



Philosophia perennis

di

ROSSELLA FABBRICHESI

ABSTRACT: *Philosophia perennis*. This essay aims at inquiring the genesis and nature of philosophy, through the exposition of three different readings of the problem. First of all, the interpretation of philosophy as *thauma*, wonder (Plato, Aristotle), then, as *deinon*, horror (Nietzsche), or *trauma* (Deleuze). Secondly, we ask what the goals of philosophical inquiry are. We identify two recurrent topics in the history of philosophy: freedom from ignorance and the uneasiness it implies, and the search for happiness.

KEYWORDS: Spinoza, Nietzsche, Deleuze, Foucault, Hadot, Happiness

ABSTRACT: Questo saggio si interroga sulla genesi e la natura della filosofia, proponendo tre diverse letture che sono state offerte del problema. Esse intendono la filosofia come prodotta dal *thauma*, dalla meraviglia (Platone, Aristotele), dal *deinon*, l'orrore (Nietzsche), o dal *trauma* (Deleuze). Nella seconda parte ci si chiede quali siano le finalità che, da sempre, persegue la ricerca filosofica, e si individuano due motivi ricorrenti: la liberazione dall'ignoranza, e dall'inquietudine che sempre la accompagna, e la ricerca della felicità.

KEYWORDS: Spinoza, Nietzsche, Deleuze, Foucault, Hadot, felicità

I. *Genesi dell'amore per il sapere*

Quale origine ha l'amore per il sapere? E quale finalità si propone? La bizzarra tensione *filiaca* verso gli oggetti della conoscenza, avviata da due Greci curiosi (come scrive Husserl) – divenuta per molti dei loro seguaci motivo di entusiasmo, pratica esistenziale e, in alcuni casi, sacrificio di sé – non sembra essersi costituita in altre civiltà, dove abbiamo i saggi, i profeti, i contemplativi, ma mai gli amanti del puro sapere.

Scriva Platone (*Teeteto*, 155d) che il *pathos* legato al *thauma*, allo

stupore e alla meraviglia esemplifica perfettamente la natura dell'attitudine verso la filosofia, la sua forza dirompente e la sua necessità. Aristotele ne riprende la tesi in *Metafisica A*, 2, 982, b 12: la contemplazione muta e riverente ci spinge a uno stato di ammirata emozione verso il "che c'è" del mondo. Il mondo si apre con tutta la sua lucentezza; e nell'apertura ritroviamo noi stessi come creatori del senso. Si noti bene: lo stupore, che è puro *pathos*, conduce all'esame razionale, che è *logos*. Lo stare a bocca aperta implica immediatamente l'articolare la voce per formulare una domanda, avviando il motore della conoscenza che chiede e dà ragioni. Inoltre, la contemplazione, secondo lo Stagirita, sorge quando i bisogni risultano soddisfatti; dunque, nella sospensione di ogni attività pratica. Si tratta di un ambito puramente teoretico, capace però di disciplinare i comportamenti.

Questo è ciò che si ripete usualmente senza metterlo mai in dubbio¹. Nietzsche la pensava però diversamente: la filosofia nasce dallo stupore, sì, ma da uno stupore attonito e raggelato, che riconosce il "che c'è" del mondo, interpretandolo come orrore e mostruosità, caos che intrappola l'esistenza nelle sue acque gelide. Nietzsche preferisce dunque enfatizzare il lato spaventoso del *thauma* ed esprimersi così: «Nel nostro caso la filosofia deve prender le mosse non già dalla meraviglia (*thauma*), bensì dall'orrore (*deinon*). Chi non è in grado di suscitare l'orrore, è pregato di lasciare in pace le questioni pedagogiche»². La parola greca *deinon* indica proprio ciò che è terribile a vedersi e irrompe nella nostra quotidianità con la sua carica inattesa, associata ad un "fuori" spaventoso: che si tratti di guerrieri in armi, belve feroci, o l'infinita dannazione delle disgrazie umane. Qualcosa che, certo, genera stupore, ma uno stupore che non sorge dalla quieta visione disinteressata di ciò che è, ma dall'urgenza di attrezzarsi per sostenere l'urto di quel che arriva. Così intende Nietzsche la filosofia: un'arte agonistica e in pieno senso pragmatica, utile alla vita, non alla costruzione di teorie. Il pensiero si svilupperà dunque come un equipaggiamento armato di fronte all'«eterna sofferenza e contraddizione», che scorre senza sosta col fiume ghiacciato dell'esistenza.

