

la e stessa cosa, ma espressa in due maniere” (EII, 7, scolio). Quel che va tenuto bene in vista, nel leggere questa proposizione, è naturalmente il fatto che il modo del pensiero e il modo dell'estensione non sono affatto due cose, ma sono *la stessa cosa*. Il termine ‘cosa’ è però scivoloso. La stessa cosa che è espressa in due maniere è infatti la sostanza, che non è una cosa allo stesso titolo in cui sono cose le cose del mondo, l’albero come l’idea dell’albero. Ma su questa tesi spinoziana si può anche scivolare perché, essendo le cose del mondo modificazioni della sostanza, e rientrando tra le cose del mondo tanto l’albero quanto l’idea dell’albero, tanto il corpo quanto la mente, viene naturale pensare che mente e corpo, modificazioni dell’unica sostanza, sono proprio *due cose*, cioè *due* espressioni dell’unica sostanza. In questo modo, però, si sorvola sul fatto che non accade mai che si contino come due l’albero e l’idea dell’albero al modo in cui si contano, ad esempio, due alberi di un bosco, cioè due modificazioni di un medesimo attributo. Non c’è infatti una dimensione comune (cioè un attributo) sotto il quale siano compresi insieme l’un modo e l’altro, così che sia possibile sommarli. Dire dunque che mente e corpo sono una sola e stessa cosa, espressa tuttavia in due modi, non può voler dire che al mondo vi sono due cose (e molte altre, ovviamente). Più in generale, è una maniera del tutto astratta, insufficiente e inadeguata di rappresentarsi il rapporto fra la sostanza e i suoi attributi dire che gli attributi conosciuti della sostanza sono due (per limitarsi a quelli conosciuti), ossia il pensiero e l’estensione. Per essere due, di nuovo, occorre sommarli, ma gli attributi non possono essere sommati al modo in cui si sommano i modi: per esempio, gli alberi del bosco. E se non c’è somma, non c’è neppure un due (o qualunque altro numero) come risultato della somma¹⁷. Anche solo per questa osservazione, ci accorgiamo che il quadro teorico è mutato. Nei termini che stiamo proponendo, è del tutto fuori luogo chiedersi se corpo e mente siano uno o siano due. In realtà, se proprio vogliamo assegnare un numero, essi sono tre. Nella soluzione spinoziana del problema c’è infatti un terzo, di cui mente e corpo sono modificazioni e quindi, in maniera certa e determinata, espressioni. È il terzo ciò a causa di cui, per dir così, le due espressioni non sono affatto un due, vale a dire: non contano come due. Non sono due pezzi di mondo che occorra poi in qualche modo collegare, o lasciare che invece corrano paralleli l’uno all’altro. Che non siano due, non vuol dire peraltro che siano uno soltanto, e che siamo alle prese con una tenace illusione: se così fosse, non avremmo ragione di dire, come Spinoza pretende di dire, che l’una e l’altro sono *parimenti* espres-

¹⁷ Questo naturalmente imporrebbe di misurarsi con la tesi spinoziana secondo la quale la sostanza consta di infiniti attributi. Ma anche su questo punto, di decisiva importanza per la comprensione dell’ontologia spinoziana, debbo limitarmi a rinviare a M. Adinolfi, *Spinoza*, cit.

sioni della sostanza. Se non va bene il dualismo, non va bene neanche il monismo, anche se non sappiamo ancora come e dove fermarci in questa oscillazione tra l'uno e il due.

