

altro termine. Il determinismo universale, così com'è comunemente inteso, sembra perciò contenere le condizioni logiche e ontologiche per la costruzione di quello spazio nel quale nessun termine in gioco (cioè nessuna determinazione, nessun significato, nessun essente) si afferma attraverso la negazione di un'altra determinazione, di un altro significato, di un altro essente.

Il determinismo universale, dico, così com'è comunemente inteso. Metto però da parte, in quel che segue, ogni discussione sul determinismo in generale, e mi soffermo solo sulla difficoltà concettuale e la specifica aporia che lo investe, nel momento in cui è assunto dentro l'*Ethica* di Spinoza.

Quel che accade infatti, nella determinazione di A come non-non A, è che il nulla, il negativo (non-A, nel mio formalismo minimo) è comunque lasciato essere (sia pure soltanto come significato logico) per essere poi (soltanto poi, in un secondo tempo) negato. In generale, si potrebbe dire così: che la costituzione del negativo comporta l'affermazione previa del negato, e quindi la contraddizione. Nulla di nuovo: questa aporia è nota fin dai tempi di Platone ed Aristotele, e da allora non smette di assillare, forse persino di assediare la filosofia. Non è quindi il caso di discuterla specificamente in questa sede.

Il punto che però ci interessa è il seguente: se vale *E II* prop 7, se cioè vale l'*idem esse* fra *ordo rerum* e *ordo idearum*, se un corpo e l'idea del corpo sono la stessa cosa sotto due attributi diversi, allora non posso liberarmi dell'aporia trattando il negativo e il nulla come meri *significati logici*, cioè, nel linguaggio di Spinoza, *ideae*, cui non corrisponda alcuna *res*.

E anche se rinuncio all'ingenuità di pensare in termini di puro rispecchiamento il rapporto fra la *res* e l'*idea* – ma qui le ingenuità sono molte, e anche solo parlare di rapporto, prima ancora di interpretarlo in termini di rispecchiamento o in qualunque altro modo, è un'ingenuità, è una lettura facile del ben più impegnativo *idem esse* della proposizione spinoziana – resta la difficoltà fondamentale che il negativo, il non essere che occorre per intendere razionalmente la determinazione come negazione, è una pura immaginazione, non corrisponde alla verità effettuale di alcuna cosa.

Spinoza spiega con grande chiarezza come si formino le immaginazioni della mente: ogni idea comporta l'esistenza di ciò che è in idea, a meno che non si presenti un'altra idea, che escluda l'esistenza di ciò che è rappresentato nella prima idea – che perciò retrocede dal piano dell'esistente a quello dell'immaginazione¹². Se dunque la posizione di A nega la posizione di non A (o di B, C, D...) non potrà mai essere l'idea di non-A il fondamento reale della posizione di A. Non-A è una pura immaginazione. Il fatto che sia lo-

¹² Cf. *E II*, 17: «Se il corpo umano è affetto in un modo che implica la natura di qualche corpo esterno, la mente umana contemplerà lo stesso corpo esterno come esistente in atto o come a sé presente, fino a quando il corpo non venga affetto da un'affezione che escluda l'esistenza o presenza dello stesso corpo» (p. 857).

gica la sua non-esistenza non gli procura alcun speciale titolo ontologico, e anzi un pensiero vero e adeguato della realtà (della sostanza, nell'infinità dei suoi modi) ne dovrà fare a meno¹³.

Nei termini più ruvidi possibili: pensare, cioè determinare A come non-A, è tutto meno che pensare in maniera adeguata, pensare *vera mente* A. Significa forse prelevare l'impronta che la *res* lascia nello spazio della logica, ma a condizione però di aggiungere che quello spazio logico-negativo non è lo spazio del reale: la *res* non vi è pensata cioè adeguatamente.

3. *L'affermazione assoluta*

Il risultato così conseguito a proposito delle *res quae finitae sunt* è, manco a dirlo, negativo: la costruzione dello spazio in cui nessun termine si costituisce attraverso la negazione di un altro termine *non* può essere pensata come una edizione magari aggiornata del determinismo universale.

