

Si può essere felici? La filosofia può aiutarci a diventarlo? Secondo Spinoza non si tratta d'altro: beatitudine dell'animo. Questa è la meta di chiunque si accosti alla filosofia. Ma che farcene della sua indicazione? Che farcene di Spinoza oggi? Questo libro – strano, impervio, ostico e perfettamente accessibile al contempo, tecnico e documentato ma anche spensierato, addirittura scanzonato – propone di insistere, di “continuare” sulla via di Baruch, il filosofo maledetto, alla ricerca della vita benedetta. Così, attraverso un ininterrotto e vertiginoso *stream of consciousness* filosofico l'autore ci guida nei meandri di un pensiero labirintico – a tratti esaltato, a tratti allucinato, a tratti sospeso in una commovente apnea mistica – dove l'intuizione si accompagna al rigore logico, per poi subito disgiungersi cambiando piano nell'enorme edificio della mente umana. Libro dotto, libro specialistico, libro da leggere con estrema e fermissima attenzione, ma anche libro da leggere tranquillamente con la testa altrove, con un'attenzione fluttuante pronta a cogliere improvvise associazioni di concetti, immagini, citazioni, allusioni nel frastuono di un pensiero che non coincide mai con la prima persona singolare: questo insolito commento all'*Etica* di Spinoza accenna a un nuovo, o forse antichissimo, modo di fare filosofia e di essere felici. Non più *cogito ergo sum*, bensì *cogito ergo est*. È da fuori che il pensiero sgorga. Da qui, dal mondo. Benedire il mondo, dire-bene il mondo, il nostro mondo, l'unico che c'è, appare allora come l'esercizio stesso di una filosofia che non si pone fuori dal mondo ma decide di muoversi assieme al mondo. La felicità? Una questione di portamento, a questo punto. Nulla di più. Nulla di meno.

Massimo Adinolfi insegna Filosofia teoretica all'Università di Cassino e del Lazio Meridionale, è editorialista de *Il Mattino* e de *L'Unità* e membro della direzione scientifica della rivista «Il Pensiero». Ha pubblicato le monografie *La deduzione trascendentale e il problema della finitezza in Kant* (ESI, 1994), *La scena di Pascal. Politica, filosofia e barocco* (La Città del Sole, 2002), *Essere in due. L'operazione del pensiero* (Oedipus edizioni, 2003), *Una passione senza misura. L'esercizio della filosofia attraverso la sua storia* (Transeuropa, 2007), *Ermeneutica della comunicazione* (Transeuropa, 2012), oltre a numerosi saggi sui maggiori esponenti della filosofia classica tedesca e francese. Per Editori Internazionali Riuniti ha già pubblicato *C'era una volta il re. Le parole per leggere il mondo* (2012).

ISBN: 978-88-359-9168-7

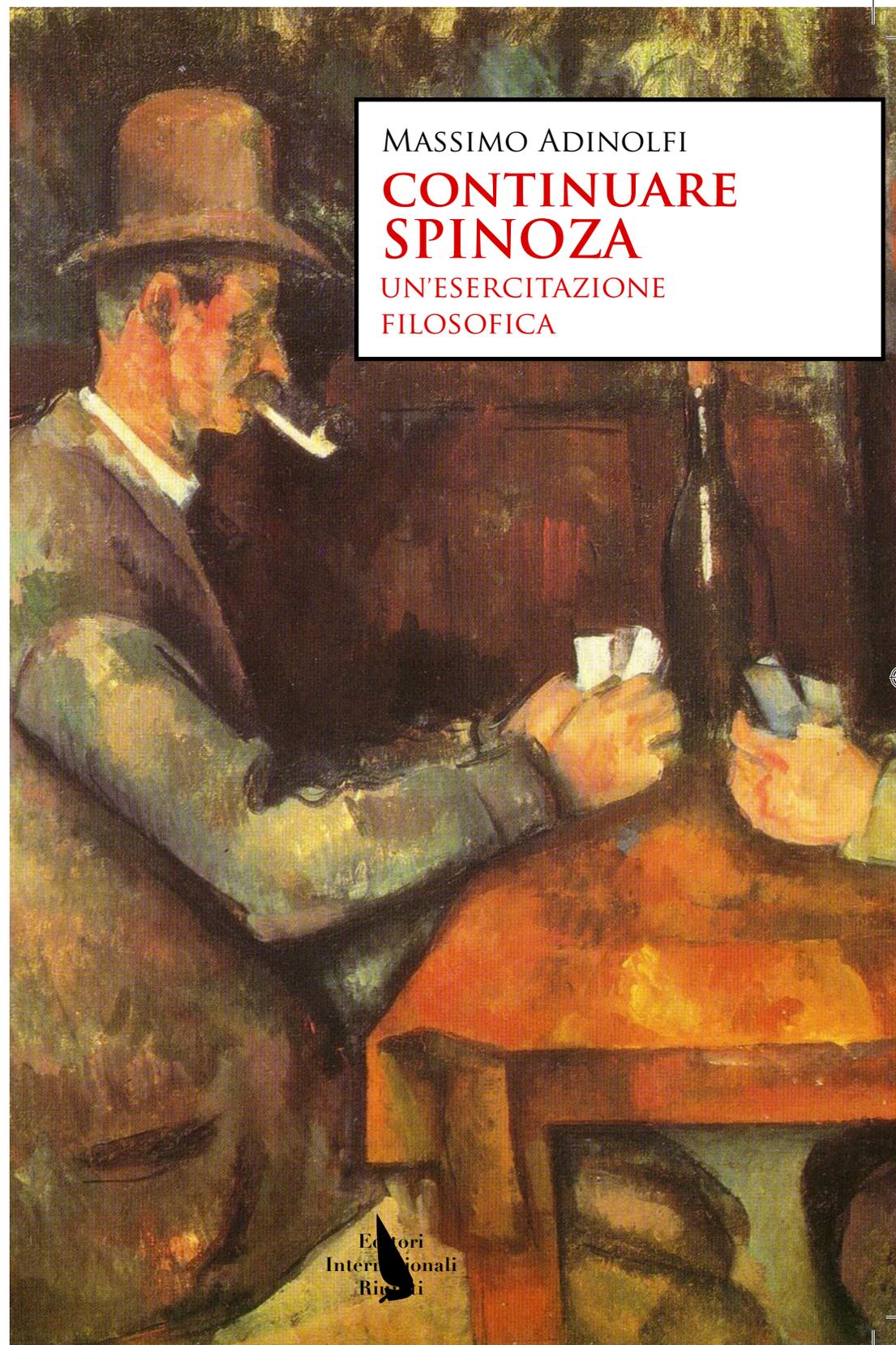


[www.editoririuniti.net](http://www.editoririuniti.net)

