

Federico Montanari

L'immanenza e l'affetto.

Il problema della bioetica rivisto in senso Spinoziano.

La questione che vorrei qui proporre è quella riguardante la figura di Spinoza, la sconcertante attualità di questo pensatore, relativa a ciò che si potrebbe definire come “singolarità” spinozista. Ma in particolare si vorrebbe cercare di mostrare come questa singolarità di pensiero possa essere utile, oggi, per una discussione critica attorno all’idea di bioetica.

Ricordiamo che la fortuna spinozista si manifesta, come noto, in vari momenti, anche se in modo spesso controverso e paradossale (secondo Yovel, 1992, per almeno un secolo il pensiero di Spinoza viene escluso dai “rispettabili circoli” del pensiero filosofico, e ancora oggi, per quanto studiato come un classico del pensiero moderno, viene ancora considerato da un certo “establishment” filosofico come un “outsider”). Ad ogni modo tale fama è immediatamente caratterizzata da risvolti politico-etici. Sono ben conosciuti i momenti di questa fortuna che genera controversie; sin da subito, in Olanda - dove Spinoza, bandito dalla sinagoga e al tempo stesso considerato pericoloso ateo e attaccato dai teologi delle diverse confessioni, in vita, fu vittima di un attentato e costretto a sospendere le pubblicazioni della sua *Etica*; e il suo *Trattato teologico-politico*, seppur pubblicato in forma anonima viene subito bollato come “opera di un ateo giudeo”. Tutto questo senza considerare il momento storico-politico delle Province Unite olandesi, nel loro straordinario momento di innovazione culturale ed economica ma, al tempo stesso, di grave crisi politica e religiosa (cfr., Balibar, 1985; Nadler, 2002). A pochi decenni dalla morte del filosofo (cfr. Assman, 2000) il suo pensiero circola, comparando e scomparendo, in maniera sotterranea fra Toland e i filosofi inglesi, fra gli scienziati naturalisti della *Royal Society*, ma anche in quell’ambito culturale che alcuni studiosi (cfr. Banfi, 1969) hanno definito pre-romanticismo. Momento che, anticipando la controversia sull’ateismo, pone già il ripensamento della concezione del rapporto fra natura, pensiero e uomo: nel rapporto fra “Tutto e Uno”. E’ ancora Assman, nel suo *Mosè l’egizio* (cit.) a insistere su questo punto, relativamente al “culto spinozista” (di uno Spinoza, pare, soprannominato - in quella circolazione semiclandestina, fra pensiero neoepicureo e libertino francese e deisti anglosassoni come Cudworth - “Egitto”); e in cui anche le controversie sulla circolazione dei ritratti del filosofo, contribuiscono a produrre una caso di mitologia e paradossale sacralità filosofica. L’autoritratto nelle sembianze del rivoluzionario

napoletano Masaniello (così come la circolazione dell'anonimo trattato antireligioso "*Dei tre impostori*", attribuito in parte a Spinoza) è solo un caso clamoroso e notissimo, nella costruzione di un mito che fonda il cammino di un pensiero che si proclama "libero".

Come noto, è soprattutto nel momento dell'esplosione del romanticismo che il pensiero spinozista assume il carattere di vera e propria fortuna. Jacobi nel 1781 pubblica la sua corrispondenza con Lessing, dopo la morte di quest'ultimo, con la rivelazione postuma dello spinozismo di Lessing, la quale apre il dibattito del romanticismo; e da lì sino a Hegel e con lo spinozismo di Fichte, fino poi al tardo '800. Tutto questo non senza pensare agli esiti spinozisti nel '900 francese (da Alquiè, a Matheron fino ad Althusser e a Balibar, attraverso Deleuze che fa di Spinoza l'asse centrale del suo lavoro filosofico) e italiano (pensiamo al bellissimo libro di Banfi, cit., *Spinoza e il suo tempo*, al pensiero politico di Negri). Fino a giungere allo studio del neurofisiologo Damasio, dedicato proprio alla "ricerca di Spinoza" e alle sue anticipazione di concetti e idee presenti nelle attuali neuroscienze.