Qualunque cosa sia A, se e finché il suo esser A prende senso e si determina in rapporto al non essere non A da parte di A (o, e qui è lo stesso, al non essere B da parte di A), allora A non è ancora pensato assolutamente, cioè in maniera vera e pienamente adeguata. E poiché, di nuovo, tanto è pensare il pensiero quanto essere, se e finché A prende senso in rapporto al non essere non A da parte di A (o al non essere B da parte di A), A non è posto, non si trova su quel terreno comune in cui ciascun termine può stare senza negare alcun altro termine.

Si può restituire la cosa anche fuori dalle secche dei formalismi di cui mi sono finora avvalso: A non vive una vita felice¹⁴.

Mi correggo. Non è che si possa dire la cosa anche fuori dalle secche dei formalismi: la cosa va detta proprio così. In primo luogo perché, per farla breve, l'ontologia di Spinoza è un'etica, e in secondo luogo (e soprattutto) perché alla discussione condotta sin qui va proprio assegnato il compito di trarci fuori dalle secche dei formalismi, cioè di una logica priva di qualunque

¹³ Spinoza distingue ovviamente l'*esse formale* dell'idea dal suo *esse objectivum*. L'idea del nulla può dunque avere una sua realtà, anche se è nullo il suo *esse objectivum*. Ma il punto è se questo *esse objectivum* possa entrare nel pensiero vero e adeguato di A. A ben vedere, il pensiero vero e adeguato di A non è poi altro che A stesso, nel suo *esse formale*, cioè come esistente: la sua rappresentazione logica è piuttosto una sorta di *diminutio* ontologica, ed è perciò che nella 'ristretta' sede logica A e non-A possono equivalersi perfettamente, non importa che l'uno sia e l'altro no.

¹⁴ Mi piace usare questa espressione, perché essa ha un suono wittgensteiniano, e nonostante l'opposizione fra il determinismo dell'uno e il contingentismo dell'altro i due filosofi hanno in comune l'essenziale, e cioè l'esigenza di tracciare una via logica e ontologica alla felicità, contro le astratte separazioni kantiane (e contro anche le unificazioni hegeliane, si potrebbe dire).

peso ontologico. Nessun formalismo è possibile, in Spinoza. In politica, questo punto si traduce nella critica delle prospettive strettamente 'giuridiciste', cioè di quelle prospettive per le quali il diritto vale solo come una regola astratta e formale, indipendentemente dalla potenza che l'ha posta. Ma tale critica non giunge mai sino in fondo, se non guadagna il terreno più radicale su quello in cui si formula, che è quello dell'ontologia.

Ma come può stare questo terreno fuori della logica? È chiaro che cominciare col dire che vi è una certa logica, nella quale A e non-non-A si equivalgono, A cioè si determina come non-non-A, logica dell'identità e della non contraddizione o anche – come possiamo dire – logica della *determinatio/negatio*, per poi dire che da qualche altra parte c'è un'altra logica, un altro spazio di gioco che non sarebbe affetto dal negativo, non consente di fare alcun passo fuori di quella prima logica negativa, dal momento che questa seconda logica sarebbe guadagnata proprio attraverso la negazione della prima, cioè ancora negativamente.

D'altra parte va anche respinta, e respinta decisamente, l'idea che le secche in cui finisce il pensiero della *determinatio/negatio*, della determinazione negativa, riguardino appunto la determinazione, *solo* cioè i modi finiti, e non invece la sostanza assolutamente infinita. Metterla in questi termini significa per un verso sprofondare la sostanza nella più indeterminata indeterminatezza – un rischio che più volte è stato corso, e che però a me pare del tutto simmetrico e opposto a quello di tenerla semplicemente in non cale, di fare cioè come se non ci fosse in essa nulla da pensare, tutto risolvendosi nell'orizzonte infinito dei modi –, per altro verso contraddirsi in maniera patente, perché ancora una volta ciò equivarrebbe a determinare negativamente la sostanza stessa, come il *non* dei modi, mentre invece la sostanza è il *sì* dei modi, la loro affermazione, la potenza assoluta della loro affermazione.