€ 25,00

MASSIMO ADINOLFI

CONTINUARE SPINOZA



MASSIMO ADINOLFI  
**CONTINUARE  
SPINOZA**  
UN'ESERCITAZIONE  
FILOSOFICA

Editori  
Internazionali  
Riuniti

## NAVIGAZIONI



Massimo Adinolfi

# Continuare Spinoza

Un'esercitazione filosofica



Editori Internazionali Riuniti

I edizione: novembre 2012  
© Editori Riuniti S.r.l.  
ISBN: 978-88-359-9168-7

L'opera è stata pubblicata con il contributo parziale dell'Università  
degli Studi di Cassino e del Lazio Meridionale

Realizzazione editoriale: Andrea D'Ambrosio  
Copertina: Lorenzo Letizia  
Immagine di copertina: Paul Cézanne, *I giocatori*

[www.editoririuniti.net](http://www.editoririuniti.net)

## Indice

|                    |     |
|--------------------|-----|
| Continuare Spinoza | 7   |
| Il libro           | 252 |



## Continuare Spinoza

*Mea sic est ratio et sic animum induco meum*

Questo saggio è uno studio sull'*Ethica more geometrico demonstrata* di Baruch Spinoza. Ma non è un saggio in cui si mostri quel che altri non hanno ancora saputo trovare nelle pagine di quel libro. Si mostra piuttosto quel che si può fare *con* quel libro e, per questa via, quel che, forse, si può ancora fare in filosofia. Per questo, non sarà importante fornire un'interpretazione dell'opera, che in virtù di determinate conoscenze di contesto e di una più acuta penetrazione concettuale consenta di meglio comprenderne le proposizioni. Come ognuno sa, infatti, l'*Ethica* è scritta per proposizioni, definizioni, assiomi, corollari, scolii, lemmi. Ma la verità di quelle proposizioni non chiede di essere stabilita altrove che, per dir così, in loro stesse. Aveva ragione Giovanni Gentile (ben oltre, però, quel che intendeva dire): le dimostrazioni e gli scolii, a cui sono affidate ragioni e spiegazioni, non consistono in altro che nel richiamare le proposizioni precedenti sopra le quali le proposizioni seguenti sono stabilite. In un certo senso, noi non abbiamo altra ambizione che questa: richiamare proposizioni. Se tuttavia faremo con ciò un'operazione di qualche significato filosofico, non sarà perché le avremo semplicemente citate, ma perché proprio in questo modo le avremo assolutamente pensate. Cosa altro è infatti la filosofia se non questo assoluto pensare?

Questo libro deve tutto alla pazienza di Barbara, Renata, Enrico e Mauro. Ma non l'avrei mai scritto, se non avessi avuto un maestro nella persona di Vincenzo Vitiello. E anche se forse non potrà ritro-

varsi in nessuna delle cose che qui leggerà, so che la pagina bianca in cui sono scritte è la stessa su cui sono tracciati con ben altra perizia i suoi pensieri.

\* \* \*

Cosa dobbiamo fare con Spinoza? Cosa dobbiamo fare con un libro che sin dal titolo avanza una pretesa esorbitante: dimostrare con metodo geometrico quale sia «la libertà o la beatitudine della mente»,<sup>1</sup> e indicare la via che ad essa conduce? Chiunque si accingesse oggi nell'impresa non troverebbe molti disposti a consentire con le sue dimostrazioni. Chi può credere che sia possibile qualcosa come una scienza della libertà? Chi può ancora oggi convincersi che si può dare forma geometrica all'intero edificio della conoscenza umana, condurre in questo modo l'intelletto alla sua massima perfezione, e dedurre dalla conoscenza della mente quella della sua *beatitudo*? Quanto credito può avere oggi l'idea che sia possibile condursi nel dominio dell'etica al modo in cui ci si conduce nel dominio della matematica? Senza dire che, per far questo, Spinoza considera di poter dimostrare, e anzi comincia proprio col dimostrare l'esistenza di Dio, ossia dell'ente assolutamente infinito, da cui poi pretende di dedurre, o che si possano dedurre, le essenze di tutte le cose. Non

---

1 B. SPINOZA, *Ethica more geometrico demonstrata*, parte V, prefazione, d'ora innanzi indicata con la sigla *E*. Il primo numero che segue indicherà la parte, il secondo la proposizione (= prop.). Adotterò poi le seguenti abbreviazioni: pref. = prefazione; ass. = assioma; cor. = corollario; def. = definizione; dim. = dimostrazione; scl. = scolio, altr. = altrimenti, a loro volte seguite, quando occorre, dal numero. Così ad esempio, *E2*, 11, cor. 2 significa: secondo corollario della proposizione 11 della seconda parte dell'*Ethica*. Per la traduzione italiana, mi avvarrò (salvo minimi scostamenti) di quella di E. Giancotti (Editori Riuniti, Roma 1988<sup>4</sup>, I rist. 2004), anche se eviterò di dare il numero della pagina, perché il testo è ogni volta facilmente individuabile in base alla sua interna scansione. Quando necessario, citerò poi il testo latino originale, non menzionando l'edizione di riferimento, a cura di C. Gebhardt, di facile reperibilità. Per le altre opere, mi avvarrò delle traduzioni contenute nel volume B. SPINOZA, *Opere*, a cura e con un saggio introduttivo di F. Mignini, trad. e note di F. Mignini e O. Proietti, Mondadori, Milano 2007, adottando le seguenti sigle: *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* = *TIE*; *Breve Trattato su Dio, l'uomo e il suo bene* = *BT*; *Trattato teologico-politico* = *TTP*; *Trattato politico* = *TP*, ogni volta seguite dalla pagina dell'edizione italiana citata e dalle indicazioni interne del testo spinoziano (parti, capitoli o paragrafi).

è così che infatti scrive, in apertura della seconda parte dell'*Ethica*? Ecco le sue parole: «Passo ora a spiegare le cose che hanno dovuto seguire necessariamente dall'essenza di Dio, ossia dell'ente eterno e infinito. Non tutte però – abbiamo infatti dimostrato [...] che da essa devono seguire infinite cose in infiniti modi – ma quelle soltanto che possono condurci quasi per mano alla conoscenza della mente umana e della sua beatitudine suprema».