Tuttavia, è necessario andare al di là dei momenti e dei tanti luoghi di questa controversa fortuna spinozista - che, per quanto assolutamente affascinanti, rischierebbero di essere parte "soltanto" di un'"altra" storia della filosofia. (Anche se si tratterebbe, in questo caso, di una fondamentale storia della filosofia radicale: storia di contestazione dei saperi, dei dogmi e dei vincoli imposti dalle religioni, e di un'idea di filosofia volta allo smascheramento dei mali prodotti dalla teologia).

Dunque, in quale senso il pensiero di Spinoza può entrare e, a nostro parere, scompaginare, il dibattito relativo al problema della bioetica?

Innanzitutto sembra che sia lo stesso concetto di bioetica a frantumarsi, in questo confronto, almeno in due blocchi principali. Anticipiamo allora quella che pare essere la questione centrale: bioetica è un termine ombrello che copre una serie di problematiche spesso contraddittorie e assai diverse fra loro (deontologie, protocolli e linee guida, forme e modelli di conoscenza e di pratiche, prescrizioni morali, che alcuni vorrebbero rendere universali e valide a priori).

Pessina (1999), nel tentare di compiere una sintesi del quadro filosofico della bioetica, insiste su un punto: quello della unicità del corpo umano. L'unicità del corpo - e di una sua forma, l'anima - afferma Pessina, (cit., p. 77 e sgg.) sarebbe una sorta di garanzia della "intangibilità" e inviolabilità della vita stessa (e delle sue diverse manifestazioni). Dietro questa apparente unità si nasconde invece l'equivocità di un intreccio di questioni.

Uno sguardo spinozista porrebbe appunto, al contrario, il problema della non equivocità. In maniera solo apparentemente paradossale - nell'esplicare, nel rendere espliciti e nello smontare i tanti possibili diversi concatenamenti (si tratti di enunciati giuridici, culturali, percettivi, scientifici) che costituiscono sia le pratiche scientifiche, che le prescrizioni etiche e deontologiche che si affannano "attorno ai corpi" - se il tema centrale per Spinoza e per i suoi interpreti è appunto il corpo, esso non è più pensabile come unico.

Unicità della sostanza (concetto centrale della filosofia spinozista) non significa affatto negare la molteplicità, la complessità del mondo e dei corpi che lo abitano. Il vero molteplice si dà come insieme, concatenarsi di esperienze che di per sè sono singolari e uniche. Il problema diventa allora quello di attuare un vero e proprio lavoro di "genealogia della bioetica" e di sua esegesi critico-ermeneutica (magari dotata degli strumenti semiotici in grado di svolgere efficaci analisi testuali).

La proposta spinoziana e la sua ripresa attuale sembrano consistere allora in questo: nel rifiutare la domanda "che cosa è bene o cosa è male", in favore della seguente: "che cosa può (sentire, fare) un corpo", nella sua complessità, e specificità, nella sua molteplicità di trasformazione e di connessioni.

Le due polarità e le contraddizioni della bioetica

Sembrano esservi due poli, due blocchi, si diceva, spesso non esplicitati dai dibattiti della bioetica. Da un lato la questione non della bioetica ma precisamente della *biopolitica*, per come essa ha acquisito un posto centrale nel dibattito filosofico in questi ultimi anni. E dall'altro la questione di una vera e propria "*etologia*" politica (anche umana, cfr. Deleuze, 1991, tr. it.): si tratta di un'etica non "delle" pratiche ma inserita "nelle" pratiche. Tale polarizzazione non coincide affatto con quella, tipica, proposta dalle tante discussioni sull'etica, la morale e la bioetica, e che potremmo riassumere come opposizione fra "momento valutativo" e "momento prescrittivo"; anzi, ancora una volta essa fa saltare e mette in discussione questi confini incerti.

