

# LA FINITUDINE POSITIVA IN ANDRÉ TOSEL

CHANTAL JAQUET\*

In *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, pubblicato dalle Editions de L'Harmattan nel 2008, André Tosel s'interroga sulle ragioni per le quali – ancora oggi – Spinoza non smetta mai di provocarci a pensare: filosofi molto differenti tra loro come Deleuze, Althusser e Negri si sono infatti confrontati, a più riprese, con il suo pensiero per dare nuova linfa alle loro diverse teorie dell'emancipazione. La risposta, secondo Tosel, risiede nel fatto che Spinoza è un filosofo moderno atipico poiché difende un razionalismo della finitudine positivo contro quello schema di pensiero (tipicamente moderno) che pretende, al contrario, un controllo assoluto della natura e degli uomini. Questo razionalismo della finitudine positiva è altrettanto diverso dal concetto di finitudine negativa di stampo religioso, che sottolinea la miseria dell'uomo e ne denuncia l'eccessivo orgoglio, quanto da quelle riflessioni sull'infinitezza e dal razionalismo iperbolico che pretendono di avere “una comprensione che abbraccia la totalità”<sup>1</sup>. Tuttavia tale razionalismo non volta le spalle all'infinito. Nella misura in cui la mente umana è parte della comprensione infinita di Dio, “il razionalismo spinoziano della finitudine è allo stesso tempo un razionalismo dell'infinità”<sup>2</sup>, da qui il titolo *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, il quale può essere letto in due modi:

- l'altra finitudine, cioè la finitudine positiva;
- l'altra infinità, cioè l'infinità che non ha pretese di conoscenza o di padronanza totale.

È questa la tesi originale che costituisce il fulcro argomentativo e rappresenta il filo conduttore dei dieci saggi, scritti tra il 1996 e il 2002, che compongono il sopraccitato volume ed organizzati secondo una logica chiaroscurale. La prima parte del libro mira a mettere in luce “l'infinito all'ombra del finito”, evidenziando la forza critica del pensiero di Spinoza, la sua specificità rispetto all'eredità cartesiana, il superamento del liberalismo e del repubblicanesimo, ed infine la sua radicalità rispetto a Marx. La seconda parte, invece, si propone di illuminare “il finito alla luce dell'infinito” e di esplorare, con maggiore profondità, il concetto di finitudine positiva definendolo attraverso le transizioni e le fluttuazioni etiche e il passaggio dalla ragione alla scienza intuitiva.

Senza ricostituire l'intero schema speculativo e la ricca varietà dell'analisi presenti

---

\* (Université Paris 1- Panthéon Sorbonne).

1 A. Tosel, *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, L'Harmattan, Paris 2008, p. 10. I passaggi testuali di Tosel richiamati dall'autrice sono stati tradotti in italiano per una maggiore fruizione [N.d.T.].

2 *Ibidem*.

nel libro, si cercherà qui di focalizzare l'attenzione sul solo concetto di finitudine positiva, mostrando come esso testimoni un allontanamento rispetto agli studi spinoziani a lui antecedenti, allontanamento che è espressione della pratica toseliana di fare storia della filosofia. In secondo luogo, si analizzeranno più precisamente i fondamenti di questo concetto all'interno del sistema di Spinoza, per evidenziarne gli aspetti decisivi e misurare il contributo specifico di André Tsel, non solo rispetto agli studi spinoziani ma anche al pensiero filosofico.

### 1. La svolta decisiva della finitudine positiva

Per comprendere meglio il valore e la portata di questo razionalismo della finitudine positiva dobbiamo innanzitutto collocarlo nell'economia del pensiero di André Tsel e vederlo in relazione al movimento complessivo che lo anima. L'emergere dell'idea di finitudine positiva rappresenta un momento storico per Tsel, una vera e propria svolta nel suo pensiero. Tale cesura, che mostra anche un suo diverso modo di confrontarsi con Spinoza viene ben esplicitata nella Prefazione. Pur inserendo *Spinoza et l'autre (in)finitude* nel solco delle sue precedenti ricerche, uscite rispettivamente sotto il titolo *Spinoza et le crépuscule de la servitude* e *Du matérialisme de Spinoza*, André Tsel compie un passo indietro rispetto alle sue precedenti interpretazioni e ritiene che i dieci saggi riuniti in questo nuovo studio "attestano un notevole cambio di lettura. Spinoza viene allontanato dalla tematica del pieno dispiegamento delle capacità di pensare e agire all'interno di una storia messa in moto dalla lotta inaugurale contro il blocco teologico-politico"<sup>3</sup>. Tsel si discosta in questo modo dalla visione di uno Spinoza razionalista assoluto, sostenitore di una ragione egemonica e trionfante, che era ancora presente in *Le crépuscule de la servitude* soprattutto quando considerava che nel *Trattato teologico-politico* "si tratta di porre fine all'era teologico-politica liberando la nostra potenza collettiva, riflettendo sulle condizioni della sua istituzionalizzazione"<sup>4</sup>. È altresì vero che *Le crépuscule de la servitude*, si sarebbe anche potuto intitolare "l'alba della libertà", vista la forte e piena fiducia nel potere della ragione di illuminare e superare le tenebre della superstizione. Il libro del 2008 non rinnega le analisi precedenti, ma le corregge e le modifica, tenendo conto dei limiti della ragione di fronte a ciò che le si oppone: "Questa interpretazione non è una palinodia; è un'emendatio del razionalismo iperbolico che può essere stato valido in altri momenti, una rettifica, una correzione, non una negazione"<sup>5</sup>.