Ma chi passa più per dove è passato Spinoza? Chi osa più stabilire anzitutto quale sia l'essenza dell'ente eterno e infinito, per poi dedurre da essa quanto è necessario alla conoscenza di sé per conseguire infine la *summa beatitudo*? La *situazione spirituale* del nostro tempo sembra comportare un drastico ridimensionamento delle ambizioni teoretiche della filosofia, sino al punto che è revocata in questione l'idea stessa che la filosofia costituisca una qualche forma di sapere. Questo consente magari di portare in piena luce la dimensione etica del filosofare, ma ciò tuttavia accade per lo più al modo di un ripiego, quasi in subordine: ritirati da ambiti nei quali non ha più molto da dire, la filosofia tenta di sopravvivere in un limitato ridotto morale, dove amministra la sua vasta eredità di saggezza spirituale in forma consolatoria e palliativa.

La filosofia ha anche altre chances, per fortuna. Può presentarsi ancora come una forma ben agguerrita di pensiero critico. Si può dire anzi che, da Kant in poi, questa sia stata la sua risorsa principale: la filosofia come forma di riflessione critica sopra oggettualità date. Accade però per questo modo di esercitarsi in filosofia quel che per Kant valeva ancora solo limitatamente all'ambito della finalità: che la riflessione non possa prescrivere che a se stessa il principio secondo il quale deve giudicare. Quando il giudizio non si fonda più su alcun concetto dato dell'oggetto, né ne fornisce alcuno, la potenza della riflessione si rovescia purtroppo in sterile impotenza. L'oggetto rimane grigio e opaco in fondo alla nostra esperienza, non toccato da essa, mentre il giudizio finisce col ripetere solo se stesso. Nel regno della finalità, diceva Kant, là dove la riflessione ha il suo principio trascendentale, la critica *tiene il luogo* della teoria: ma appunto la teoria non ha più luogo.

In verità, già Hegel trovava abbastanza irresponsabile quest'idea della filosofia: la riflessione doveva appartenere per lui alla vita

dell'oggetto. Ma con Hegel siamo daccapo: chi può scrivere oggi una filosofia come scienza assoluta dell'Assoluto? Né vale molto tenersi nei paraggi della dialettica hegeliana, rimandando *sine die* il compimento della filosofia nel sapere assoluto: grosso modo, l'ermeneutica è assurta al rango di *koinè* della filosofia contemporanea per essersi appunto tenuta giusto un passo al di qua della scienza dialettica hegeliana. Quel passo è stato tuttavia ampio abbastanza perché la filosofia si risolvesse in uno storicismo appena più consapevole, ma che tuttavia finiva col consegnare alla storia, rinunciando a pensarle, proprio le condizioni fondamentali che assicurano al movimento storico un'ampiezza maggiore rispetto alla teoria, che infatti ha finito col cascarci scioccamente dentro. Così oggi anche l'ermeneuta più avveduto, che ovunque interpone la mediazione dell'interpretazione, sa – e questo lo sa senza ombra di interpretazione alcuna – che siamo finiti, che siamo temporali, che siamo animali storici. Sa, insomma, quel che, se ha ragione, non può affatto avere nella forma di un sapere.

Il fatto è che la filosofia, come dicevano Deleuze e Guattari in *Che cos'è la filosofia*, non è vero che sia riflessione: «Si crede di concedere molto alla filosofia facendone l'arte della riflessione, ma al contrario le si sottrae tutto». Per quello infatti, bastano le scienze, le quali tutte hanno per proprio conto le risorse per riflettere sopra i loro oggetti (altra faccenda è se poi effettivamente lo facciano). Alla filosofia dovrebbe casomai toccare una critica della limitatezza di questa stessa riflessione, ma una volta che si sia riconosciuta alla scienza la capacità di riflettere sopra le proprie operazioni costitutive, non si comprende perché non si dovrebbe poi essere capace di riflettere ancora, e interrogarsi intorno al senso di questa stessa riflessione. Oppure, posto che la scienza non ne sia capace, e non per una qualche accidentale sbadataggine ma essenzialmente – perché cioè, rimessa alle condizioni del proprio esercizio, non può 'vedere' queste stesse condizioni senza sospenderle, senza cioè installarsi in un regime di discorso diverso da quello che da quelle condizioni dipende –, e posto pure che la filosofia sia invece il luogo in cui si produce quella inedita riflessione alla seconda potenza, non si comprende perché quest'aporia non dovrebbe investire anche la pratica filosofica. Perché cioè non debba la filosofia accusare la stessa cecità

che rimprovera agli occhi altrui, riguardo alle sue proprie operazioni costitutive.

Altrimenti saremmo ancora, o nuovamente, a Kant, saremmo ancora nella riserva trascendentale di *prolegomena*, di cose cioè che la filosofia crede di poter dire essa sola in splendida autonomia prima di tutte le altre scienze, definendone condizioni, limiti, validità. E invece da Kant siamo arrivati, *via* Husserl e Heidegger, sino a Derrida, e quel trascendentale ha perduto ogni purezza, compromettendosi con gli ambiti che doveva regolare: condizionandoli solo a prezzo di lasciarsene condizionare. La filosofia sperimenta così un'acuta paralisi: a furia di sospendere, di epochizzare, di mettere tra parentesi, si vede costretta a ipotizzare quel che non può fare, cioè mettere tra parentesi questa stessa pratica del "mettere tra parentesi". Ma se anche la filosofia è affetta da analoga cecità, per cui dovrebbe anzitutto mettere tra parentesi se stessa, perché dovremmo privilegiare il suo sguardo? E se non si ha motivo di privilegiarlo, se la filosofia cade per ciò stesso sul medesimo piano degli altri saperi, senza quindi poter predisporre un piano sovraordinato, sarà sottratto al pensiero o sarà il semplice affare di una scelta arbitraria quello di adottare uno sguardo invece di un altro? Neanche così, però, possiamo contentarci di dire che stanno le cose, perché anzi, per mostrarci criticamente agguerriti, immuni dall'ingenuità di esercitare lo sguardo filosofico senza consapevolezza della sua cecità costitutiva, abbiamo finito con l'allestire la scena la più metafisica possibile. Pretendiamo cioè, volenti o no, che valga una proposizione della più ampia generalità, una proposizione anzi universale, secondo la quale *ogni* sapere e *ogni* esercizio di riflessione ha i suoi indagati presupposti. *Come e dove* si scriva questa proposizione – in quale spazio logico – rimane però del tutto non visto, sicché dobbiamo confessare francamente che non ci siamo liberati affatto dalla cecità che affligge il nostro sapere, col semplice mostrarcene consapevoli, e neanche estendendo questa consapevolezza a se medesima.