Partiamo dalla questione della biopolitica. Se il concetto, come si sa, risale principalmente a Foucault - oltre ad essere stato sviluppato e fatto proprio da filosofi come Esposito (2004, che ne sottolinea un primo utilizzo anche in ambiti filosofici precedenti allo stesso Foucault), da Agamben o dallo stesso Negri (1998) - esso è strettamente legato ad un'idea di "*bios*" come spazio non solo "naturale" in senso stretto (il corpo ad esempio, o gli esseri umani raggruppati in popolazioni), ma soprattutto dei legami di potere. Sappiamo

che questo complesso di concetti e di elaborazioni portate avanti dai diversi studiosi trova una origine anche a partire dallo sguardo spinozista.

La dimensione del *bios*, è sempre di più - specie nel nostro mondo della nemesi medica, di tecnologie e pratiche (tecnico-scientifiche, medicali, burocratiche) che prendono in gestione, curano e si curano dei corpi - non soltanto dimensione strettamente corporea, essa si presenta sempre in correlazione con insiemi di spazi diversi (fisici, e tecnologici, dal laboratorio alla clinica) e tempi (luogo e momento della cura, della prevenzione o, ancora della scoperta e della ricerca). E' noto come, secondo Foucault, le norme giuridiche, se alle origini dello Stato moderno si costituivano in quanto dispositivi di minaccia o di messa a morte, successivamente esse cominciano a codificare anche le pratiche della vita stessa (cura, certo, ma anche controllo, organizzazione, degli esseri viventi e delle popolazioni, e poi raccolta e catalogazione di informazioni di ogni natura, dai dati antropometrici, sino ad oggi, a quelli genetici e biologici).

E di qui arriviamo alla questione dell'etologia politica: delle pratiche dotate di potere etico. Pensiamo, da un lato, al carattere intrinsecamente preventivo di certe ricerche e di certi possibili interventi terapeutici, come le terapie geniche, o, in altro modo, delle ricerche sulle cellule staminali. Evidentemente, la decisione di avviare e promuovere date ricerche, di autorizzare o, in certi casi, perchè no di "obbligare" a intervenire, è sempre eminentemente politica. Ancora, pensiamo, riguardo ad un altro tipo di casi, alla decisione del presidente USA Obama di sbloccare i finanziamenti della ricerca sulla cellule staminali. Oppure, in tutt'altro contesto, la decisione presa dalla giustizia francese di condannare un medico reo di non aver interrotto una gravidanza che poi portò alla nascita di un bambino con gravissimi problemi di salute; in quest'ultimo caso si parlò, come noto, non più solo di "diritto alla vita" ma di un diritto ad una vita "degnata di essere vissuta".

Certo, come affermava Foucault, si tratta, per quanto riguarda la biopolitica, di pratiche di assoggettamento dei corpi alle decisioni della politica; o meglio la politica stessa si costituisce in queste strategie di assoggettamento: per Foucault gli esseri viventi diventano parte della politica stessa (certo, con tutte le diverse forme di lotta e di resistenza) (cfr. Galofaro, 2009). Tuttavia, oggi, ci troviamo di fronte, più in generale, non solo a forme di questa presa in carico (da parte della politica e del potere) del vivente, non più solo di controllo, ma ad un modo di concepire lo stesso potenziale (futuro); di incidere sulla stessa "potenza" (possibile e futura) dei corpi e degli esseri viventi.

Ecco il secondo punto, più direttamente spinoziano; la questione di un'etica concreta legata alla potenza di un corpo: un corpo non solo è e può essere assoggettato ma *Può*. E a partire da questa potenza si generano non l'Etica ma le etiche dei diversi corpi (siano essi singoli, che collettivi). E' questo il punto del pensiero spinozista che più è stato approfondito e portato avanti da un filosofo come Deleuze (1991; 2007). Ed è questo il punto che pare interessante e dirimente per la questione della cosiddetta bioetica. O meglio, come si è detto sopra, del modo di ripensare l'etica in rapporto alla dimensione del corpo. Ripartiamo dunque da Spinoza e cerchiamo, seppur sommariamente, di sottolineare alcuni tratti di questa possibile prospettiva, riprendendo alcuni concetti.