Intanto, però, anche dal lato di ciò che significa l'essere espressione della sostanza bisogna esser cauti. È chiaro infatti che l'idea del modo non è espressione di quel modo per il fatto di esserne l'idea, di rappresentarlo in idea, o più precisamente che essere l'idea di qualcosa non significa esprimere quella cosa. L'unica cosa che si esprime nell'idea di albero, in quanto idea, è la sostanza compresa sotto l'attributo del pensiero come una "cosa che pensa" (EII, 1): nulla, dunque, che abbia a che fare con l'albero in quanto modo dell'estensione. Allo stesso modo, la mente non esprime il corpo, bensì l'unica, infinita sostanza. Anche il corpo esprime la sostanza, ed è anzi la stessissima espressione della sostanza, e tuttavia, in quanto esprime la sostanza sotto un altro attributo, la esprime perfettamente ma diversamente, e senza che si possa dire appropriatamente che le espressioni della sostanza siano due, molte, o infinite. Più precisamente: l'idea ha un proprio essere formale, che è distinto dall'essere obiettivo, cioè dal contenuto rappresentativo. Si deve anzi dire che l'idea è, anzitutto, ed è un modo, proprio in forza del suo *esse formale*, che costituisce una modificazione dell'unica sostanza nell'attributo del pensiero. Spinoza lo precisa formalmente nella dimostrazione di EII, 5: "L'essere formale delle idee (com'è di per sé noto) è un modo del pensare, cioè (per il corollario di EI, 25) è un modo che esprime [*exprimit*] in una certa maniera la natura di Dio in quanto è una cosa che pensa [*res cogitans*]". L'idea non esprime la natura di Dio in quanto lo ha ad oggetto, e non esprime nulla dal lato di ciò che rappresenta, ma essa esprime in quanto "riconosce Dio come causa" (EII, 5): l'idea è cioè la stessa cosa del modo dell'estensione proprio in quanto esprime al pari di quello la natura di Dio come sua modificazione; dunque, l'idea non è la stessa cosa del modo dell'estensione in quanto ha ad oggetto un tal modo. È una tesi che può essere verificata anche in base al secondo corollario di EII, 16¹⁸, così importante per la dottrina spinoziana della conoscenza, dal quale anche si ottiene una duplice considerazione del rapporto idea/corpo: "Le idee che abbiamo dei corpi esterni – scrive infatti Spinoza – indicano più la costituzione del nostro corpo che la natura dei corpi esterni [*ideae quas corporum externorum habemus, magis nostri corporis constitu-*

¹⁸ Ma cf. anche l'importantissimo corollario di EII, 11, in cui si spiega quel che accade quando sembra che la mente *ab objecto pati* (EII, def. 3, spiegazione), patisca cioè l'azione dell'oggetto di cui ha idea. In realtà, "Dio, non già in quanto è infinito, ma in quanto si dispiega [*explicatur*] per mezzo della natura della mente umana, cioè in quanto costituisce l'essenza della mente umana, ha questa o quella idea". La traduzione di *explicatur* è enfatizzata *ad hoc*, per mettere nel massimo rilievo il rapporto primario che l'idea intrattiene con la potenza di Dio.

tionem, quam corporum externorum naturam indicant]”. La proposizione ha due vettori: l'uno è offerto dall'*habemus*, ossia dall'*avere* un'idea, e punta direttamente verso l'oggetto dell'idea, verso l'ideato; l'altro è invece contenuto nell'*indicazione* che l'avere un'idea fornisce, e che non punta più verso il suo oggetto, ma verso il nostro corpo, là cui natura l'idea deve *implicare* [*involvere*] (EII, 16), insieme alla natura del corpo esterno. Di che genere sia una tale implicazione non può essere illustrato in termini causali, perché la causa di un'idea è sempre solo un'altra idea (EII, 9), e “ciò che determina la mente a pensare è un modo del pensare e non dell'estensione, cioè non è un corpo” (EIII, 2, dim.): non solo dunque l'idea dei corpi esterni non è causata dai corpi esterni, ma non è causata neppure dal corpo proprio. Il rigore con il quale va assunta l'esclusione che si possano intendere l'una per mezzo dell'altra cose che nulla hanno in comune tra loro (EI, 2) impedisce per giunta di pensare che l'indicazione contenuta nell'implicazione stabilisca un qualunque rapporto 'intellettuale' tra i due. L'*indicazione* non dà a conoscere il corpo, se conoscere significa conoscere la causa, poiché non c'è causalità tra il corpo e l'idea. Il corpo proprio implicato nell'idea non può essere quindi 'avuto' come possesso intellettuale dell'idea.