Ma in questo modo, forse senza troppo avvedercene, ci stiamo già posando su una piattaforma spinoziana, su una di quelle lampanti verità che toccherebbe più e più volte richiamare. Non c'è infatti lettore di Spinoza che non ricordi la pietra, che «mentre continua a muoversi, pensi e sappia che tende, per quanto può, a con-

tinuare a muoversi». <sup>2</sup> Non diversamente agisce – cioè: non agisce – sull'appetito che spinge l'uomo a muoversi la presa di coscienza, di modo che non sarà un soprassalto di consapevolezza, comunque congegnato, a dissolvere la potenza dei presupposti che governano un certo ordine di idee, un sapere o una scienza. Né in questa presa di coscienza potrà manifestarsi qualche «libero decreto della mente» da cui dipenderebbe la frequentazione di questo o quell'abito filosofico o scientifico, come se si trattasse della scelta del capo d'abbigliamento più confacente (ma rispetto a cosa?).

Se il paradosso nel quale la filosofia è avvoltolata non può essere liberamente preso e lasciato, vorrà forse dire che bisognerà *patirlo*. Questo è quel che ad essa spesso si chiede: fare esperienza del paradosso, so-stare nell'impossibilità che la costituisce e farne attivamente esperienza, dire la contraddizione. Ma il fatto è che in quel paradosso la filosofia si è imbozzolata da sola, per un effetto di ritorsione che la riflessione non può non patire, rivolgendosi contro se stessa. Quel che oggi si tratterebbe di abitare, è proprio il bozzolo che la filosofia si è pazientemente quanto ostinatamente costruita da sola, seguendo il filo della riflessione. Che dava sì da filare, ma solo perché quel filo che non le cade mai dalle mani è il filo in cui si è imbrogliata da sola, senza poterne venire a capo. In effetti, non c'è libro di Derrida che non procuri un effetto del genere. Derrida varia *in infiniti modi* lo stesso motivo: rispetto alla *clôture métaphysique* noi non stiamo né dentro né fuori, il che vuol dire che siamo certamente dentro questo opprimente *né/né*, e l'impressione è che da lì non possiamo schiodarci. Non, almeno, finché staremo a rifletterci su.

Ma è poi un'impressione diversa da quella che la filosofia diede sin dal suo primo comparire? Non fu Socrate paragonato ad una torpedine per via dell'effetto paralizzante delle sue parole? Sono ancora quelle le parole che ascoltiamo dalla filosofia? È ancora quello l'esercizio che la filosofia chiede di compiere? In verità, nessuno

---

2 B. Spinoza a Schuller, ottobre 1674. Per l'epistolario spinoziano, insieme al riferimento alla pagina dell'edizione Mignini, *Opere*, cit. (indicata con: *Mignini*), daremo il numero tradizionale, ossia quello assegnato dall'edizione Gebhardt, preceduto dalla lettera G. (Per la lettera qui citata: *Mignini*, 1484, G58).

che abbia qualche domestichezza con la tradizione occidentale può meravigliarsi dell'ostinazione con la quale la filosofia torna sempre a ripensare i propri pensieri. Ma cosa vuol dire questo fatto? Non deve dare, esso stesso, da pensare? È per esempio un esito che ci si possa limitare a constatare, questo, che la filosofia si eserciti ancora e sempre al modo in cui si esercitava ad Atene, un bel po' di secoli fa, e che produca lo stesso effetto? E se è così, non dobbiamo misurarci con due conseguenze? Non dobbiamo in primo luogo chiederci in quale senso la filosofia abbia potuto essere critica e autocritica, e di cosa precisamente, se non ha fatto altro che ripetere se stessa? Non significa ciò, necessariamente, che qualcosa si sottrae sempre e per principio alla critica? E in secondo luogo, e soprattutto, non si risolve così la filosofia in un esercizio poco più che formale, in una sottile pellicola di inconsistente consapevolezza, ugualmente vuota all'inizio e alla fine della sua storia? Si può prendere in tanti modi la figura che così si disegna; si può per esempio ritenere che in questo modo è l'Occidente stesso che, facendo circolo con se stesso, ricongiungendosi nella fine col proprio inizio, s'inabissa nella sua essenziale insensatezza: in tal modo, la filosofia potrà ritenere che il proprio destino fa tutt'uno con il destino dell'Occidente. Ma non sarà, neppure questo, un esito in cui la filosofia potrà infine acquietarsi, perché sarà ancora assillata dal dubbio che non v'è nulla di destinale nel tempo che oggi vive l'Occidente, e che se qualcosa del genere risulta alla filosofia, è solo perché ha essa deciso di esercitarsi, *iuxta propria principia*, in un'infinita, sfinente e sfnita, *surplace*. Non sarebbe, in altre parole, l'Occidente che rimane sul posto, poiché quel posto è solo più il posto che l'Occidente si vede immancabilmente assegnato quando viene pensato filosoficamente. La filosofia riflette; per esercitarsi – e cioè: non benché si eserciti riflessivamente, ma proprio perché così si esercita – la filosofia non può venire a capo di sé, e questa impossibilità che la tiene in esercizio è anche l'unica cosa che essa è in grado di esperire. Di qui a considerare che non v'è, in generale, altro orizzonte possibile di esperienza filosoficamente intesa il passo è breve, e la filosofia, *volens nolens*, non ha mancato di compierlo. Non nella nostra epoca, almeno. È questa, e solo questa, la ragione per cui si sente così spesso, insieme alla diagnosi funerea sulla fine della filosofia, anche l'invito a *esordire diversamente*, a

mettersi in cerca di nuovi inizi, che ovviamente non sono mai abbastanza nuovi né abbastanza iniziali. E in verità non possono mai esserlo, perché la loro funzione è quella di stazionare sempre nella dimensione ventura e ad-veniente del possibile, ma alla buona (cioè: cattiva) condizione che la filosofia sia *esperienza dell'impossibile*. È per questo, anche, che così spesso nelle pagine dei filosofi non si pensa, ma si dice piuttosto, a debita (cioè: indebita) distanza, quel che *si tratta* di pensare, e non si comprende perché, se si tratta di pensarlo, non lo si pensi, alla buon'ora, effettivamente. Ma in realtà lo si comprende sin troppo bene: perché è in questo modo che la filosofia si preoccupa molto meno di ciò che ha da pensare, e molto più di se stessa, e cioè di continuare a pensare. E le due cose, a ben vedere, finiscono con l'essere purtroppo l'una e la medesima.