Per questo motivo, la proposizione di Balibar (vengo così finalmente al primo dei suoi concetti chiave), la quale dice che «la sostanza non è *altro* che gli individui stessi», non altro che le *res quae finitae sunt*, questa proposizione non è convincente fino in fondo. È chiaro che Balibar si serve di questa affermazione per occuparsi da quel punto in poi solo degli individui, delle *res singulares*, ormai svincolate da ogni stabile orizzonte metafisico. Ma è chiaro pure che proprio per questo l'affermazione prende senso solo in virtù di ciò che nega, ed è solo questa potenza di negazione a giustificare l'attribuzione (frettolosa) del titolo di sostanza agli individui, alle *res singulares*.

Questo titolo naturalmente, non spetta loro, stando alla lettera del testo spinoziano. D'altra parte, è chiaro pure che questo titolo, il titolo di sostanza, rimbalza sugli individui proprio perché la sostanza non può essere pensata come un altro individuo, come un'altra cosa tra le cose (o come la prima e più eccellente di tutte le cose): le cose non sono sostanze, ma la sostanza non è una cosa.

Ma oltre a questo effetto di rimbalzo, cosa c'è? È sufficiente pensare la sostanza come infinita produzione di individualità, alla maniera (mi pare) di Babilbar, per non fare della dottrina spinoziana della sostanza solo la maniera di sbarazzarsi della tradizionale concezione metafisica della sostanza? Non è questa una maniera di eludere, invece di affrontare la questione della sostanza della modificazione, della sostanza che è nella modificazione, e non lontana da essa, nella distesa infinita (cioè semplicemente innumerevole) dei modi? Non è un modo di pensare ancora soltanto la modificazione come una tra le infinite modificazioni della sostanza, salvo lasciare che la sostanza perda i contorni definiti di un individuo, di un essente (e finanche di un individuo, di un essente sommo), per prendere l'aspetto di uno sciame indefinito di individui?

Io sospetto che sia così. Sospetto cioè che questa interpretazione eluda la questione. E sospetto pure (mi sia consentito un'altra piccola, polemica incursione *in politicis*) che gran parte dell'enfasi che il concetto di *moltitudo* ha ricevuto, nelle recenti riproposizioni attualizzanti del pensiero politico di Spinoza, siano legate proprio alla troppo facile liquidazione della nozione che direi verticale (di contro all'infinità orizzontale dei modi) di sostanza¹⁵.

Mi ritraggo però da quest'ultimo versante dell'argomentazione per tornare al problema della *determinatio/negatio*. E per dire, forse con un bel po' di dogmatismo, che non si tratta di continuare a pensare gli individui, i modi, le *res quae finitae sunt*, come modificazioni della sostanza (intervenendo criticamente, ma in realtà con modi liquidatori, sul concetto di sostanza), bensì – come poc'anzi dicevo – la sostanza della modificazione, la sostanza che è *nella* modificazione, ovvero, con le parole di Spinoza e dell'unico suo testo che stiamo commentando, «l'assoluta affermazione dell'esistenza di una qualche natura».

Questa affermazione concerne gli individui stessi, o meglio la *natura* delle *res quae finitae sunt*, che però non viene cercata o non si vuole cercare in un luogo altro rispetto al finito. Occorre invece che nelle cose finite e per le cose finite prenda rilievo il carattere assoluto di questa affermazione. Perché assoluta, dunque? Da cosa è assoluta l'affermazione?

Io direi proprio: l'assoluta affermazione dell'esistenza di una qualche natura è la posizione di A, anzi la de-posizione di A, cioè la posizione di A *senza* lo spazio logico negativo in cui essa vale ed equivale a non-non-A (e quindi anche a non-B, non-C, ecc.: a tutto il negativo che scolora la concordia razionale fra le determinazioni in un lontano ideale regolativo).

¹⁵ Il sospetto andrebbe esteso a tutti i classici luoghi di difficoltà che il pensiero di Spinoza presenta: in rapporto al passaggio al terzo grado di conoscenza, in rapporto alla eternità della mente, in rapporto all'orizzonte etico-politico della concordia. Ma dobbiamo lasciare questo rilievo allo stato di semplice indicazione, senza potergli dare, in questa sede, conveniente svolgimento.