A questo punto c'è da fare un altro passo, per comprendere il rapporto d'essere, non causale né intellettuale, che è implicato nell'indicazione, e riconoscere che proprio la *stessità* della cosa, l'essere lo stesso che si trova espresso in due modi, non può trovare rappresentazione nell'idea, cioè nel suo *esse objectivum*. L'idea non può essere lo stesso che il corpo *avuto*, rappresentato in idea; ma, in quanto *indica* il corpo, è espressione della stessa cosa di cui è espressione il corpo (e che, proprio perciò, *non* è il corpo). E se il corpo può tuttavia essere rappresentato in idea, come oggetto della mente, l'idea viene ad essere il rappresentante del corpo nel duplice senso del genitivo, che deve essere sempre osservato: nel senso cioè che offre una rappresentazione del corpo, ma poi anche nel senso che sta per il corpo – o meglio: vale nell'attributo del pensiero quanto vale il corpo sotto l'attributo dell'estensione. Il punto rimane però sempre che questo valere dell'idea non può trovarsi in ciò che appartiene al contenuto obiettivo dell'idea. La rappresentanza dell'idea è così, propriamente parlando, l'irrappresentabile.

Noi abbiamo però cominciato a comprendere cosa mai sia questa irrappresentabile rappresentanza: è ciò che Spinoza chiama l'espressione o l'esplicazione della natura di Dio (della sostanza). Nella 'soluzione' spinoziana del *mind/body problem* non va mai dimenticato – lo si osservava prima – che né il corpo né la mente sono sostanze, e che non lo è neppure l'uomo. Qualunque presentazione del cosiddetto (con un'espressione tanto fortunata quanto fuorviante) parallelismo spinoziano, che si limiti a mettere in corri-

spondenza le idee e i corpi, i modi del pensiero e i modi dell'estensione accantona proprio ciò in virtù di cui Spinoza può stabilire il principio dell'*idem esse*, e cioè la sostanza che si esprime in quei modi.

Ora però dobbiamo provare ad affrontare una difficoltà di non poco conto. La formulazione alla quale siamo giunti, che cioè la rappresentanza del corpo è irrapresentabile, richiede un supplemento di riflessione, poiché rischia di ricacciarci indietro, ad un'interpretazione dell'ontologia spinoziana della quale la storiografia più avvertita si è in verità già liberata da un pezzo. In questione è infatti il rapporto tra la sostanza, gli attributi e le loro modificazioni. Insistendo sul fatto che, nella relazione tra i corpi e le idee, ciò che si esprime non sono né i corpi né le idee, ma la 'cosa stessa' di cui sono espressione, è facile procurare l'impressione che vi sia al mondo dell'altro oltre i corpi e le idee. Insistendo poi sul fatto che la 'cosa stessa' non si trova nella rappresentazione ed è irrapresentabile, si procura l'impressione che non solo vi sia dell'altro, ma che quest'altro si celi misteriosamente altrove, mentre invece doveva essere proprio ciò che si esprime *in maniera certa e determinata* nei corpi e nelle idee. Una simile impressione rischia di ricondurci a quell'interpretazione formalistica degli attributi, per la quale essi non sono che punti di vista soggettivi dell'intelletto, interpretazione che all'unica sostanza attribuisce dall'esterno le proprietà fondamentali del pensiero e dell'estensione. Che questa interpretazione sia errata, lo dicono i testi stessi, e qui è sufficiente rinviare sommariamente all'abbondante letteratura sull'argomento. L'errore è però procurato da una difficoltà reale, che può essere formulata così: come è possibile mettere una differenza vera e reale dove va osservata l'unità e l'identità? Non è difficile pensare come una cosa possa avere molte proprietà, per la buona ragione che le proprietà della cosa non hanno lo stesso rango ontologico della cosa. Quel che però è difficile, è tenere insieme l'unità della sostanza quando la molteplicità si situa sul suo stesso piano. Qui infatti non ci sono cose la cui unità e identità di cose possa essere mantenuta prima di impegolarsi nelle proprietà. Quanto a Spinoza, lui scrive volentieri: *substantia sive attributus* (o anche: *Deus sive natura*), senza però fornire particolari istruzioni sul modo in cui tenere fede al suo *sive*. La più celebre di queste istruzioni, quella contenuta nella lettera a De Vries, non aiuta granché¹⁹. Siamo perciò al problema: se la sostanza si esprime negli infiniti