Orbene, la filosofia di Spinoza – ma sarà sempre meglio intendere: la filosofia, *con* Spinoza – sta sotto tutt'altro segno. Sta sotto un segno che è duplice, e per il quale Spinoza ha le parole della verità e della potenza. Parole che la filosofia non osa quasi più pronunciare, e che tuttavia per Spinoza sono inseparabili dal costume di pensiero di una *mente filosofica*. Ovviamente, dire che la filosofia sta sotto il segno della verità non significa che il filosofo proferisce la verità (benché in certo modo sia così), e neppure significa che la verità sia una cosa che viene detta o che vada detta, e che abbia nel detto, nei contorni logico-linguistici della proposizione o nel suo definito senso, la sua esatta misura. Allo stesso modo, dire che la filosofia sta sotto il segno della potenza non significa che *sapere è potere*, e men che meno che tocchi al filosofo esercitare (platonicamente o meno) il potere, e nemmeno significa che la potenza sia un potere, che cioè il potere dia la misura esatta della potenza. Come diceva Deleuze, tutto vuol dire *E1*, 34, ossia l'identità di potenza ed essenza, meno che ciascuno vuole il potere. Cosa però propriamente significhi è compito di questa esplorazione nell'*Ethica* di Spinoza tentare di indicare. E forse, in un certo senso, persino realizzare. Ma intanto sappiamo quel che abbiamo anzitutto da fare con Spinoza: abbiamo da riappropriarci di un vocabolario, e di uno spazio di pensiero, che la filosofia non sembra più in grado di mantenere, o, quando invece si prova ancora a farlo, lo fa soltanto tra virgolette, quasi vergognandosene, tra apici che alleggeriscono la parola del peso del

suo vero senso, e la dispongono su un registro lievemente ironico. È vero che il *logos*, secondo un'antica sapienza eraclitea, *oute leghei oute kryptei, allà semainei*, ma quell'alludere che pare fosse l'autentico significato del *semainein* eracliteo s'è fatto ormai un insopportabile ammiccamento. E anche quando l'ironia assume venature tragiche non possono essere le *passioni tristi* della tragedia ad assolverla.

Né c'è da temere che riappropriarsi del vocabolario della filosofia e pensare la verità fissino troppo in alto l'asticella che la filosofia deve superare. Apriamo ad esempio una delle più solide e meglio congegnate monografie dedicate al pensiero di Spinoza, un classico della storiografia filosofica, i due volumi di Martial Gueroult su Dio e l'anima in Spinoza. Come viene presentato, in questo lavoro, il filosofo olandese? Come un razionalista assoluto, il più coerente razionalista del suo secolo: «È il razionalismo assoluto quel che distingue Spinoza dagli altri tre grandi del razionalismo classico».<sup>3</sup> In Descartes, l'idea di Dio è la più chiara e la più distinta, ma ciò non toglie che il Dio che così si dà a conoscere è incomprendibile nella sua infinita onnipotenza. È nota l'immagine cartesiana: noi possiamo toccare la montagna, non abbracciarla tutta. Allo stesso modo, possiamo toccare l'infinito, non comprenderlo, non ridurlo alla misura della nostra comprensione. In Malebranche, la ragione guadagna una maggiore ampiezza, perché può estendersi all'ordine intero che Dio ha voluto creare. Ma Dio, in se stesso, rimane inconoscibile (e, in termini religiosi, nascosto). In Leibniz, infine, permane una distanza fra chiarezza e distinzione, da un lato, e piena adeguazione dall'altro. Benché sia possibile comprendere la *ratio* dell'agire divino, i principi secondo i quali si regola, non ci è possibile risolvere questa conoscenza generale, meramente simbolica, in una comprensione pienamente intuitiva.

In Spinoza, questi presunti limiti della conoscenza umana, così inferiore a quella divina, sono superati. Mentre per Descartes Dio trasgredisce per eccesso l'evidenza matematica, per Spinoza l'idea di Dio vanta la stessa evidenza dell'idea di triangolo: «Alla tua domanda, se io abbia di Dio un'idea così chiara come quella che ho del

---

3 M. GUEROUULT, *Spinoza. I: Dieu (Ethique, 1)*, Aubier-Montaigne, Paris 1968, p. 9.

triangolo, rispondo affermando» scrive a Boxel, e non saranno molti quelli che faranno ancora, dopo Spinoza, affermazioni del genere (novembre 1674; *Mignini*, 1478, G56). Dio è totalmente intellegibile: la sua potenza coincide con la sua essenza, e la sua essenza ci è nota tanto quanto la sua esistenza; la mente umana, che non è altro che una parte dell'intelletto divino, possiede una conoscenza pienamente adeguata della natura delle cose così come esse sono in sé. Né vi è incommensurabilità fra la parte e il tutto, o fra il finito e l'infinito. Gueroult non ha difficoltà, a partire da qui, a snocciolare le tesi che discendono dalla «affermazione spinozista primordiale della totale intellegibilità delle cose, e in special modo dall'assoluta comprensibilità di Dio». <sup>4</sup>

Qui, però, non si farà altrettanto. E non perché non sia esatta questa rappresentazione della filosofia di Spinoza, o scorrette alcune delle tesi che Gueroult enumera: torna anzi utile riferirle almeno in nota perché ad esse è ancora affidato il profilo metafisico di Spinoza, così come viene disegnato e inserito nella tradizione filosofica moderna. <sup>5</sup> No, la ragione è che ci siamo proposti di pensare la filosofia *con* Spinoza, e cioè di *fare* filosofia alla sua stessa altezza, invece di riproporne il pensiero nella forma magari corretta ma museizzata che è propria di certa storiografia filosofica. Questo significa che in