Questo approccio va oltre il semplice requisito di correttezza proprio del discorso filosofico e non ha niente a che vedere con la civetteria intellettuale degli spiriti belli che confessano volentieri i loro errori con falsa umiltà. È in linea con la concezione toseliana della storia della filosofia e permette di caratterizzarla pienamente. André Tsel si oppone a qualsiasi approccio ermeneutico che ponga i testi in uno stato di assenza di peso, che mira a una verità pura svincolata da qualsiasi contesto spazio-temporale, per apprenderli strutturalmente, mettendo in evidenza le condizioni storiche di ogni lettura e l'impossibilità di sfuggirvi. A coloro che potrebbero deplorare le diverse sfumature delle sue interpretazioni, in nome di una verità pura immanente nei testi, egli ribatte che

3 Ivi, p. 9.

4 Id., *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, Aubier, Paris 1984, p. 309.

5 Id., *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, cit., p. 11.

la lettura dei filosofi è un'esperienza e prende in prestito i suoi riferimenti dagli eventi storici attuali. Nessuna lettura strutturale può pretendere di andare oltre questa condizione del circolo ermeneutico. Tuttavia, può aiutarci a determinare la lettera di ciò che viene detto, a eliminare le interpretazioni insostenibili e ad arricchire la nostra comprensione concettuale. Non può fare a meno del rischio dell'interpretazione, a meno che non si voglia abusare del proprio rigore, rendere impensabili i propri presupposti e cancellare la propria attualità. Spetta al lettore decidere se l'interpretazione proposta è rilevante per i nostri tempi<sup>6</sup>.

Senza disconoscere l'approccio architettonico adottato da Martial Gueroult e dai suoi discepoli, André Tosei colloca la lettura in un presente storico ineliminabile, che necessariamente la influenza e ne determina l'interpretazione. Non esiste una verità pura nei testi, ma sono possibili solo interpretazioni. Questa attitudine non conduce però ad adottare un punto di vista scettico sulla possibilità di comprendere o meno i testi nella loro verità. André Tosei riconosce, infatti, che la lettura strutturale ha il merito di determinare il significato esatto del testo e di suddividere le interpretazioni ammissibili e quelle non ammissibili alla maniera di una norma. Tuttavia l'analisi non si esaurisce, il lettore, per quanto sia rigoroso, non è mai libero da presupposti o preoccupazioni attuali. Non esiste un lettore vergine, ognuno legge sempre anche con il proprio mondo interiore davanti agli occhi. Non bisogna condannare questa situazione, poiché è necessaria. Inoltre, secondo André Tosei, la prudenza che consiste nel rifiutare sovrainterpretazioni in nome dell'accuratezza è anche il prodotto di un contesto storico specifico e corrisponde a una situazione di ripiegamento sulla letteralità del testo a detrimento del potere di trasformare la realtà. Questa prudenza, egli scrive,

è anche legata a una congiuntura storica teorico-pratica, ovvero il crollo delle filosofie dell'emancipazione (illuminismo e marxismo) legato alla globalizzazione capitalista, che ha liquidato sia il comunismo sovietico sia il socialismo riformista a favore del liberalismo economico e politico, divenuto nel frattempo la filosofia pratica egemone di oggi. Questo cambiamento totale delle circostanze è il presupposto storico di un commento che ora può contare solo sulla propria letteralità<sup>7</sup>.