L'etica spinoziana: alcuni concetti chiave.

1) *Hen Kai Pan: deus sive natura*. Tutto è uno, uno-tutto: Dio, ovvero, o vale a dire, Natura: questa è la prima versione che si presenta agli esegeti dell'eredità spinozista, specie nella sua lettura romantica. (Come anticipato nelle pagine precedenti, secondo Assman, nei suoi studi di storia culturale, di mnemostoria, più che di panteismo si tratterebbe di cosmoteismo, cfr. Assman, cit.). Non “dio è dappertutto”, ma “il mondo, la natura sono dio, esse stesse”. E' il concetto di immanenza radicale: ciò che è “deve essere”, per riprendere le parole di Banfi a proposito dell'immanenza in Spinoza. O per dirla con Yovel, il principio di immanenza vede l'esistenza mondana come attualità di un unico essere possibile e come fonte di valore etico e di potere politico. La trascendenza, se è, è irrigidimento, pretesa di controllo verticale, costruzione di un punto di vista astratto o assoluto. Per Spinoza e per i suoi seguaci ed esegeti l'idea di immanenza implica solo se stessa: l'esistenza; e i modi, e le strategie, che essa possiede per esprimersi.

2) L'altra questione, strettamente correlata, è quella, si diceva, della *potenza*. Qual è il nesso? Certo, si insiste sulla questione della corporeità (di qui la questione del rapporto fra immanenza e affetto: due luoghi noti dell'interpretazione spinozista); ma come specificarli meglio per il nostro problema? Ecco qui di seguito alcuni altri punti che, seppure esposti in modo piuttosto sommario, speriamo siano utili per la riformulazione del nostro problema.

La vera questione che, secondo gli studiosi si pone Spinoza è la seguente e molto famosa: noi non sappiamo “cosa può un corpo”. Il grande concetto

che attraversa, seguendo Deleuze, con forza l'Etica è questo; ed è formulato non come incertezza o dubbio: ma, ancora una volta come sottolineatura di un "potenziale". Sappiamo tuttavia che, secondo Spinoza, non vi è divisione di sostanze fra mente e corpo.

La mente (per dirla con le parole di Spinoza) è l'insieme delle immagini, o meglio delle idee che essa ha, si fa, di un corpo. Che cosa significa? Che il corpo non è per Spinoza contenitore passivo o ambiente che serve semplicemente a proteggere e nutrire la mente, ma, al contrario, trasmettitore e generatore attivo.

Le interpretazioni che ne danno i filosofi (penso soprattutto ancora una volta a due sopra citati, molto diversi ma accomunati dalla questione dell'affettività, come Banfi e Deleuze) tendono oggi a convergere con la lettura che dà di Spinoza un neurofisiologo come Damasio.

Banfi (cit.) insiste su come lo snodo fondamentale in questo rapporto fra corpo e mente (nella loro conoscenza reciproca e insieme nel modo di produrre conoscenza del mondo) stia, nel noto concetto spinoziano di *notiones communes*. Nel pensiero spinoziano si tratta di una sorta di livello intermedio, tuttavia fondamentale fra la conoscenza sensibile e il terzo grado della conoscenza (la via che conduce a dio): esse, lo ricordiamo, sono sì generalizzazioni che derivano dall'esperienza, tuttavia non si tratta di "mere astrazioni", come in Aristotele, ma costruzione di una trama di modi infiniti e come, al tempo stesso, risoluzione di questa stessa trama. Nozioni comuni, dunque come basate su esistenza di modi infiniti, tuttavia "trama dei finiti" (Banfi, cit., pp. 214-215; *Etica*, II, 37), in quanto fatta di esistenza concreta; e loro connessione con la sostanza, fatta di attributi. Come, lo ricordiamo, *manifestazioni* della sostanza: ma in questo, dice Banfi, già costruzione di ulteriori possibili "Linee di connessione".