---

4 M. GUEROULT, *Spinoza*, cit., p. 13.

5 Ecco dunque l'elenco delle principali tesi che secondo Gueroult caratterizzano il razionalismo assoluto di Spinoza: «Dio e l'uomo conoscono la natura delle cose qual è in sé; gli attributi costituiscono l'essere stesso della sostanza, la quale non sta al di là di quelli; gli attributi che ci sono noti, li conosciamo così come sono in sé; Dio non è un intelletto creatore; l'intelletto divino e l'intelletto umano, che ne è una parte, costituiscono lo stesso effetto di Dio e sono identici per natura; la sostanza è indivisibile; la parte è interamente investita della natura del tutto; la causa e l'effetto, che in un certo senso sono commensurabili, non lo sono in un altro; la parte è in ogni senso commensurabile al tutto; la conoscenza vera, ossia adeguata, procede dal tutto alle parti, ed è una deduzione genetica, intuitiva; la sua operazione è afferrata con immediatezza nella geometria genetica; questa geometria è il modello di ogni conoscenza vera e, di conseguenza, di ogni vera metafisica; viceversa, la metafisica dimostra che la conoscenza *more geometrico* fonda la sola conoscenza vera, e per questo esige e giustifica il metodo richiesto per la filosofia (ispirato più a Hobbes che a Descartes); nessuna conoscenza vera è possibile senza far ricorso a una deduzione di tipo geometrico, e perciò ogni tentativo di comprendere l'*Ethica* spogliandola della sua forma equivale a voler accedere alla verità negando il processo che la rende possibile, ecc.» (M. GUEROULT, *Spinoza*, cit., pp. 12-13).

nessun modo questo libro costituisce un'esposizione ordinata del pensiero di Spinoza, e per esempio un avviamento o un'introduzione alle sue opere. Non si osserverà nemmeno la precauzione minima di non introdurre alcun termine tecnico del vocabolario spinoziano senza informare prima circa il suo preciso impiego nei testi del filosofo olandese, per la buona ragione che si supporrà che il lettore sia in grado di utilizzare uno qualsiasi dei molti strumenti a sua disposizione, nell'ormai vastissimo panorama bibliografico (e sitografico), per soddisfare la legittima esigenza. Vi è però un filo di polemica in questo disordine *voluto*, che non va nascosto. Se d'altra parte Goethe confessò di aver letto dieci volte Spinoza senza mai comprenderne l'insieme, nonostante la struttura sistematica dell'*Ethica*, forse è lecito dubitare non dell'intelligenza di Goethe, ma del pregiudizio secondo il quale l'*Ethica* possa essere letta solo come un *insieme*, o meglio come una totalità definitivamente compiuta e articolata secondo una stretta consequenzialità logico-deduttiva (se c'è sistema, c'è sicuramente un *syn*, ma non è affatto necessario che si tratti del *syn* di un *sillogismo*). La polemica non è quindi nei riguardi di Spinoza, ma verso quel modo in cui troppo spesso ci si misura con il passato della filosofia, che sembra oggi imporsi, secondo il quale la comprensione di questo o quel concetto deve necessariamente passare attraverso l'anodina (cioè, si presume, oggettiva) presentazione delle sue occorrenze – o qualcosa di analogo. Qualcosa cioè, che opini di poter mettere nel piatto dati strettamente testuali, per ragionare solo in un secondo momento circa la loro presentazione o il loro senso, come se quei dati non appartenessero anche al mondo attuale, ma fossero rimasti per sempre prigionieri di una pagina lontana (e, forse, nel migliore dei casi, fossero i testimoni di un passato perentio). Nulla, dunque, contro l'acribia filologica, e nulla nemmeno contro la sua dimensione meramente lessicografica, ma tutto contro l'idea che in filosofia si possa spiegare la parola senza alcuna considerazione della cosa che in essa è in questione. E che, se è in questione, va per l'appunto questionata e, in tal modo, continuata. Una spiegazione senza la cosa, infatti, non si dà, e perciò questo libro si attirerà volentieri l'accusa di avere considerato soltanto la sua "cosa", perdendo di vista o usando a proprio piacimento le parole di Spinoza – il quale, bisogna pure che almeno un lettore dell'*Ethica* lo

confessi, non ha affatto scritto le sue proposizioni in maniera univocamente ordinata, e neppure nell'unico ordine possibile (posto che abbia senso confrontare la tessitura effettiva delle proposizioni con altre possibili sistemazioni), come può verificare chiunque segua davvero l'intrico dei riferimenti contenuti nelle dimostrazioni, e si accorga così che talune proposizioni potrebbero ad esempio stare anche prima di dove si trovano, se la loro posizione dovesse conseguire solo dalle proposizioni in base alle quali sono dimostrate.

Insomma, «se di tanto in tanto potrà sembrare a qualche studioso che ho colpevolmente semplificato o distorto il suo [= di Spinoza] pensiero, la mia unica difesa è *volo contendere*», per prendere a prestito le parole di Stephen Nadler.<sup>6</sup> In un certo senso, si farà come se fosse già stata acquisita una prima familiarità con l'opera (e persino nessuna familiarità, se si tratta di pensare assolutamente), e soprattutto come se essa non ocludesse, con la preoccupazione esclusiva, a volte gretta e in fin dei conti insensata della restituzione fedele, la possibilità di pensare *con* essa.

Si noti, infatti: con Spinoza, per la filosofia non si pone affatto una questione di interpretazione. Benché sia del tutto evidente quel che uno sguardo anche solo superficiale alla storia della sua ricezione può mostrare facilmente, che cioè Spinoza può essere letto ed è stato effettivamente letto e interpretato in molti modi, la forma geometrica della sua filosofia disabilita per principio la funzione interpretativa. Non si interpreta una dimostrazione. Come cioè non si interpreta il teorema di Pitagora (lo si può sempre fare, beninteso, ma almeno si sarà d'accordo che non è quello che esso chiede di fare), così non si può ritenere che la lettura dell'*Ethica* sia faccenda legata a una qualche interpretazione. Ed allora, come? Non c'è scampo – non c'è scampo, s'intenda, per chi non si contenti di mettere in premessa, a titolo di generica precauzione, che per Spinoza le cose stavano in una certa maniera, mentre per noi, più sobri e navigati, stanno in tutt'altra. È sin troppo chiaro, in effetti, che le cose stanno per noi in tutt'altra maniera, e lo dimostra se non altro il fatto che abbiamo bisogno di un faticoso esercizio e di molti giri

---

6 S. NADLER, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, Einaudi, Torino 2002, p. XI – ma mettendo *volo* in luogo di *nolo*.

di parole per guadagnare alla teoresi filosofica l'ambizione di quel *mos geometricum* che Spinoza poteva adottare senza troppe difficoltà: questo però non autorizza affatto, noi *buoni europei*, a mettere sulle spalle della storia tutti i fardelli che non crediamo più di poter portare in filosofia. A meno di non voler del tutto rinunciare a filosofare. E a ben vedere, questa piatta assunzione storicistica, del tutto priva di pensiero, si farebbe valere (così come di fatto largamente si fa valere) con la stessa non problematicità con la quale la forma geometrica poteva proporsi a Spinoza, il che dunque dimostrerebbe se non altro che la sorveglianza critica che ci è imposta dalla nostra agguerritissima coscienza storica non vale di più, dal punto di vista dell'intelligenza filosofica delle cose, del *mos* spinoziano.