Non sarà sfuggito che, di nuovo, si è fatto uso della negazione. Perciò mi correggo, affiancando al *senza*, al luogo del negativo, il *sive* spinoziano. È necessario porre cioè una *differenza indifferente* fra A e la sua forma logica. L'*assoluzione* della sostanza ha insomma la forma del *sive*, dell'*ossia* che sta accanto a quella negativa del *senza*. Il *sive* è così tenue da essere scambiato per mera debolezza di pensiero, ma è anche forte abbastanza per far valere una minima differenza nel cuore di un'identità.

Qui vorrei arrestarmi. Sono arrivato al punto in cui ne va dell'infinito dell'attributo e dell'infinito della sostanza, e del *sive* che Spinoza pone tra la sostanza e l'attributo, fra Dio e gli *omnia Dei attributa*. Non posso trattarlo adeguatamente, ma posso almeno richiamarlo, per sottrarmi all'impressione che si produce ogni qual volta si mette in questione la logica e le condizioni di dicibilità del mondo (ma io preferirei dire piuttosto: il mondo-detto): sembra infatti che l'unico esito possibile sia mistico, ineffabile – cos'altro infatti sta fuori del mondo-detto, se non l'indicibile? Cos'altro sta fuori del mondo pensato e significato nello spazio logico della significazione, se non l'impen-sabile e l'insignificabile? Ma il presentarsi stesso di queste domande è la spia di una finitizzazione dell'attributo: del tentativo di sporgersi oltre il suo bordo, oltre il suo genere, per vedervi da lì quello che manca all'espressione della sostanza. E invece quell'espressione è intera, perfetta, e adeguata. L'attributo, ivi compreso l'attributo logico, il pensiero, però non è il tutto, anche se non manca di nulla.

Questa proposizione è decisiva per intendere il rapporto fra sostanza e attributo, anche se una sua adeguata giustificazione richiederebbe molto spazio, posto che possa essere fornita.

Avviandomi invece alle conclusioni, trovo che sia più opportuno, in questa sede, tornare brevemente ai concetti chiave di Balibar, per trarre qualche profitto dall'escursione nelle premesse ontologiche dello spinozismo sin qui condotta. Lo svolgimento del primo concetto, secondo il quale la sostanza non è altro che gli individui stessi è affidato – come s'è visto – da Balibar agli altri due concetti chiave (l'individuo non è un atomo; il divenire individuo è un con-divenire) ma si risolve, per quel che si può vedere, nello sfondamento della nozione sostanzialistica di individuo (e individualistica di sostanza), in direzione di un'ontologia della relazione e della comunicazione. Questo significa però che l'individuo, la *res finita*, resta solo una modificazione della sostanza, benché la sostanza abbia ormai, di preferenza, il volto potente e cangiante di una produttività infinita (e, politicamente parlando, della *libera multitudo*). L'individuo, la *res finita*, resta finita, resta parte, benché attraversata e costituita, anzi con-costituita, da altre parti, da altre *res finitae*, all'infinito. Il minimo che si possa dire è che in questo genere di letture non ci si eleva oltre l'infinito delle modificazioni, oltre il *sic in infinitum* della prop. 28 di E, I, sopra citata. L'infinito è cioè incontrato solo più come l'innumerabile – infinita, appunto

– distesa di *res finitae*, e non anche, secondo quel che invece prometteva il primo concetto chiave – come la sostanza stessa della *res finita*.

Questo mi pare, in definitiva, il punto. Se vi è una differenza tra A e non-A – o come preferirei dire, se A è nella differenza – la differenza in questione è una differenza nell'intensità della potenza con cui è affermata una certa determinazione: in maniera assolutamente positiva, oppure per il tramite *triste* della negazione. L'essere infinito è cioè la *stessa* determinazione finita (dove potrebbe trovarsi, altrimenti? che ne sarebbe della sua assoluta immanenza?), a cui però l'esser finito, l'essere determinato non procura più alcun significato negativo – più precisamente, direi, sfruttando il gioco di parole che consente di mostrare il doppio significato della preposizione *in-*, cioè negativo e locativo, che essa, la determinazione, in quanto è determinazione della sostanza nel senso soggettivo e non soltanto oggettivo del genitivo, rimane *in-*differente e perciò *nella* differenza rispetto al suo senso negativo.