Un esempio tratto da Banfi (ibid): l'Attributo "estensione" può avere come modo corrispondente "movimento", nel mondo "fisico" e "concreto"; ma, per quanto riguarda le idee, potrebbe essere quello di "movimento infinito di conoscenza"; di qui, fra l'altro, l'idea di "immortalità e del noi siamo "eterni" ripreso anche da Deleuze contro il pessimismo (non nel senso banale, attuale dei giorni nostri del "tutto va bene, usciamo dalla crisi!") ma proprio come visione di un movimento di connessioni che ci attraversa.

Movimento di conoscenza, certo, di affermazione della propria corporeità di individuo, che "desidera sopravvivere"; ma anche, per tornare al tema dell'etica, di connessioni fra me e gli altri: con la comunità (di cui sono parte vivente) e, potremmo dire, l'umanità (oggi, rispetto a Spinoza, parleremmo anche delle diverse forme etno-culturali). Dunque, ecco che, anche in questo

caso, non si tratta mai, in Spinoza, di idee astratte, ma, seguendo ancora Banfi, di vera “mondanità della filosofia e della scienza”. E questo vale ovviamente, a maggior ragione, per l’etica. L’etica si fa immanente.

Non si tratterà, allora, seguendo Spinoza, di costruire o rintracciare delle piccole etiche “portatili”, contingenti e buone per i diversi usi e risolvere i problemi “di tutti i giorni”, o meglio “che di volta in volta si presentano” (dalla fecondazione in vitro, alla clonazione); ma neanche di una “grande etica” fissata e valida una volta per tutte.

Qui interviene un ulteriore elemento interessante per andare verso un’etica immanentista, un’etologia dei corpi e dei desideri. E’ Deleuze (1968) che coglie e sottolinea un altro aspetto fondamentale dell’etica spinozista. Insieme all’immanenza troviamo la dimensione “espressiva”, espressionista dell’etica. In Spinoza la “comprensione” (intesa sia come capacità di capire che di sentire) è “*explicatio*” et “*expressio*”. Dispiegamento: forme di causalità, certo, ma intese non come schemi a priori. Piuttosto si tratta ancora dell’altro famoso concetto di Spinoza: il parallelismo; fra anima o mente, “*idea corporis*” e corpo “*idea materiale mentis*” che si rispecchiano l’una nell’altra. Abbiamo, tuttavia, grazie anche alla lettura di Deleuze, l’emergere di un ulteriore punto innovativo.

Certo, a partire dall’*Etica* spinoziana avremo l’unità della sostanza; tuttavia ancora una volta essa va intesa come esperienza comune. Il monismo si costituisce a partire dall’immanenza: nulla al di fuori di sé. Deleuze (1991; 2007) insiste tuttavia molto su un altro concetto, quello di concatenamento: gli attributi si esprimono nei modi; ed essi si concatenano in forme che oggi potremmo definire come narrative, aggiungiamo noi; e i modi e dunque le idee divengono espressive. Di qui non solo una teoria della conoscenza ma al tempo stesso una teoria dell’affetto e delle passioni come concatenamenti; parallelismo e concatenamento (idee che rinnovano la tradizione aristotelica, riguardo agli effetti conosciuti dipendenti da cause, secondo Deleuze, 1968). Ora abbiamo concatenamento di idee: le idee si concatenano le une alle altre ma in modo adeguato, per Spinoza, cioè al contempo esprimono, implicano la loro causa. Si tratta, per Deleuze, di un’idea propriamente “espressionista”, così come idea di parallelismo: cioè idea adeguata è ciò che esprime la propria causa. Ecco che allora comprendere l’effetto è studiarne meglio la causa (metodo sintetico e riflessivo, secondo la lettura di Deleuze, cit.)¹. E al tempo stesso i modi della conoscenza sono come modificazioni, trasformazioni in atto.