¹ Ritroviamo un'impostazione analoga ancora in Heidegger. Cfr. M. Heidegger, *Che cos'è la filosofia?*, trad. it. di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 1997.

² F. Nietzsche, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2017, p. 38. Mi ha condotto a questo passaggio la lettura di B. Stiegler, *Nietzsche et la critique de la Bildung*, «Noesis» 10 (2006), pp. 215-233, <https://journals.openedition.org/noesis/582> [06.06.2021].

Chi esercita la sapienza deve coltivare «una propensione intellettuale per il duro, l'orrendo, il malvagio, il problematico»³. *La Nascita della Tragedia* espone con grande chiarezza tale pensiero: i Greci, provenendo dai miti dionisiaci, coltivavano un «pessimismo della forza» che li conduceva a guardare in faccia il dolore e lo strazio. Ma proprio questo produceva una salute traboccante (che si infiacchisce con la nascita dell'uomo «teoretico»):

C'è un pessimismo della forza? Una propensione intellettuale per il duro, l'orrendo, il malvagio, il problematico, in conseguenza di un benessere, di una salute straripante, di una *pienezza* dell'esistenza? [...]. Uno sperimentante coraggioso dello sguardo più acuto, che *anela* al terribile come al nemico, al degno nemico su cui può provare la propria forza?⁴

È infatti ciò che è inquietante e notturno a produrre il desiderio di filosofia, e non la luminosità thaumatica dell'essere che si svela. Anche Marco Aurelio intendeva nell'identico modo il contatto tra vita e filosofia. Il celebre imperatore, che firma il primo libro dei *Pensieri*, «sereno e elevato al di sopra di tutte le umane vicende», scrive (molto poco serenamente in verità): «L'arte di vivere (*biotike*) è più simile all'arte della lotta che a quella della danza, in quanto ci si deve sempre tener pronti e ben saldi contro gli accidenti imprevisti»⁵.

Mi sembra che Nietzsche imposti in modo nuovo la questione di cosa sia la filosofia, chiedendosi in verità non quale genere di *cosa* essa sia, quale *forma* le sia attribuibile, ma quale sia la *forza* che attira verso di essa, quale il desiderio, quale il potere che conferisce e, infine, quale sia la necessità di praticarla, di intrecciarla con la nostra esistenza concreta. Detto in modo diverso: perché bisogna incontrare la filosofia per vivere bene?

In ultimo, vorrei ricordare un autore che si è a lungo interrogato anch'egli sulla genesi della filosofia. Si tratta di Gilles Deleuze: Deleuze è stato semplicemente un talentuoso “professore di filosofia”, come egli stesso ricordava. Non un *maître à penser*, un intellettuale impegnato e costantemente presente sulla scena pubblica, ma semplicemente un

³ F. Nietzsche, *Tentativo di autocritica*, in Id., *La nascita della tragedia*, a cura di V. Vitiello-E. Fagioli, Bruno Mondadori, Milano 2003, p. 28.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Marco Aurelio, *A se stesso: Pensieri*, a cura di E. V. Maltese, Garzanti, Milano 1999, VII, 61.

insegnante. Il tema del “bisogno” di filosofia gli stava dunque molto a cuore. Egli accosta la questione in modo certamente nietzschiano, aggiungendo però il suo tocco personale. La filosofia non nasce dal *thauma*, ma dal *trauma*, come sintetizza Cristina Zaltieri in un bell’articolo sul tema⁶. C’è nel mondo qualcosa che ci costringe a pensare, che ci forza a farlo, qualcosa che predispone a un incontro. Un incontro con l’Altro, col Fuori, come scriveva Foucault. Tale incontro è anzitutto uno scontro, un urto, uno shock; qualcosa di inatteso che ci colpisce come uno schiaffo e che attiva una reazione. Pensare non è un atto di audacia intellettuale che solo un essere libero può sviluppare: nasce piuttosto da una costrizione violenta, da qualcosa che intralcia e “fa problema” – e non solo nel pallido rifugio del nostro foro interiore, ma nell’impatto frastornante con lo scorrere della nostra esistenza.