Nella *stessa* determinazione si esprimono cioè sempre una potenza finita, cioè negativa, o infinita, cioè positiva: sono i lati della *natura naturans* e della *natura naturata*, della passività e dell'attività che non possono essere spartiti su due registri diversi e che si incontrano quindi in ogni punto, in ogni singola determinazione.

Ma quel che a me pare decisivo, è che l'intelligenza adeguata delle cose – esito a parlarne come del terzo genere di conoscenza – non possa non comportare la sbucciatura della *res*, della quale viene lasciata cadere la determinazione della sua identità logico-negativa. La cartina di tornasole è allora offerta proprio dalla capacità (dalla potenza) di mettere una differenza fra i due profili della stessa cosa, pur combacianti in ogni punto: quello logico-universale-negativo e quello intuitivo-singolare-positivo¹⁶.

Ci vuole più forza, occorre più potenza a porre la seconda affermazione che non la prima. In relazione al nostro problema (la *determinatio/negatio* come spazio logico delle *res quae finitae sunt*) si può dire ugualmente che ci vuole più forza nel porre A, piuttosto che nel porlo *via negationis*, nel porlo cioè come non-non-A. La prima determinazione, potremmo dire, è assoluta, è l'affermazione assoluta dell'esistenza di una qualche determinazione (sto ripetendo ancora lo scolio I della prop. 8 della I parte), mentre la seconda affermazione non lo è, perché ha il suo posto dentro lo spazio logico della *determinatio/negatio*. È, questo spazio, lo spazio logico, *infinito in suo genere*, ma non assolutamente infinito.

Questo ha un immediato significato pratico-politico. Significa che una pra-

¹⁶ Il termine intuitivo è qui usato solo per richiamare la *scientia intuitiva* di Spinoza. Quanto l'intuizione spinoziana sia vicina al significato ordinario del termine, e soprattutto se questa eventuale vicinanza possa essere d'aiuto a comprendere il significato di questa *scientia* è, però, altra questione.

tica di liberazione, individuale o collettiva, individuale perché collettiva e collettiva perché individuale, non può mai comprendersi a partire dalla negazione del presente (se si pensa a ciò che in una certa tradizione ha significato un progetto politico di liberazione che considerasse il presente come la leva del futuro, il futuro come l'abolizione del presente, si comprende come queste astratte proposizioni ontologiche non siano affatto innocenti), anche se non può mai tradursi per ciò stesso nella santificazione del presente. E se ogni dottrina mistica traccia il proprio cammino apofatico col «*non è questo, non è questo*» con il quale fugge verso l'incondizionato, così la dottrina spinoziana, dicendo ogni volta «è questo, è questo» dice tutto quel che è da dire, e intanto transita di potenza in potenza verso l'eternità senza contrari dell'*amor Dei intellectualis*.

Ho cominciato citando i disprezzati *Monopantos* che nell'opuscolo satirico di Quevedo partecipano a Salonico a una specie di congresso mondiale ebraico (pericolosissimo per Quevedo, visto che gli ebrei sono quelli che «furono ribelli, quando li governò Dio, e disobbedienti, quando Dio loro diede dei governatori»). Sono i peggiori di tutti, perché, dissimulandosi, «*todas las leyes y naciones los tienen por suyos*». Ora, cos'altro si potrebbe dire di come la sostanza tiene le modificazioni come sue? Quel che dal punto di vista della teologia politica europea, striata alle origini della modernità dalle divisioni statual-nazionali, pare un imbroglio politico e un obbrobrio religioso, è invece, dal punto di vista dell'ontologia di Spinoza, la condizione potente della *concordia* e della pace, in cui tutti i termini, senza perdere la loro determinazione perdono però, finalmente, l'esclusivismo della loro negazione.