¹ Si tratta in questo metodo, secondo l’interpretazione di Deleuze (cit.), “di far sparire l’ipotesi” (tetrico vs ipotetico): metodo che arriva a fondare se stesso: auto-fondazione, procedimento che esclude la “finzione”.

Di qui anche l'idea di "modi di intensità" e dunque l'affettività: come modo di esprimere un processo: (quantitativo, in quanto variazione, ma non numerico, sottolinea ancora Deleuze). Le essenze, infine, sarebbero allora non qualcosa di esterno ma i gradi di questa intensità: vale a dire "misura" di certi rapporti. Se tutto questo può sembrare troppo astratto in relazioni alle questioni di una critica alla bioetica, proviamo a vederne una "applicazione", o meglio esemplificazione specifica.

Etica, etologia e chimica dei corpi.

Si tratta di Damasio (2000), dal lato appunto della ricerca neurofisiologica. Ancora una volta, la mente (per dirla con le parole di Spinoza) è l'insieme delle immagini o meglio delle idee che essa ha di un corpo.

Secondo Damasio, negli organismi complessi abbiamo idee di idee: immagini o idee costruite a partire da idee. Ancora una volta si presenta il concetto di parallelismo: un corpo ha un'idea propria della mente e una mente ha una propria idea del corpo.

Di qui, anche in Damasio avremmo un vero e proprio costituirsi di quelle che potremmo definire forme di "protonarratività" e, direi, di micronarratività (addirittura a livello, secondo i suoi studi, di fenomeni endocrino e nella connessione fra questo livello e quello neurologico e corporeo). Ad esempio, ci troviamo di fronte, secondo questo modello a due tipi di immagini del corpo (che si fa un corpo di se stesso, diremmo). 1) immagini dalla carne: configurazioni di "milieu interno" (una specie di paesaggio che abbiamo del corpo sia a livello conscio, ma anche trasmesso al corpo stesso). 2) immagini da componenti del corpo: prodotte da sonde sensoriali speciali (retina, coclea). Entrambe producono modificazioni fisiologiche e strutturali.

Ci troviamo inoltre di fronte a diversi modi di assemblaggio di esse; costituzione di insiemi neuronali che stabilizzano questi livelli. Secondo Damasio, il contatto con la realtà avviene attraverso questi sistemi 1 e 2.

Notiamo che questi sistemi di "immagini" (ma non si tratta, ancora una volta, di mere "rappresentazioni", in quanto esse sono efficaci, agiscono e retroagiscono sui corpi) sono anche filtri reciproci; ad esempio, l'influenza della luce su ritmo sonno-veglia; essa, ricorda Damasio, non è basata solo sulle cellule della retina, su coni e bastoncelli, ma su altre strutture della retina (cellule gangliari sensibili a esposizione e intensità). Dunque se vi è

Ciò che viene espresso causa ciò che si esprime nella potenza; modo di conoscere o comprendere basato sulla potenza e non sulla rappresentazione.

un forme di “*embodiment*” e di schemi incorporati, per dirla con Lakoff, che organizzano la nostra percezione del mondo, esse hanno il carattere di processi dinamici. Ancora una volta, da un punto di vista semiotico, si tratterebbe dunque di narrazioni, su cui sembrano installarsi osservazioni di secondo ordine: la mente e il corpo che osserva se stesso produce forme di enunciazione.

Ancora, riprendendo Deleuze (1991): l’etica, si diceva, per Spinoza è soprattutto una etologia; non norme ma modi di esprimere comportamenti che vanno studiati (e possiamo pensare qui con la semiotica, ad analisi e sottodeclinazioni come ergonomia delle azioni, o analisi delle organizzazioni di azioni) La mente e il corpo sono autonomi ma vi è corrispondenza; cioè vi è un solo e medesimo ordine (Ed è vero, nota Deleuze, che anche Leibniz parlerà di parallelismo, dottrine simili sono presenti nei cartesiani per non parlare del fatto che fin dalla tradizione aristotelica abbiamo idea di concatenamenti causali). Dunque in cosa consiste la vera novità dell’etica spinoziana?