Scrive Deleuze in *Proust e i segni*: «Il pensiero non è nulla senza qualcosa che lo costringa a pensare, che faccia violenza, all’improvviso, al pensiero. Più importante del pensiero è ciò che fa pensare»⁷. È solo grazie a questa costrizione che si attiva un vero processo di formazione e apprendimento, «un violento dressage, un addestramento»⁸, che persegue la via della conoscenza ed è condotto a superare lo stato di inerzia in cui galleggiano i nostri pensieri abituali. Un buon insegnante è colui che forza l’incontro con un Fuori e impone di “pensare altrimenti”, ma soprattutto di pensare in modo autonomo, “di vedere un’idea” (Goethe), di cogliere un problema in ciò che si legge o ascolta, senza riceverlo passivamente. D’altronde, lo stesso Nietzsche parlava dell’atto “crudele” della conoscenza⁹. Si noti, però,

⁶ C. Zaltieri, *Ripensare l’apprentissage. Riflessioni sul divenir-filosofo in Differenza e ripetizione*, in S. Marchesoni (ed.), *Il mezzo secolo deleuziano*, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 1-9.

⁷ G. Deleuze, *Proust e i segni*, trad. it. di C. Lusignoli-D. De Agostini, Einaudi, Torino 2001, p. 88.

⁸ *Ibidem*. Ma così ancora Nietzsche, cui Deleuze è certo debitore: «Allevare al posto del moraleggiare. Lavorare influenzando direttamente sull’organismo invece che indirettamente con l’educazione etica. Un’altra corporeità si creerà da sé un’altra anima ed altri costumi» (F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1882-1884*, Primavera-estate 1883, 7 [97], in Id., *Opere di Friedrich Nietzsche*, Volume VII, tomo I, parte I, a cura di M. Carpitella-M. Montinari, trad. it. di L. Amoroso-M. Montinari, Adelphi, Milano 1982, p. 262).

⁹ Per Nietzsche l’interpretazione è «[...] violentare, [...] riassetare, [...] accorciare, [...] sopprimere, [...] riempire, [...] immaginar finzioni, [...] falsificare radicalmente» (F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, in Id., *Opere di Friedrich Nietzsche*, Volume VI, tomo II, a cura di G. Colli-M. Montinari, trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1972, pp. 211-368, p. 356).

che una certa forma di passività è necessaria per attivare le forze della potenza. L'azione si stabilizza sempre come una forma di re-azione e resistenza a qualcosa che distrugge un equilibrio¹⁰.

Deleuze aggiunge che la filosofia non è contemplazione, non è riflessione, tantomeno comunicazione, ma un'arte pratico-poietica che deve servire la vita, che deve renderla più sensata, più ossigenata. «La filosofia è l'arte di formare, di inventare, di fabbricare concetti [...]. *Creare concetti sempre nuovi è l'oggetto della filosofia*»¹¹. Ma, di nuovo, perché lavorare sui concetti? L'amore per la sapienza deve condurre ad una vita libera dalle superstizioni, dalle illusioni, dalle pure opinioni. Una vita libera dalla sofferenza e dall'inquietudine dell'ignorante. Una vita più salutare. Come scriveva il maestro di Deleuze, Spinoza:

La via che ho mostrato condurre a questo, pur se appare molto difficile, può tuttavia esser trovata. E d'altra parte, deve essere difficile ciò che si trova così raramente. Come potrebbe accadere infatti che, se la salvezza fosse a portata di mano e potesse esser trovata senza grande fatica, venisse trascurata quasi da tutti? Ma tutte le cose eccellenti sono tanto difficili quanto rare¹².