¹⁹ Cf. B. Spinoza a De Vries, fine febbraio/primi marzo 1663, in Spinoza, *Opere*, Mondadori, Milano 2007, a cura e con un saggio introduttivo di F. Mignini, p. 1320. La lettera è nota come la lettera 9 dell'edizione Gebhardt, e in essa gli esempi proposti per spiegare cosa si deve intendere per sostanza e attributo sono introdotti come esempi del modo in cui "una sola e medesima cosa possa essere designata con due nomi". Ma la discussione degli esempi e soprattutto

attributi che ne costituiscono l'essenza, e se la distinzione degli attributi è una distinzione reale e non solo formale o soggettiva, come è possibile che la sostanza rimanga la stessa? Per lasciare che rimanga la stessa, non siamo costretti a retrocederla al di qua delle sue espressioni? E se la sostanza non viene retrocessa alle spalle degli attributi, ma si ritrova tutta e senza residui in essi, cosa consentirà ancora di dire che la sostanza è la stessa, essendo vera e reale, non formale e soggettiva, la distinzione degli attributi? Cosa ancora rimane di identico? E se invece viene retrocessa, non sprofonderà nell'indistinto, secondo la nota critica hegeliana, avendo perduto la realtà degli attributi?

Ebbene, cosa altro troviamo, in queste domande, se non quella impressione che abbiamo suscitato riflettendo sulla relazione tra corpi e idee, e più specificamente tra la mente e il corpo? Ma che si tratti di un'impressione, per quanto tenace, e forse tenace quanto l'illusione naturale e inevitabile di cui parla Kant nella *Dialettica trascendentale*, lo prova già solo il fatto che mostriamo di assumere che tra la mente e il corpo si dia relazione, per poi domandarci che genere di relazione vi sia. Se mente e corpo sono la stessa cosa, non conviene in realtà parlare di relazione, lasciando intendere che tra la mente e il corpo si ponga il problema del loro rapporto al modo in cui si pone tra cose che sono diverse. Né abbiamo dimostrato (e dunque non possiamo presupporre) che ogni genere di rapporto tra due abbia la forma della relazione: anzi, non abbiamo neppure dimostrato che un tal genere si dia.

Resta tuttavia che mente e corpo sono la stessa cosa, espressa in due modi diversi. Il *détour* nelle retrovie dell'ontologia spinoziana ci ha fatto riconoscere in questa formulazione la stessa difficoltà che investe il rapporto tra sostanza e attributi. Ciò che nell'idea è irrepresentabile è proprio l'essere l'idea l'una e la stessa cosa del corpo di cui è rappresentazione, e negli attributi che esprimono la sostanza sembra che vada perduta, o che venga respinta indietro, proprio quell'una e stessa cosa che è la sostanza. Ma qual è la necessità, torniamo a domandare, che quella 'una e stessa cosa' venga per dir così respinta indietro? Se non può stare nella diversità e distinzione degli attributi, bisognerà pur chiedere, ed è una domanda che finora non abbiamo formulato: *da dove* viene osservata una tale diversità e distinzione? In una lettera a Schuller, Spinoza, chiamato a rispondere a quello strano mistero per cui la mente conoscerebbe dell'infinita natura dell'unica sostanza solo due attributi (due, invece di *quanti?*), si limita sensatamente a osservare: "dico che la mente umana può conoscere soltanto quelle cose che sono implicate dall'idea di un corpo esi-

del rapporto sostanza/attributo nei termini di un rapporto di designazione non può essere condotta e verificata in questa sede.

stente in atto o che possono essere concluse a partire da questa stessa idea”²⁰. L’obiezione è sin troppo banale: ma dov’è mai che la mente umana abbia potuto osservare insieme, posti gli uni a fianco delle altre, i corpi e le menti? E più in generale, dove sono mai, dove mai possono trovarsi insieme il pensiero e l’estensione?

Il fatto è che questa non è affatto un’obiezione, ma la risposta. Precisamente: la risposta di Spinoza. Non vi sono corpi e menti, ma solo corpi, o solo menti. E la loro implicazione. È strano che lo si osservi tanto poco, anche quando si prende accuratamente nota del rifiuto spinoziano della soluzione cartesiana. Il fatto è che se non v’è modo di concepire l’azione dello spirito sul corpo, così come non v’è modo di concepire l’azione del corpo sulla mente, è altrettanto inconcepibile che vi siano da una parte i corpi e da un’altra (quale *altra* parte?) le menti. L’immagine del parallelismo, tanto fortunata quanto poco o punto spinoziana, contro la quale ci stiamo impegnando, fa addirittura aggio sul principio della *causa sive ratio*, sicché si continua a pensare che la cosa vada intesa così, come se corpi e menti corressero paralleli non si capisce dove, mentre è chiaro che se non v’è alcuna causalità che li riferisca gli uni alle altre, non c’è più alcuna ragione di mantenere quella semplice congiunzione ‘e’. Manca infatti una congiunzione logica tanto quanto manca una congiunzione causale.

