli altri affetti, al drenaggio affettivo qualcosa è destinato a sfuggire e per questo libero desiderio in fuga è importante che ci siano maestri – anche senza scuola – da incontrare, capaci di proteggerlo e intensificarlo. Non a caso in un passo di grande bellezza Spinoza parla di un investimento di desiderio collettivo che noi tutti siamo tenuti a impiegare nell'opera di trasformazione del corpo dell'infanzia, incapace di piena autonomia, in un corpo e in una mente capaci di una piena affettività, ossia di aspirare ad una *vita vitalis*³⁰. Non è certo cosa facile, ma lo sappiamo: «tutte le cose eccellenti sono tanto difficili quanto rare»³¹.

³⁰«In questa vita, dunque, ci sforziamo (*conamur*) anzitutto affinché il corpo dell'infanzia per quanto la sua natura sopporta e conduce a ciò, si muti in un altro che sia capace di molte cose e che sia riferito a una Mente che sia molto consapevole di sé, e di Dio e delle cose»; B. Spinoza, *Etica*, cit., V, 39 sch.

³¹ Ivi, V, 52 sch.