2. Vita e sapere

Ora che ho cercato di spiegare quante vie diverse siano state offerte per spiegare l'origine della filosofia (ma naturalmente molte altre potrebbero essere ricordate¹³), mi voglio soffermare sulle finalità della nostra disciplina, affrontando un tema certo caro a chiunque la

¹⁰ Ancora Nietzsche: «Quale grado di resistenza si debba costantemente superare per restare in *alto*: è questa la misura della *libertà*, sia per gli individui, sia per le società, ponendo la libertà come potenza positiva, come volontà di potenza [...]. Bisogna avere contro di sé dei tiranni, per diventare tiranni, cioè *liberi*. Non è un piccolo vantaggio l'aver sopra il proprio capo cento spade di Damocle: così si impara a danzare, così si raggiunge la "libertà di movimento"» (F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, a cura di M. Ferraris-P. Kobau, Bompiani, Milano 2005, § 770).

¹¹ G. Deleuze-F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, a cura di C. Arcuri, Einaudi, Torino 1996, pp. x-xiii.

¹² B. Spinoza, *Etica*, a cura di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 1988, Parte V, Prop. XLII, Scolio. Si tratta dell'ultima proposizione del libro.

¹³ Si veda in un'altra, stimolante prospettiva, G. Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 2002.

insegna. A cosa serve la filosofia? È vero, come dicevano gli antichi e ripete Spinoza, che la filosofia va interpretata unicamente come una via verso la salvezza e la felicità? Dunque, che essa è essenzialmente un'indicazione alla vita beata?

La filosofia non è un lusso, ci spiega Pierre Hadot in un bellissimo saggio¹⁴, perché dona la possibilità di equipaggiarci per affrontare il dramma dell'esistenza. «Il nucleo della filosofia non è il discorso, ma la vita, l'azione». Essa è così «un bisogno elementare dell'uomo». Se si vuole imparare a ben agire bisogna sapere ben pensare. «La filosofia insegna ad agire, non a parlare, ed esige che si viva secondo le sue norme così che le parole non siano in contraddizione con la vita, né questa con se stessa»¹⁵. Come ha mostrato l'autore in tanti suoi libri, la filosofia era un tempo l'esercizio effettivo, concreto, vissuto della conoscenza: la *pratica* della logica, dell'etica e della fisica. Le teorie filosofiche erano totalmente al servizio della vita filosofica. «Non già fisica, etica o logica teoriche, ma fisica che trasforma lo sguardo rivolto sul mondo, etica che si esercita nella giustizia dell'azione, logica che produce la vigilanza nel giudizio e la critica delle rappresentazioni»¹⁶.

Nietzsche aggiungerebbe che la filosofia è un'urgenza, soprattutto quando la vita diviene problematica:

In media vita. No, la vita non mi ha disilluso. Di anno in anno la trovo più ricca, più desiderabile e più misteriosa – da quel giorno in cui venne a me il grande liberatore, quel pensiero cioè che la vita potrebbe essere un esperimento di chi è volto alla conoscenza – e non un dovere, non una fatalità, non una frode. E la conoscenza stessa: può anche essere per altri qualcosa di diverso, per esempio, un giaciglio di riposo o la via a un giaciglio di riposo, oppure uno svago, o un ozio, ma per me essa è un mondo di pericoli e di vittorie, in cui anche i sentimenti eroici hanno le loro arene per la danza e per la lotta. “*La vita come mezzo della conoscenza*”. La conoscenza deve servire la vita, e non la vita la conoscenza¹⁷.

¹⁴ P. Hadot, *La filosofia è un lusso?*, in Id., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, a c. di A. I. Davidson, trad. it. A. M. Marietti, Einaudi, Torino 2005, pp. 193-194.

¹⁵ Seneca, *Lettere morali a Lucilio*, a cura di F. Solinas, Mondadori, Milano 1994, II, 20, 2.

¹⁶ P. Hadot, *Esercizi spirituali*, cit., p. 140.

¹⁷ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, § 324, in Id., *Opere di Friedrich Nietzsche*, Volume V, tomo II, a cura di G. Colli-M. Montinari-S. Giametta-M. L. Pampaloni, trad. it. M. Montinari, Adelphi, Milano 1965, pp. 11-276, p. 186.