Ora però, quel che in questo modo diviene irrepresentabile è proprio la differenza fra i corpi e le menti. La differenza non può essere rappresentata, poiché possono esserlo solo i corpi, ma il corpo rappresentato non è il corpo di cui la mente è il rappresentante: ne è appunto la differenza. Questa differenza è dunque la ‘cosa stessa’ dell’un modo di espressione e dell’altro. Se domandiamo: cosa non è possibile esprimere della sostanza nell’attributo pensiero?, la risposta non può che essere: nulla, poiché non v’è nulla della sostanza che sia inesprimibile. Naturalmente, la stessa risposta dovremo dare per la via dell’altro attributo. E in questo modo siamo messi al riparo da interpretazioni frettolosamente mistiche o apofatiche dello spinozismo. Nulla significa: non vi sono cose che manchino al mondo. Non vi sono cose, idee o corpi, in meno o in più. E la sostanza stessa non è un’altra cosa, in meno o in più. Quel che però, senza mancare, in questa maniera non viene rappresentato (e che non può né deve essere rappresentato) è proprio perciò la differenza. *La differenza è la sostanza*. È essa la stessa cosa che non viene mai rappresentata, sia nell’ordine dei pensieri che in quello dell’estensione.

Si vede bene che ora è tolta la difficoltà di pensare come la sostanza potesse essere una pur nelle infinite modificazioni degli infiniti attributi: la difficol-

²⁰ B. Spinoza a Schuller, 29 luglio 1675, in B. Spinoza, *Opere*, cit., p. 1492.

tà insorgeva per il fatto che, volenti o nolenti, continuavamo a pensare la sostanza in termini cosalistici, domandandoci se essa potesse essere un'altra cosa rispetto agli attributi o, non potendo esserlo, come potesse rimanere una e identica. Ma è la differenza che è una e la stessa nel pensiero e nell'estensione, ed è la stessa differenza perché non vi sono *e* il pensiero *e* l'estensione, ma *o* il pensiero *o* l'estensione.

Ora però bisogna aggiungere qualcosa ancora. Se non c'è modo di congiungere il pensiero e l'estensione, non v'è modo di pensare neppure la disgiunzione. Dire che *o* c'è il pensiero *o* c'è l'estensione non è come dire che *o* c'è Pietro *o* c'è Paolo. Non è, in particolare, negare, escludere che vi sia *non l'uno ma* l'altro attributo, quasi che ci fosse l'uno là dove ci si aspetterebbe l'altro, o che l'uno occupasse il posto dell'altro. Con una formula ad effetto, dobbiamo forse dire perciò che la differenza non fa differenza. Converrà dire allora che la sostanza è *nella* differenza, per evitare la sua cosalizzazione, e dire poi anche che la stessa differenza è indifferente²¹. Poiché però le formule sono utili per compendiare un pensiero, non se fanno ad esso ostruzione, proviamo a spiegarci ancora, per finire con un appello all'esperienza che ciascuno ha del corpo.

La mente, dunque, è idea del "corpo, ossia di un certo modo dell'estensione esistente in atto" (EII, 13). Il corpo di cui è idea, è il corpo rappresentato, ma anche, come abbiamo detto, il corpo rappresentante, il corpo che l'idea rappresenta, l'indicazione di un'implicazione, il che è poi l'una e la stessa cosa: l'*idem esse* dell'idea, però nel suo *esse formale*, e non nel suo *esse objectivum*, rappresentativo. Questo *idem esse* è da cima a fondo differenza: espressione della differenza. Il corpo rappresentato e il corpo rappresentante sono dunque differenti, ma senza che questa differenza faccia differenza, e ponga per esempio dal lato del contenuto rappresentato qualcosa in meno di quanto appartenga alla natura del corpo. Il corpo è perciò nella differenza, ma essere nella differenza non allude qui né alla differenza empirica con un altro corpo, e neppure alla distanza metafisico-trascendente da una *mens*. Si potrebbe tentare di porre un tratto prima della parola, e scrivere *-corpo*, per indicare questo genere di differenza cui manca, senza che sia una mancanza, l'altro termine della differenza, l'altro termine essendo non altro che la differenza stessa o il differire indifferente del corpo. Ed è importante, notiamo nuovamente, che qui si dica proprio che un tale differire è indifferente: la differenza fra il corpo rappresentato e il corpo rappresentante non fa infatti differenza; non accusa né svela le insufficienze del corpo rappresentato, come se la rappresentazione