Le lenti di Spinoza

Nel 1665, ricorda Deleuze, Spinoza interrompe la stesura dell’*Etica* per la il lavoro sul *Trattato teologico-politico*; quest’opera pone domande come “perchè il popolo si batte per la propria schiavitù” e perchè una religione basata sull’amore provoca massacri. Nel 1670 l’opera compare anonima e da quel momento si scatena il putiferio: nascita dell’idea di spinozismo come onta, offesa, insulto, maledizione. La vera bestemmia consiste nell’idea che la religione vada studiata come prodotto (culturale, storico, ecc.); i suoi testi vadano analizzati e interpretati come manufatti, come effetto (effetto, dice Deleuze (2007, cit.) non solo causale ma ottico: ricordiamo che Spinoza, come sottolinea ancora una volta Deleuze, è molatore di lenti: “lucidatore di lenti” speculative).

Forse anche noi, oggi, dovremmo pensare l’etica, le sue diverse articolazioni e l’insieme, spesso indistinto, dei problemi relativi alla bioetica, in questo senso. Analizzarne e valutarne i diversi modi di osservare il mondo, dunque i suoi effetti ottici: nel senso di esplicitarne i punti di vista; modi di osservazione che producono i suoi stessi oggetti e valori. L’etica spinoziana è sempre passaggio fra pratiche, teorie e modelli generali. Un esempio su tutti (Deleuze, cit.). In Spinoza abbiamo due tipi di affezioni di base: azioni e passioni. Di qui deriva non solo un complesso sistema (con i

concatenamenti fra modi, attributi, ecc.) ma anche e soprattutto una “concreta” idea di tolleranza: che è di tipo narrativo (per come abbiamo qui cercato di presentare in senso attuale, e orientato agli studi semiotici, l’idea di concatenamenti) e al tempo stesso affettivo, legato all’intensità, di questi concatenamenti.

La vera novità starebbe in questo: concatenamenti in cui vi è identità di connessioni fra le due serie (corpo e mente), cioè uguale dignità fra estensione e pensiero (fra corpo e anima). L’ordine delle passioni e delle azioni c’è sia nel corpo che nell’anima e sono ordini simultanei.

parallelismo, isonomia e espressionismo, e isologia (identità di essere). In questo senso vi è, secondo la lettura deleuziana di Spinoza, pensiero e azioni nel corpo così come pensiero e azioni nella mente; (pensare del corpo e pensare della mente fare del corpo e fare della mente). Contro una concezione di pensiero, di conoscenza e di etica fondata su “segni isolati”, ne emerge in Spinoza un’altra basata su pratiche di narrazione a partire dalla nostra definizione, affezione e percezione del corpo. Il racconto dei corpi è anche un’etica degli incontri fra corpi.

Un altro importante studioso di Spinoza come Nadler (2002) ricorda un altro concetto fondamentale: “l’uomo libero non pensa a niente meno della morte”. Cosa significa non pensare alla morte? Anche questa affermazione suona paradossale, e quasi, ancora una volta, una bestemmia se si parla di etica e di bioetica. Non pensare alla morte significa non fare di essa il mito e il feticcio della riflessione etica: significa pensare la positività dell’esistenza. Nell’Olanda di Spinoza, tollerante e prospera ma al tempo stesso attraversata dalle guerre e dalle tensioni provocate dai conflitti religioni, emerge questo tipo di sguardo: della gioia etica. La mente osserva se stessa; tuttavia in questo osservare abbiamo l’associazione fra attività del soggetto pensante, sforzo etologico di perseverare, spinta all’adeguazione fra idee e corpi; spinta alla comprensione e alla soddisfazione,

Lo sforzo è il desiderio stesso e il desiderio è infinito. Tuttavia gli studiosi insistono su questo punto: l’azione etica, testimone di un principio di vita sottende sempre una “adesione a sè”: attività con la quale il soggetto comprende se stesso in questa sua stessa capacità positiva.