Ecco, dal mio punto di vista, questo è un ottimo inizio: bisogna intendere l'esistenza intera come un esperimento di chi è volto al sapere. La conoscenza deve servire la vita, e non la vita la conoscenza. D'altronde, ciò si intreccia con quanto pensava il già citato Spinoza: tutto ciò che qui scrivo, egli afferma nell'*Etica*, deve rivelarsi utile al fine di una vita felice. Si ricordi che in chiusura del secondo libro Spinoza sottolinea come quel che ha detto fino a quel momento (i riferimenti alla ontologia, alla metafisica, all'epistemologia) non avrebbe alcun senso se non potesse condurre a guadagnare maggior tranquillità d'animo ed uno stato di quieta serenità. Se non fosse utile "all'uso pratico", che in fondo è sempre un *usus beatitudinis*. «Resta infine da far notare quanto la conoscenza della dottrina qui esposta giovi alla pratica della vita [*usum vitae*]: cosa che risulterà facilmente da ciò che segue»¹⁸. Ancora una volta: la filosofia non si compone in una rete di ragionamenti puramente intellettuali, ma in un'intelligenza pragmatica ed affettiva, orientata al modo migliore di *perseverare in suo esse* e attuata unicamente *ad usum vitae*. Comprendere, sentirsi attivi, "causa adeguata di ciò che accade", è dunque il maggior bene per l'uomo e l'unica finalità di una vita saggia.

Che questa fosse l'inclinazione dell'intero pensiero antico – e in verità di parte di quello medievale e ancora moderno (Pascal, Montaigne, Spinoza) – è facilmente dimostrabile, ed è merito proprio di Pierre Hadot averne sottolineato l'importanza in tante sue opere. Inoltre, è ugualmente noto come sia stato l'ultimo Foucault – proprio sulla scorta delle analisi hadotiane – a rielaborare in senso densamente teoretico le riflessioni del maestro, arrivando a parlare del "coraggio della verità" come unica vera qualità dell'uomo di sapere, sulla scia socratica e cinica. Foucault ha avuto il merito di sottolineare l'elemento della cura di sé (*epimeleia heautou*) come un tratto fondamentale dell'uomo antico. La cura di sé, dice l'autore negli ultimi corsi tenuti al Collège de France¹⁹, non è semplicemente attenzione verso se stessi, nel senso psicologico che potremmo oggi attribuire alla parola. Si tratta piuttosto di un atletismo affettivo: un'attività

¹⁸ B. Spinoza, *Etica*, cit., Parte II, Prop. XLIX, Scolio.

¹⁹ Mi riferisco soprattutto ai corsi svolti tra il 1982 e il 1984: M. Foucault, *Lermeneutica del soggetto*, a cura di F. Gros, trad. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2003; Id., *Il governo di sé e degli altri*, a cura di F. Gros, trad. it. di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2009; Id., *Il coraggio della verità*, a cura di F. Gros, trad. it. di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano, 2011.

vigile, regolare e “orto-pedica” che mira alla conquista di un *ethos* preciso ed è anche, nel contempo, cura della propria conoscenza, sorveglianza sempre attiva verso il proprio modo di attivare la ragione. La filosofia come modo di vita orienta dunque verso uno strenuo lavoro di modellazione del sé, una trasformazione in grado di creare soggetti non più assoggettabili, che sappiano utilizzare la forza dei dispositivi che li incatenano mutandola in potenza attiva al proprio servizio.

Cartesio e l'età moderna, nell'interpretazione di Foucault, obliano completamente queste “pragmatiche del sé” (con qualche eccezione, come detto). Conoscere diviene una pratica puramente epistemica, cui sono demandate l'analisi, il rigore, i procedimenti logici non contraddittori che conducono alla verità. Si perde a poco a poco l'idea che la conoscenza debba sempre essere accompagnata da un esercizio etico: quello che mira a guadagnare *enkrateia*, per divenire quel che si è (secondo il dettato nietzscheano). Quale conoscenza può essere feconda, se non conduce a trasformare e trasformarsi? Con una locuzione che gli attirerà molte critiche, Foucault scrive che in epoca greca e poi ellenistica la verità “salvava” il soggetto²⁰. Ma salvare, nella sua etimologia, rinvia proprio alla *salus*, alla salute; nulla di trascendente, dunque, ma l'approdo al benessere e alla felicità. Il mio studio, scrive l'autore, riguarda