²¹ E di nuovo questo significherebbe anche che la differenza è nella differenza, sottraendola così al giudizio di identità, buono per le cose, cioè per i modi, non già per la sostanza.

non fosse ben riuscita e non potesse ben riuscire. L'unica cosa che non v'è nella rappresentazione è la differenza, ma, quanto al corpo, questo significa solo che nell'*esse objectivum* dell'idea non entra la posizione del corpo rispetto alla differenza, l'essere il corpo in condizione di due rispetto ad essa. Il corpo è corpo, insomma, e il corpo rappresentato non differisce dal corpo rappresentante se non perché è lo *stesso* corpo, salvo che qui 'stesso' vuol proprio dire differente.

Come tutto ciò si traduce infine nell'esperienza che noi abbiamo del corpo? In verità, che il corpo sia lo stesso e perciò sia differente, sia nella differenza, è proprio ciò di cui facciamo esperienza, anche se non impieghiamo un apparato logico-speculativo per dire la cosa. Noi abbiamo un unico corpo, "e nient'altro" (EII, 13). Il corpo rappresentato e il corpo rappresentante non sono naturalmente diversi: sono lo stesso corpo, il nostro, e sarebbe ben strano che così non fosse. Nessuno pensa che non sia suo e lo stesso il corpo che sente e quello che vede, quello di cui è cosciente e quello che il medico ausculta. Eppure noi facciamo esperienza in noi stessi anche della estraneità del nostro corpo. Questa estraneità è però di un tipo particolare: è – si potrebbe dire – una specifica sconosciutezza, che intanto ci riguarda in quanto ne prendiamo coscienza nella stessa esperienza che abbiamo del corpo come nostro, e non altrove. In idea, direbbe Spinoza, per il quale non v'è movimento del corpo di cui non si dia idea (EII, 12), senza tuttavia che questo significa che qualunque cosa accada al corpo sia trasparente alla coscienza, sia un contenuto rappresentativo della coscienza. Il corpo rappresentato e il corpo rappresentante sono dunque lo stesso, ma quello stesso corpo che abbiamo in idea, e di cui *siamo* l'idea, è, proprio per questo, proprio perché essendolo lo *abbiamo* anche in idea come nostro, a noi estraneo.

Resterebbe da trovare il nome che ha in Spinoza la sconosciutezza di cui facciamo esperienza, dal momento che questo nome non può essere il nome adottato, la *differente indifferenza* con la quale si è qui indicato il sottrarsi del *sive* spinoziano al nodo dell'identità *o* della differenza. Questo nome non è infatti altro che un'interpretazione del *sive*, e precisamente il nome che occorre per non cancellarlo puramente e semplicemente, e fare di quella innumerabile oscillazione un uno o un due. Dove però il *sive* nuovamente occorre, se non nell'interpretazione di un'altra tesi metafisica centrale di Spinoza, quella relativa all'identità di potenza ed essenza?

L'identità di potenza ed essere è affermata con tutta la forza che è necessaria per rifiutare le fantasie teologiche che pongono un dislivello tra la realtà di Dio e la realtà della natura, che da Dio sarebbe creata in virtù di una potenza trascendente, più grande dell'effettiva realtà del mondo. Che "la potenza di Dio, in virtù della quale egli stesso e tutte le cose sono e agiscono, è la sua