André Tosei non è tanto interessato alla pura verità dei testi, se questa espressione ha un senso e non è un'illusione, quanto all'incontro tra autore e lettore, all'interazione dei loro pensieri in condizioni attualmente determinate. Sono queste condizioni storiche a determinare in ultima analisi la lettura. Per questo André Tosei ha, in senso stretto, una visione veramente materialista della storia della filosofia, intesa come pratica storicamente determinata. Questo ci aiuta a capire il perché egli non abbia mai terminato di confrontarsi con Spinoza, rielaborando costantemente il suo pensiero. Lungi dal pretendere di leggere Spinoza nel contesto di un'ermeneutica della verità, Tosei vi trova una fonte inesauribile di materiale da interpretare in base ai mutamenti del proprio pensiero e delle proprie preoccupazioni. Il ritorno ai testi non è motivato tanto dal rivedere un'interpretazione distorta o dalla preoccupazione di apportare una correzione, quanto dal desiderio di alimentare la propria riflessione e pratica politica. Ciò che gli interessa è soprattutto il modo in cui un autore ci aiuta a pensare e ad agire oggi, il suo potere teorico all'opera in una pratica realmente trasformativa.

6 Ivi, p. 11.

7 Ivi, p. 240.

In questo senso, la lettura di Spinoza dipende dalle mutazioni storiche del pensiero toseliano che con il passare degli anni, fa sempre meno affidamento sulla possibilità di una totale trasformazione rivoluzionaria della società e di un trionfo della ragione che annuncia il tramonto della schiavitù. André Tosel prende atto delle forze che resistono e interpreta Spinoza non solo come “l'avanguardia di un *Aufklärung* rivoluzionario”<sup>8</sup>, ma “come il filosofo che basa la potenza della ragione e dell'agire su una lucida conoscenza di tutto ciò che si oppone a entrambi”<sup>9</sup>.

## 2. Natura e fondamento della finitudine positiva

Per questo motivo il concetto di finitudine positiva, contenuto nel sesto capitolo, diviene centrale e marca un punto di svolta. Fin dalle prime righe, André Tosel si domanda come un modo finito possa agire concretamente, poiché tale modo è determinato da altri modi a esistere e a produrre degli effetti, ed è posto in un regime costrittivo. Non a caso, egli riprende questa classica problematica dell'agire modale e richiama la proposizione XXVIII del primo libro dell'*Etica*, la quale stabilisce che ogni modo finito è determinato a esistere e a operare da un'altra causa anch'essa finita e con un'esistenza determinata. In un contesto politico segnato dalla globalizzazione del capitalismo, gli individui sono determinati da un'ideologia liberale che condiziona i loro pensieri e le loro azioni e li sottopone a un regime di costrizione che rischia di trasformarli in semplici automi o ingranaggi. Come possono essi agire se sono intrinsecamente determinati da cause esterne molto potenti che gli pongono in uno stato di schiavitù? Le persone non agiscono, sono agite. Significa allora che l'idea dell'azione dei modi è generalmente un'illusione perché, in virtù della loro finitudine, sono sempre oggetto di cause esterne che li sballottano e li spingono a muoversi? Ciò che interessa ad André Tosel è la tematica della libertà d'azione e dei margini di manovra in questo regime di costrizione, in cui gli individui sono determinati a esistere e a operare. Per questo motivo riprende Spinoza, il quale offre un quadro teorico per pensare l'agire modale.

Per risolvere il paradosso dell'azione in un sistema in cui tutto è necessario, André Tosel rifiuta di ridurre l'agire dei modi a una forma di determinismo meccanico e la riduzione del suo potere alla semplice trasmissione di effetti innescati da una causa esterna.

Egli evidenzia il fatto che, in Spinoza, il modo è soggetto a una doppia determinazione, una “determinazione intra-modale”, che si riferisce a uno ordine estrinseco, quello delle cause esterne, e una “determinazione modo-sostanziale”, che lega il modo alla potenza di Dio, di cui è parte. Questa “determinazione modo-sostanziale” è interna, è l'espressione di una potenza positiva dell'agire. André Tosel si basa sulla proposizione XXVI della prima parte dell'*Etica*, che afferma che “una cosa che è determinata a fare alcunché è stata necessariamente così determinata da Dio”<sup>10</sup>. Lungo la dimostrazione della proposizione Spinoza puntualizza che “ciò per cui le cose si dicono determinate a fare alcunché è necessariamente qualcosa di positivo (*come per sé noto*)”<sup>11</sup>. Detto altrimenti, l'operare è determinato da qualcosa di concretamente reale. Ne consegue

8 Ivi, p. 9.

9 *Ibidem*.