In conclusione quello che emerge da Spinoza, la sua eredità e il suo sguardo, può rinnovare la concezione etica; connettendosi con gli attuali studi culturali (come l’etnografia, la sociologia o la semiotica), in modo da costituire un’etica che sappia compiere diagnosi dei significati: studio critico delle pratiche (mediche, biologiche, scientifiche) e dei discorsi che si inscrivono sui corpi e fra di essi.

Riferimenti bibliografici

- Alquié, Ferdinand, 1987, tr. it., *Il razionalismo di Spinoza*, Milano, Mursia.
- Althusser, Louis, 1998, tr. it., *L'unica tradizione materialista: Spinoza*, Milano, CUEM.
- Assman, Jan, 2000, tr. it., *Mosè l'egizio. Decifrazione di una traccia di memoria*, Milano, Adelphi.
- Banfi, Antonio, 1969, *Spinoza e il suo tempo*, Firenze, Vallecchi.
- Cristofolini, Paolo, 2008, *Spinoza e la gioia*, in AA.VV., *L'eresia della libertà*, Omaggio a Paolo Cristofolini, ETS, Pisa.
- Balibar, Etienne, 1985, *Spinoza et la Politique*, Paris, PUF.
- Bettini, Amalia, 2005, *Il Cristo di Spinoza*, Milano, Ghibli.
- Biasutti, Franco, 1979, *La dottrina della scienza in Spinoza*, Bologna, Pàtron.
- Chamla, Mino, 1996, *Spinoza e il concetto della tradizione ebraica*, Franco Milano, Angeli.
- Cecchi, Delfo, 2005, *Estetica e eterodossia in Spinoza*, ETS, Pisa,
- (Colerus) Köhler, Johannes, 1994, *Breve ma veridica vita di Benedetto Spinoza*, Macerata, Quodlibet.
- Damasio, Antonio, 2003, tr. it., *Alla ricerca di Spinoza*, Milano, Adelphi.
- Deleuze, Gilles, 1968, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit.
- Deleuze, Gilles, 1991, tr. it., *Spinoza. Filosofia pratica*, Milano, Guerini e Associati.
- Deleuze, G., 2007, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Verona, Ombre corte.
- Esposito, Roberto, 2004, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi.
- Foucault, Michel, 2005, tr. it., *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Milano, Feltrinelli.
- Galofaro, Francesco, 2009, *Eluana Englaro*, Roma, Meltemi.
- Israel, Jonathan I., 2001, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press.
- Matheron, Alexandre, 1969, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit.
- Nadler, Steven M., 2002, tr. it., *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, Torino, Einaudi.
- Negri, Antonio, 1998 (n. ed.), *Spinoza: l'anomalia selvaggia, Spinoza sovversivo, democrazia ed eternità in Spinoza*, Roma, DeriveApprodi.
- Pessina. Antonio, 1999, *Bioetica*, Milano, Bruno Mondadori.

Rosenfeld, Michael, 2003, *Spinoza's Dialectic and the Paradoxes of Tolerance: A Foundation for Pluralism?*, Research Paper no. 79, Benjamin N. Cardozo Law School, Yeshiva University, <http://ssm.com/abstract-466360>.

Spinoza, Baruch, 1972, 1991(2° ed.), *Etica. Trattato teologico-politico*, [1675-1677], Torino, TEA-UTET (versione italiana a cura di Remo Cantoni e Franco Fergnani, condotta sulla edizione critica delle opere complete di Spinoza curata da Carl Gebhardt, Heidelberg, 1923-1926, a partire dall'edizione del 1677).

Yovel, Yirmiyahu, 1989, *Spinoza and other heretics*, Princeton, Princeton University Press.