Le tecnologie del sé, che permettono agli individui di eseguire, coi propri mezzi o con l'aiuto degli altri, un certo numero di operazioni sul proprio corpo e sulla propria anima – dai pensieri, al comportamento, al modo d'essere – e di realizzare in tal modo una trasformazione di se stessi allo scopo di raggiungere uno stato caratterizzato da felicità, purezza, saggezza, perfezione o immortalità²¹.

Si tratta di un ripiegamento esistenziale, o peggio ancora psicologico? Interpretare la filosofia in questo modo non ci conduce forse ad intenderla unicamente come un'attività di consulenza psicologica, atta a sostenere l'individuo nei momenti difficili della sua vita? O, tutto concesso, a segnalare l'etica come forma ottimale di espressione filosofica? Concepirla, in fondo, come un appello al ragionamento e alla comprensione, sì, ma al solo fine di sostenere l'individuale spe-

²⁰ M. Foucault, *Lermeneutica del soggetto*, cit., pp. 20-21.

²¹ M. Foucault, *Tecnologie del sé*, trad. it. S. Marchignoli, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 13.

ranza, e non il rigore dell'analisi o del lavoro intellettuale?

Eccoci allora al punto. A cosa mira la filosofia? perché siamo attirati dal desiderio di sapere, dalla volontà di verità (Nietzsche) o dalla volontà di sapere (Foucault)?

Mi sembra che si possa accostare il problema in due sensi. Entrambi ci conducono a sottolineare quella che definirei la via perenne della filosofia, riscontrabile in autori anche molto diversi tra loro, o al fondo di pensieri che vorrebbero condurre in altre direzioni. Una prima via (una prima *methodos*) insegna che la filosofia deve condurci verso la liberazione (forse più che verso la libertà): liberazione dal timore e dall'angoscia, dalla violenza, dai pregiudizi, dalle passioni, da ogni schiavitù – anche quella che tiene in scacco noi stessi. Disincrostarsi da ogni traccia di atavismo, di inadeguatezza razionale, di sporcizia etica. Emendare l'intelletto; emanciparsi dalle passioni che imprigionano le azioni, dalle illusioni che offuscano la ragione. Imparare a divenire “vigilambuli”²². Solo la conoscenza rende liberi, insegnano i filosofi.

Si rintraccerà facilmente questa strada, da Socrate a Spinoza, da Kant a Foucault. Ma, da Socrate fino all'ultimo Foucault, si aggiunge un secondo accento a questo pensiero: la filosofia traccia una via (di nuovo, una *methodos*) verso la felicità. La conoscenza non solo rende liberi, ma comporta quiete, soddisfazione, felicità.

Come abbiamo visto, perfino Foucault, il grande teorico del potere, torna alla fine del suo percorso all'idea di una filosofia che debba “servire la vita”, renderla più feconda. Approdare alla costruzione eautocratica di sé, a una nuova soggettivazione, a una trasformazione radicale – pur circoscritta, come si sottolinea in *Che cos'è l'illuminismo*²³ – è l'ultimo compito che il filosofo assegna alla sua ricerca, alla sua *zetesis*. A quale fine? La pura sapienza? No, la felicità, la salute, la «grande salute» per dirla ancora con Nietzsche.

Alla fine, resta questo l'intendimento di molti tra i maggiori filosofi sull'*usus philosophiae*: approdare ad una felicità che nasce dalla possibilità di vivere bene, in armonia con se stessi e il mondo, senza

²² Si tratta di un'espressione utilizzata da F. Zourabichvili in riferimento a Spinoza, cfr. Id. *Spinoza. Una fisica del pensiero*, Negretto, Mantova 2012.

²³ «Preferisco le trasformazioni circoscritte che possono aver avuto luogo da vent'anni a questa parte in alcuni ambiti che concernono i nostri modi d'essere e di pensare, le relazioni d'autorità, i rapporti tra i sessi, il modo in cui percepiamo la follia o la malattia», M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo*, in I. Kant-M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 21-46, p. 42.

timori, senza tremori, senza *tristitia*. E di agire bene, nella propria vita individuale e politica.