10 B. Spinoza, *Etica I*, p. 26 (si fa riferimento all'ed. it. a cura di Emilia Giancotti, Editori Riuniti, Roma 2019).

11 *Ibidem* (*Eth I*, 26 dim.).

che Dio, in virtù della necessità della sua natura, da cui seguono un'infinità di cose, in un'infinità di espressioni, ne è la causa efficiente. L'idea di finitudine positiva si radica in questa proposizione che fonda il "modo in potenza di produrre e operare"<sup>12</sup> attraverso l'efficienza dell'agire divino e che non "non si limita a comunicare la causalità transitiva che lo fa esistere"<sup>13</sup>. Consapevole, tuttavia, della distinzione tra operare e agire su cui Pierre Macherey ha richiamato l'attenzione<sup>14</sup>, André Tsel si propone di stabilire la realtà dell'azione modale. Per Spinoza, solo Dio è una causa libera e agisce nel senso più forte del termine, poiché non può mai, in quanto sostanza autoesistente assolutamente infinita, essere vincolato da una causa esterna.

L'azione di Dio non è in alcun modo un'opera separata dal suo processo di produzione: è una "produ-azione" nei termini di André Tsel. D'altra parte il "modo opera solamente, produce degli effetti separati"<sup>15</sup>. Viene spontaneo chiedersi allora come il modo "umano" possa accedere a una forma di azione distinta da un'operazione vincolata e articolare la duplice determinazione intra-modale e modo-sostanziale:

Tutto il problema è pensare come il modo finito, pur non interrompendo la catena che lo lega a ciò che lo determina a operare e a ciò che esso stesso determina a operare, al contempo si affermi intrinsecamente in e attraverso il legame che lo lega direttamente alla causalità divina a cui appartiene, e si possa dire che non solo operi in questo modo, ma agisca, soprattutto nel caso dell'uomo che ha il potere di pensare e di agire.<sup>16</sup>

In altre parole, per usare la formulazione di André Tsel, dobbiamo capire come l'operare dei molti possa essere un'oper-azione. Dobbiamo riconoscere che esiste un'azione modale che si manifesta innanzitutto come agire della mente, la quale concepisce le idee non come effetti separati ed esterni, ma come immanenti alla comprensione divina di cui è parte. Agire per la mente come per il corpo significa essere una causa adeguata, cioè produrre effetti che possono essere spiegati a partire dalla loro stessa essenza senza fare riferimento a una causa esterna. In questo caso la mente e il corpo, da un certo punto di vista, dirsi cause libere, perché i loro effetti possono essere compresi sulla base delle leggi della loro natura, indipendentemente dai vincoli delle cause esterne: "In questo senso, ogni modo finito è potenza di un infinito divenire sostanziale e non è tagliato fuori dall'azione della sostanza, poiché la sua azione è univocamente definita con questa azione"<sup>17</sup>. Bisogna quindi concepire l'oper-azione di un modo finito come una parte indivisibile dell'azione di autoproduzione della sostanza infinita. Per questo motivo, secondo Tsel, "correttamente intesa, la finitudine del modo è positiva e si definisce come la parte operativa di una potenza infinita di agire"<sup>18</sup>.

Significa allora che questa determinazione modo-sostanziale indichi l'infinità dell'onnipotenza e ponga fine alla determinazione intra-modale, percepita nella forma dell'ordine comune della natura che limita gli individui dall'esterno? Se l'ordine comune della natura può dare luogo a rappresentazioni illusorie, come quella strettamente deterministica che impedisce all'uomo di cogliere la sua potenza d'agire, esso non si dissolve

12 A. Tsel, *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, p. 158.

13 *Ibidem*.

14 Cfr. P. Macherey, *Avec Spinoza*, Puf, Paris 1992, pp. 80-94.

15 A. Tsel, *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, cit., p. 159.

16 *Ibidem*.

17 Ivi, p. 162.

18 Ivi, p. 167.

come un miraggio quando viene colto nella sua verità dall'intelletto. L'esistenza di condizioni esterne e di relazioni intermodali vincolanti non è fittizia e non può essere ridotta a un puro gioco di apparenze che svaniscono alla presenza di ciò che è vero. La determinazione *intra-modale* non si riduce quindi alla determinazione *modo-sostanziale*. In questo senso, cogliere il legame immanente con la sostanza libera l'uomo dalla schiavitù dell'ordine comune della natura senza abolirlo, per cui la potenza d'agire non sarà mai onnipotenza. Per quanto positiva possa essere, la finitudine rimane. Non si tratta quindi di cambiare semplicemente punto di vista, ma di assumere una nuova posizione, riappropriandosi di ciò che nell'ordine comune della natura e nelle cause esterne vincolanti è compatibile con la nostra essenza, e cercando di eliminare ciò che ci danneggia. In breve, si tratta di diventare attivi e di capire che “questa interoperabilità rimane la condizione e l'ambiente relazionale da cui ogni modo dipende e che deve trasformare nella condizione interna della sua riproduzione e capacità operativa”<sup>19</sup>. L'ordine comune viene ristrutturato e assimilato in modo che cessi di essere una minaccia e diventi un ordine di dominazione interna, un ordine di sviluppo del modo, della sua finitezza entro i limiti che lo definiscono.