D'altra parte, cosa significa, al fondo, la *demonstratio* di Spinoza, se non che si intende procedere secondo una linea continua, progressiva, con l'implacabile tenacia di una costruzione che non ammette pausa, che non sprofonda in abissi improvvisi, che non si interrompe per un'impronunciabile crisi del linguaggio o per un passo falso del pensiero? E qual è ora, per noi, l'unica condizione che rende plausibile una simile andatura, che cosa può assicurare una simile infrangibile compattezza se non il fatto che tutto avviene al mondo, che ogni pensiero della filosofia è un movimento di mondo, una sua continuazione, un suo *prolungamento*, e non una presa di posizione astrattamente intellettuale, non un giudizio reso con calma sovrana e olimpico distacco sopra questo o sopra quello, o anche la sospensione di quel giudizio, che, per essere così intrattenuta, non può non pretendere di essersi distaccata (chissà come) dal mondo?

Non c'è scampo, dunque: o la filosofia di Spinoza deve essere semplicemente imparata, e poi ripetuta, così come si imparano il teorema di Pitagora e in generale i contenuti teorematichi della matematica, oppure bisogna almeno che la filosofia si riconosca una forza di proposizione (cioè, qui: di proposta ed invenzione) teoretica di pari altezza. Questa, poi, non è una reale alternativa (sarebbe curioso che proprio Spinoza ci mettesse dinanzi a una qualche alternativa!): chiunque abbia una conoscenza vera ed effettiva della matematica, chiunque si addestri prima e si eserciti poi in e con essa non si limiterà, infatti, a ripetere quel che ha appreso sui banchi di

scuola, a recitare pappagallescamente formule o teoremi, ma dimostrerà la sua conoscenza nella capacità di utilizzare le conoscenze acquisite per risolvere nuovi problemi, e persino inventare nuove dimensioni e nuove insospettate proprietà di ciò che appartiene all'ambito del matematico.

Questa invenzione ha, ora, il carattere fondamentale della continuità: si tratta, come spiega Lodewijk Meijer nella prefazione ai *Principi della filosofia di René Descartes*, di «definizioni e distinzioni concatenate in modo continuo»: qualcosa, dunque, nei teoremi si prosegue necessariamente, pur essendo inventato. Non si trova quindi semplicemente dopo, perché è il frutto di un'invenzione; ma non si trova neppure assolutamente prima, come se non avesse dietro di sé la catena di pensieri da cui soltanto può provenire e che, però, ogni volta riafferma originalmente. In virtù di questa interna continuità, il matematico non può essere ricondotto nella sua essenza all'a priori, come voleva Heidegger; va piuttosto ricondotto al mondo. È il mondo la sola sede di un pensiero originalmente matematico, cioè non piattamente logicistico e astratto. È il mondo il solo a priori che non rimane indietro rispetto a ciò che viene dopo, ma si porta in esso ed è anzi questo portarsi e *com*-portarsi. Certo, nella teoria matematica corrente, ad un procedimento di assiomatizzazione è affidato l'onere di porre termini e proposizioni iniziali, da cui dedurre poi tutti gli altri termini e le proposizioni della teoria. Ma nelle geometriche intenzioni di Spinoza non c'è qualcosa che sia veramente riconducibile a un simile impianto. La sua "matematica", il suo *mos geomicum*, è ancora una metafisica, un pensiero immanente del mondo. Agli amici riuniti in circolo per discutere le definizioni che per lettera il filosofo sta via via mandando, e che chiedono lumi circa la natura della definizione, Spinoza risponde: un conto è la definizione che spiega la cosa così come essa è fuori dall'intelletto; un altro è invece la definizione che spiega la cosa «in quanto è concepita o può da noi essere concepita» (*a De Vries*, fine febbraio/primi di marzo 1663; *Mignini*, 1318, G9). La definizione spinoziana rientra evidentemente nel secondo caso. Ma non perfettamente. Quando infatti si tratta della definizione della sostanza, che è chiaramente la vera posta in gioco della discussione, cade subito la possibilità per l'intelletto di rimanere sul piano di *ciò*

*che può essere concepito*. L'ente assolutamente infinito *non può non* esser concepito se non come esistente. Ciò però non significa che esso venga raggiunto come una conclusione *logica* che l'intelletto tragga dal concetto. L'intelletto è piuttosto il *tratto*, non il traente; è, infatti, «costretto ad assegnargli l'esistenza» (a *De Vries*, fine febbraio/primi di marzo 1663; *Mignini*, 1319, G9), per giungere a concepire la sostanza. Il concetto è dunque ciò a cui si giunge, non ciò da cui si muove. L'intelletto non è il *primum movens* (e del resto non sarebbe un modo in senso spinoziano, se invece lo fosse). Qualunque *interpretazione* del razionalismo spinoziano che non sia in sintonia con questo avviso va lasciata cadere. D'altra parte, essendo l'intelletto mosso, *ossia* la sostanza concepita, originariamente data, anzi essente, *col* concetto (non semplicemente *nel* concetto, come la sua impossibile, primissima spremitura) non bisogna solo dire che la sostanza è ciò che non può non essere concepito come esistente, ma che è ciò che non può non esser concepito, *absolute*: ciò rispetto a cui non siamo nella posizione di poter(lo) non concepire. Se poi la logica è la sede della concepibilità del mondo, allora si deve dire senz'altro che la sostanza è ciò rispetto a cui non siamo affatto in una posizione logica. Una simile posizione logica, ideale, non v'è. Si legge Spinoza a partire da qui, o non lo si legge affatto. E di nuovo: non perché la sostanza sia inconcepibile, ma al contrario perché è concepita, è nel concetto (nell'idea) e senza inassimilabili resti mistici, però senza prima passare per il vestibolo logico-ideale della sua concepibilità. E tutta la difficoltà della dimostrazione spinoziana della sostanza sta nella resistenza a spogliarsi dell'immaginazione con la quale ci assegniamo un posto libero in uno spazio logico ancora sgombro da ogni sostanza e da ogni potenza, da cui poi vorremmo liberamente giudicare della sua esistenza, senza invece subirne la pre-potenza. Ma non c'è altra maniera di pensare filosoficamente, cioè *sotto la forma del vero*, se non rinunciando a questa arbitraria possibilità di scegliere lo spazio e la posizione che più ci aggrada, per poi liberamente filosofare.