stessa essenza [*potentia Dei, qua ipse, et omnia sunt, et agunt, est ipsa ipsius essentia*]” (EI, 34, dim.) va affermato nella maniera più energica, per scongiurare l’impressione che Dio abbia in serbo dell’altro e di più, o l’abbia avuto o possa averlo, rispetto a tutto ciò che è. Ed invece “qualunque cosa concepiamo essere in potere di Dio, è necessariamente [*quicquid concipimus in Dei potestate esse, id necessario est*]” (EI, 35). E poiché qualunque cosa esiste “esprime in modo certo e determinato la potenza di Dio” (EI, 36, dim.), non solo il *conatus in suo esse perseverandi* (che ogni cosa, “per quanto sta ad essa [*quantum in se est*]”, EIII, 6, possiede) è “l’essenza data ossia attuale della cosa stessa [*ipsius rei datam, sive actualement essentiam*]” (EIII, 7, dim.), ma non è, tale *conatus*, una potenza distinta, minore o maggiore, dalla stessa potenza di Dio. Ne viene però che tale potenza è, in quanto potenza, irrappresentabile (a meno di non volere prestare ad essa l’aspetto logico-teologico di una possibilità non realizzata): tutto ciò che la cosa è, è infatti tutto ciò che la cosa può essere, e viceversa. Questa proposizione non può però comportare l’eliminazione pura e semplice della potenza: se così fosse la cosa non sarebbe più espressione della potenza di Dio che è causa tanto della sua esistenza quanto del suo stesso “perseverare nell’essere” (EI, 24, corol.): la sostanza divina finirebbe con l’identificarsi *tout court* con lo squadernamento degli infiniti modi esistenti, i modi ne sarebbero per ciò stesso sostantificati. Nulla di ‘naturante’ resterebbe da considerare presentemente in seno alla natura naturata (cf. EI, 29, scolio). Più determinatamente, in ordine al corpo, perderebbe senso l’esperienza etica decisiva della *transitio*, del passaggio da minore a maggiore perfezione (o viceversa: EIII, 11, scolio) da cui dipende l’intera trama di affetti di cui il corpo sia capace. A meno infatti di non voler intendere che la *transitio* sia solo il frutto di una comparazione esterna – il che significa però consegnarla, dal punto di vista di Spinoza, alla non verità dell’immaginazione –, non vi è altro modo di intendere al presente, nell’atto e nella cosa stessa in cui si compie, il passaggio in questione, senza iscrivere il maggiore e il minore della perfezione nella ‘collimata’ perfezione che ogni volta il corpo realizza. Il corpo si compie essendo insieme meno o più di ciò che è perfettamente, essendo cioè, in quella minore o maggiore perfezione che esso realizza, tutta la perfezione che può realizzare, né più né meno. La perfezione del corpo può dunque essere maggiore o minore, essendo però sempre tutta e intera. La differenza del maggiore o minore dice dunque quella differente indifferenza con la quale sopra abbiamo provato a pensare il *sive* spinoziano, e che qui torna, nel rapporto del nostro corpo con la propria potenza – che è poi la potenza stessa di Dio. Ciò che questo rapporto *indica* è proprio la sconosciutezza in cui si cela necessariamente la potenza del corpo, allo stesso modo in cui si cela la sostanza nel modo che la esprime in maniera ‘perfetta’,

certa e determinata, non essendo la sostanza stessa un altro modo da conoscersi, un'altra cosa posta oltre il confine di *questa* cosa. A tale sconosciutezza si può ben riferire il celebre passo di Spinoza, al di là del significato che esso possiede nel contesto polemico dello scolio di *EIII*, 2, in cui si tratta di negare che i movimenti e le azioni del corpo conseguano da libere decisioni della mente: nessuno – dice Spinoza – ha potuto sinora determinare “quale sia il potere del corpo” e “di cosa sia capace il corpo”. Questa mancata determinazione potrebbe con ciò alludere proprio all'impossibilità di rappresentare la potenza *qua potentia*, senza che questa impossibilità prenda l'aspetto logico-metafisico di una possibilità non realizzata, ‘più grande’ di ciò che è realmente ed attualmente dato: senza, come anche si potrebbe dire, doversi rimettere a Dio come titolare trascendente di questa potenza. La potenza del corpo non ci sarebbe perciò preclusa per meri limiti epistemici; non si potrebbe perciò dire che c'è qualcosa che non sappiamo, riguardo al nostro corpo, perché non c'è nulla da sapere lì: non ci sono cose su cui dovremmo sapere altro da ciò che già sappiamo. C'è solo il corpo che noi stessi siamo, come modificazioni della sostanza, ovvero come sue espressioni. E il corpo che così è nostro lo è in un senso che ci è restituito dalla sua estraneità, nelle esperienze che ce lo rendono improvvisamente sconosciuto, se non addirittura ostile, molto meglio che non invece dalla sua quotidiana confidenza e familiarità.