Il concetto di potenza d'agire appare quindi come una categoria mediana tra la libertà assoluta di Dio e la costrizione. Esso è definito da un *quantum* d'azione che oscilla tra due limiti, zero e infinito, senza mai raggiungerli. La finitudine positiva dei modi si definisce come una potenza di transizione, di passaggio, segnata dalla *fluctuatio animi*, la fluidità affettiva delle passioni contro cui si tratta di affermare l'attività della ragione che permette di concepirsi come parte di una potenza infinita. Con Spinoza, si tratta di pensare e produrre quelle che André Tsel chiama “transizioni etiche”, di passare dalla passività di una finitudine mortificante all'attività di una ragione che unisce il finito e l'infinito: “Il modo umano, in particolare, si trova – e questo è un fatto induttivo e ingiustificabile – a poter utilizzare la sua condizione di finitudine per trasformarla in una massima opportunità di finitudine positiva, parte dell'infinito”<sup>20</sup>.

In ultima analisi, Spinoza unisce due concezioni incompatibili correggendole: quella della finitudine triste, che riconduce l'uomo alla sua miseria e alla sua impotenza d'agire, e quella dell'ideale prometeico, che fa dell'uomo un *imperio in imperium*. Ciò che è particolarmente interessante, nell'analisi di André Tsel, non è solo il fatto che egli mostri che Spinoza recupera, riformulandole, queste due concezioni dell'uomo, una delle quali è generalmente caratteristica delle religioni che fondano la loro autorità sulla debolezza dell'uomo peccatore, e l'altra dell'umanesimo e dell'illuminismo segnati da un idealismo della ragione trionfante, sebbene Tsel stesso cerchi di mettere in guardia dal produrre un nuovo feticismo. Egli, infatti, insiste molto sul fatto che la critica legittima al feticismo meccanicistico che minaccia la rappresentazione dell'ordine comune della natura e trasforma l'uomo in un puro automa non deve sfociare nel rendere “la relazionalità modale una mera apparenza che scompare di fronte alla conoscenza che la lega all'azione sostanziale”<sup>21</sup>. Si deve quindi stare attenti a evitare il rischio di un nuovo feticismo, “quello della defeticizzazione pura e semplice, senza la conoscenza dei meccanismi della sua pratica”<sup>22</sup>, che ci porterebbe a pensare che l'ordine dell'esteriorità sia un'illusione che si risolve con la vera conoscenza. Senza dubbio questa è anche una

19 Ivi, p. 170.

20 Ivi, p. 178.

21 Ivi, p. 170.

22 *Ibidem*.

critica al giovane Marx e alla sua tesi umanistica della fine delle illusioni ideologiche. Spinoza funge quindi da antidoto, temperando il risorgere della fantasia di dominio sotto altre vesti, quella del riassorbimento dell'immaginario nella scienza e nella pura trasparenza dei rapporti sociali. Egli fornisce un modo per orientare il nostro pensiero e invita il razionalismo moderno a fare un'autocritica.

Dopotutto, André Tsel vede in Spinoza, "una strana filosofia che unisce il finito e l'infinito e non trova motivo di disperazione o di speranza nell'idea vera che la natura è indifferente ai fini che l'uomo si prefigge, ma che non impedisce all'uomo, come ogni altro modo, di sforzarsi di realizzare la sua potenza causale"<sup>23</sup>. L'infinito non vuole nulla e il finito non sarà mai causa di se stesso, ma questo non porta al nichilismo. Il modo fa la sua parte nell'azione divina. Si propone legittimamente dei modelli etici della natura umana, per definire una vita vera contro quelle tempeste che si scatenano a livello delle fluttuazioni emotive. Come ogni modo, André Tsel agisce all'interno di una determinata congiuntura storico-filosofica che lo porta a storicizzare la pratica della storia della filosofia e a forgiare il concetto di un'altra finitudine che è solo il rovescio di un'altra (in)finitudine. Se non c'è fine della storia, se la natura non si aspetta nulla da noi, questo non ci impedisce di affermare la nostra potenza d'agire e di cantare nel disincanto, per riprendere la bella espressione utilizzata da André.

[tr. it. di Luigi Emilio Pishedda]

---

23 Ivi, pp.178-179.