Con questo, siamo ricondotti agli Stoici e alla loro ‘via’ esibita al progrediente:

Tu, lo so bene caro Lucilio, vedi bene che nessuno può avere una vita felice e neppure tollerabile senza l’amore della sapienza (filosofia). [...] Ora noi vogliamo radicare i principi (discorsi veri), con la quotidiana meditazione, nell’animo, poiché si richiede maggiore sforzo a metterli in pratica che a proporseli. [...] La filosofia non è un’arte che serve a far mostra di sé di fronte alla gente: non consiste nelle parole, ma nelle azioni [...] La filosofia forma e plasma l’animo, dà ordine alla vita, dirige le azioni, mostra le cose che si debbono e quelle che non si debbono fare, siede al timone e regola la rotta attraverso i pericoli di un mare in tempesta [...] Nella filosofia noi dobbiamo cercare la nostra difesa²⁴.

Tutta la filosofia occidentale esprime secondo diverse e variegate pennellate quest’orizzonte: eudaimonistico è il pensiero di Socrate sull’attrattività del bene e l’identità virtù-felicità, eudaimonistico è l’ideale aristotelico della perfezione individuale, da intendersi come movimento di costruzione della propria virtù; e se questo impianto inizia a vacillare dopo Kant è probabilmente per l’inversione del rapporto gerarchico cura di sé-conoscenza di sé del quale ci parla Foucault. In quest’ottica, la felicità può derivare, certo, da una guadagnata consapevolezza logico-razionale, germogliante dall’abile uso della dialettica e dal rigore del pensiero, ma tale pensiero deve – *deve* – provocare una “ragione del cuore”, come diceva Pascal, o un “amor intellectualis”, nei termini di Spinoza, altrimenti si tratta non di esercizio della filosofia, ma di esercizio di un mestiere, come molti altri,

²⁴ Seneca, *Lettere morali a Lucilio*, cit., XVI, 98, 1. Perfino Nietzsche non si discosta da questa esortazione alla vita felice – l’abbiamo letto nell’aforisma della *Gaia scienza* prima citato, dove si parla del pensiero “liberatore” secondo cui la conoscenza deve esser al servizio della vita. Ma in Nietzsche la felicità non è un “giaciglio di riposo”, bensì l’espressione della propria potenza. La verità è per lui sempre una maschera, o uno strumento della volontà di potenza, un *mezzo* tramite il quale agganciare la propria salute ad una soddisfazione bio-etica, per così dire. La conoscenza trova la propria giustificazione solamente in base alla propria utilità; ha dunque valore in quanto risulta vantaggiosa per la potenza della vita. Se l’obiettivo è imprimere valore alla vita, e non il valore in sé e per sé, allora parlare di sostanza, soggetto, ragion sufficiente, causalità può funzionare, non perché sia vero, ma perché garantisce forza ad una vita ascendente.

in cui ciò che si conosce non serve la vita, ma la carriera, la fama, l'aumento del proprio capitale economico e umano. Si ricordi l'importanza del riferimento all'*eros* presente in tutto Platone, che ha elaborato una interpretazione della *philia* filosofica come mossa da un fondo titanico di desiderio e di attrazione verso il bello, chiarendo come vi sia una radice passionale ed erotica in ogni impresa di conoscenza. Senza di essa il sapere decade e si inaridisce. Di nuovo, è la potenza della vita che orienta il conoscere; anche se per ogni filosofo è proprio la conoscenza a render più potente la vita stessa.