Resta da dire, brevemente, del mutamento di cornice del problema. Una volta che l'indeterminazione della potenza del corpo non costituisce più un limite epistemico, relativo alla conoscenza che noi abbiamo del nostro corpo, ma un carattere d'essere del corpo che noi siamo (e di cui quindi non abbiamo semplicemente un'idea, una rappresentazione, un sapere), il mistero non risiederà più – come nella tradizione cartesiana del *mind/body problem* – nel modo in cui un'anima, o più modestamente la coscienza, troverà modo di rapportarsi alla ‘porzioncella’ di mondo che è il corpo, o anche solo di accompagnarsi ad esso, ma nel corpo stesso, nella sua ‘interna’ animazione, nel tono minore o maggiore della sua esperienza del mondo, e nella sconosciutezza che circonda in questo modo il nostro sapere – come invece accade magistralmente nell'*Ethica* di Spinoza, e come torna ad accadere in quella tradizione fenomenologica per la quale il corpo è un intero movimento di mondo (un modo della sostanza), proprio come nella ‘perfetta’, minore o maggiore, *transitio* spinoziana. Il corpo cessa allora di essere la sede circoscritta e ben localizzata dell'anima, e non perché non si trovi come l'anima possa agire su di esso, e nemmeno perché, riduzionisticamente, non v'è alcuna anima, ma perché non altro che l'esser sede, l'esser località e accesso al mondo è l'anima del corpo, sicché non v'è nient'altro da collocare in aggiunta, nient'altro a cui trovar sede. Questo esser-località è, difatti, l'*incontournable* del corpo. Ed è lo stesso

corpo quello che Chalmers conosce solo fisicamente (o psicologicamente) come porzione del mondo, e a cui dunque la coscienza non può che 'accompagnarsi' senza mai abitarvi per davvero, ed il corpo che è invece *transitio*, passione del mondo²², sua illocalizzabile localizzazione. Tra i due passa però la stessa *differente indifferenza* che passa tra il corpo a cui le quattro premesse di Chalmers intendono fornire una cornice e un inquadramento obiettivo, corpo che sta nel mondo senza l'apertura al mondo riservata misteriosamente alla coscienza, e il corpo che è invece esso stesso la cornice che sostiene il nostro modo di inquadrare il mondo.

1. Osservazioni preliminari

Nella cultura contemporanea, a tutti i livelli della società, da quella più concreta (dalla cultura diffusa e volgarizzata, alla cultura dell'opinione comune, a quella elaborata, e propriamente letteraria, delle scienze, dell'arte, della filosofia, della religione) si è sviluppata una visione, e una immaginazione, del corpo profondamente diversa da quella che viene per così dire sezionato, ridotto alle sue componenti informatiche (codice genetico), e in ultima analisi biologica, dalle scienze e dalle tecnobiologie. Insomma nell'immaginazione seguente visione della corporeità, il corpo viene rappresentato nello stesso modo messo in circolazione soprattutto dalle techno-scienze, a prescindere ovviamente dal fatto che l'approccio è epistemologicamente motivato, e quindi anche legittimato, da un 'soggetto oggettivante'. In quel modello infatti il corpo è sostanzialmente pensato come *corpo oggettivato*. Ciò naturalmente ha delle implicazioni assai rilevanti, e che funzionano sempre e per forza di fatto, sui diversi piani della nostra comprensione dell'essere, e più in generale dell'essere umano nel mondo. Così ad esempio, se si è ricondotto alla dimensione riduttiva (e alle misure) del

²¹ Professore Associato di Filosofia della Religione, Università di Bari.

²² La religione notoriamente costituisce un territorio 'culturale'.

²³ Cf. E. Lisciani-Petrini, *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, ESI, Napoli 2002, che cito per alludere in conclusione a quei paesaggi ontologici 'ai limiti della fenomenologia' che abbiamo inteso raggiungere attraverso Spinoza.