Ma rinviare all'amore, al cuore, o all'*eros* può ancora esser ricordato oggi, nell'ambito di quei sentieri stretti in cui si insiste a contenere la nostra disciplina, come se dovesse essere assimilabile a una "scienza dura"? Ci vuole davvero la filosofia per intervenire sulla nostra esistenza, quasi che la messa alla prova²⁵, l'incorporazione nella vita di determinate verità, fosse l'unico, reale esperimento mentale del filosofo? Risponderò rinviando ancora a Spinoza, che apre il suo libro con una monumentale metafisica per arrivare ad insegnarci che non si deve rimanere ancorati al *pathos* del modo, ma bisogna saper guardare all'orizzonte di cui il modo è affezione particolare, ma mai imperfetta. Perché questo conduce alla comprensione *sub specie aeternitatis* del "che c'è" del mondo, senza la quale capire se stessi sarebbe impossibile. La scala dell'*askesis* non si conclude con una conoscenza esclusiva di se stessi, o con la semplice "cura di sé". Si deve pervenire invece all'intendimento del modo in cui si è espressioni della sostanza, espressioni di un ordine necessario (eppure libero, leggero, scrive Nietzsche) che ci avvolge, e che solo la debolezza interpretativa del nostro intelletto si ostina a non vedere. Nessuna costruzione di sé fuori dall'orizzonte fisico-cosmologico²⁶. E nessuna distinzione tra approdo alla sapienza e lavoro etico-eudaimonico su di sé.

Se anche il frutto che ho già ricavato dall'intelletto naturale dovesse risultare falso, basterebbe a rendermi felice il fatto che ne godo e che cerco di trascorrere la vita non nella tristezza e nel

²⁵ Sulla prova "storico-pratica", cfr. M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo*, cit., p. 43.

²⁶ P. Hadot dibatterà a lungo su questo punto con M. Foucault, accusandolo di non intendere bene la fisica stoica, e di sovrapporle completamente il tema dell'etica e della cura di sé. Cfr. soprattutto P. Hadot, *Il saggio e il mondo*, in Id., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., p. 180. Hadot ha le sue buone ragioni, ma a mio modo di vedere Foucault nelle sue analisi stringe semplicemente lo sguardo su alcune questioni, traslasciando il quadro generale. Che poi tale operazione sia lecita, lo deciderà il lettore.

lamento, ma in tranquilla e serena letizia: questo è sufficiente a farmi salire di un grado. Riconosco (il che mi procura la più grande soddisfazione e tranquillità d'animo) che tutto procede così per la potenza e per la disposizione immutabile dell'Ente perfettissimo²⁷.

A ciò risponde idealmente Nietzsche in uno dei suoi aforismi (postumi) più belli:

La mia teoria dice: vivere *in modo tale* che tu debba *desiderare* di rivivere, questo è il compito – e *in ogni caso* rivivrai! Colui al quale l'aspirazione dà il sentimento supremo [*das höchste Gefühl*], aspiri a qualcosa; colui al quale la quiete dà il sentimento supremo, si acquieti; colui al quale l'inserimento in un ordine, il seguire, l'obbedienza, danno il sentimento supremo, obbedisca. Solo, *cerchi di acquistare la coscienza di ciò che gli dà il sentimento supremo, e non rifugga da alcun mezzo! È in gioco l'eternità!*²⁸

Come dire: scegliete la filosofia che vi dà felicità, o *das höchste Gefühl* (forse Spinoza parlerebbe di *acquiescentia in se ipso*): se essa contempla il rigore logico, è comprensibile che plachi le vostre incertezze. Se essa conduce a guardare alle scienze o alla storia, secondo un ordine analitico, ancor meglio. Scegliete la quiete, scegliete la battaglia. Ma non dite mai che la vostra via conoscitiva sia l'unica metodicamente accettabile. L'avete scelta per ragioni 'sentimentali', dice Nietzsche, e essa ha la verità che ha, l'unica che pensate sia in grado di offrire salute alla vostra vita.

Università degli Studi di Milano
rossella.fabbrichesi@unimi.it

²⁷ B. Spinoza, *Epistolario*, a cura di A. Droetto, SE, Milano, 2016, cap. XXI, p. 89.

²⁸ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1881-1882*, Estate-autunno 1881, II [268], in Id., *Opere di Friedrich Nietzsche*, Volume V, tomo II, a cura di G. Colli-M. Montinari-S. Giametta-M. L. Pampaloni, trad. it. M. Montinari, Adelphi, Milano 1965, pp. 277-512, pp. 368-369.