Se ora torniamo ad avere riguardo alla geometrizzazione spinoziana della sostanza, possiamo ben dire che essa non è né può essere un'operazione che cominci tutta nuda, muovendo da postulati o assiomi immacolati. Gli tocca invece di cominciare – di essere

cominciata – dal mondo. Ed è il mondo l'unico luogo in cui può esercitarsi l'intuizione, anzi la *scientia intuitiva*, che non è un'illuminazione singolare e inavvicinabile, o la bruciante immediatezza del genio, ma la maniera in cui l'intero – il *totum simul*, per dirla con il Kant dell'estetica trascendentale – si muove, si viene esso stesso svolgendo.

A prima vista siamo molto lontani dal famoso esempio con il quale Spinoza illustrava la differenza fra i diversi gradi di conoscenza su su fino al grado ultimo dell'intuizione: dati tre numeri, diceva, trovare il quarto che stia al terzo come il secondo al primo. La spiegazione era semplice: c'è chi sa come si fa, anche se non sa perché si fa così come si fa. Conosce la formula di soluzione del problema, anche se non sa perché la formula sia quella. C'è chi è invece capace di andare ai fondamenti, e dimostrare quindi su quali proprietà dei numeri si fonda la formula. Ma c'è chi infine non ripete né dimostra, bensì subitamente intuisce, e possiede dunque una visione che non è in debito nei confronti della dimostrazione. Com'è noto, l'esempio si trova anche nel *Tractatus de intellectus emendatione* (TIE, 33, 23) e nel *Breve Trattato* (BT, 134 – II, 1, 3), il che lascia intendere che Spinoza gli annetteva qualche importanza. Ma l'esempio, in sé e per sé, proprio per via della sua insipida chiarezza, non ha mai convinto nessuno, se non altro perché non si vede in qual modo si possa procedere *uno intuitu* in quel terzo genere di conoscenza in cui si tratta di avanzare, per come Spinoza stesso lo caratterizza, «dall'idea adeguata dell'essenza formale di certi attributi di Dio alla conoscenza adeguata dell'essenza delle cose» (E2, 40, scl. 2). L'istruzione lascia spazio alle domande: come si fa, una cosa del genere, in grazia di un'intuizione fulminea, subitanea? Dov'è mai, nell'*Ethica*, che si procede a questo modo? Quali sarebbero le cose la cui essenza può essere conosciuta adeguatamente procedendo dall'essenza formale di un certo attributo di Dio? Dal momento che «tutto ciò che è, è in Dio e niente può essere né essere concepito senza Dio» (E1, 15), la risposta sembra proprio che possa essere una soltanto: tutte le cose, tutte le cose, non una di meno, possono essere conosciute *sub specie aeternitatis*. Muovendo da Dio, tutte le cose devono poter essere conosciute intuitivamente, in piena e

immediata adeguatezza. Il problema sembra casomai essere quello di trovare qualcosa che *non* sia conoscibile in maniera adeguata – almeno dal punto di vista di Dio (che è decisamente poco allettante comparare e contrapporre al nostro punto di vista, se e finché si vuol pensare *con* Spinoza un'immanenza assoluta. Ma su questo dovremo tornare). Tuttavia, le proposizioni in cui si squadrerebbe un simile, ininterrotto *sequitur* contengono qualche complicazione. La prima complicazione è già nel fatto che si tratta ogni volta non di Dio in tutta la maestà della sua infinita natura, ma di un attributo soltanto di Dio, e delle cose di volta in volta conoscibili solo sotto quell'attributo. Sta poi in secondo luogo il fatto che da Dio le cose possono seguire in modi diversi, a seconda che si tratti di cose finite o di cose eterne e infinite, e, in questo secondo caso, di cose che seguono immediatamente «dall'assoluta natura di un certo attributo di Dio» (*E1*, 21) o da quella stessa natura in quanto però è già modificata da una modificazione essa stessa eterna e infinita. Se però, tutto ciò considerato, ci mettiamo sulle piste di un *sequitur* di questa sorta, magari accantonando lo spinoso problema del fondamento di una simile pluralità di modi del conseguire da Dio, nonostante una e la stessa sia la causalità divina, se non ci limitiamo ad affermare genericamente e in astratto che le cose seguono da Dio, ma domandiamo di vedere (intuire) anche un solo caso adeguato, rimaniamo con un pugno di mosche in mano. A detta di alcuni, muovendo direttamente dagli attributi di Dio (qualunque cosa ciò significhi), sarebbe possibile conoscere adeguatamente almeno l'essenza dei modi infiniti immediati. Ma a parte il fatto che gli interpreti sono costretti a cercare altrove siffatti modi, non nell'*Ethica* ma negli scritti giovanili oppure nelle lettere – il che è perlomeno curioso, visto che ne va del supremo genere della conoscenza – quel che poi trovano, dopo tanto rovistare nel *corpus* spinoziano, è ben poco (ed è per altre ragioni persino opinabile, anche se non occorre qui accanirsi in dispute filologiche): il moto e la quiete per l'attributo dell'estensione; l'intelletto infinito (oppure l'*idea Dei*) per l'attributo del pensiero. Ma quel che è peggio è che, a tutto concedere, non trovano comunque da nessuna parte la possibilità di un coglimento intuitivo, come quello che la proporzione numerica suggeriva, del nesso fra l'attributo e il modo infinito.

Dinanzi a un simile esito, non restano che due vie. La prima consiste nel consegnare esclusivamente a Dio, non mai all'uomo, la possibilità di procedere *uno intuitu*. Il che è, invero, piuttosto paradossale, perché renderebbe in un sol colpo vano e perfino ridicolo tutto il gran lavoro fatto da Spinoza per sbarazzarsi di un *Dio tappabuchi* a cui rimettere quel che l'uomo non sa né può fare, ma pur vorrebbe fare – dico in particolare l'appendice al libro primo, e l'inesausta caccia all'antropomorfismo condotta dal filosofo lì e in ogni altro luogo e circostanza. Non a questo, infatti, serve, può servire l'*Ethica*: a comporre in cielo, anche se in un cielo fattosi molto basso e vicino, tutto quello che non è composto adeguatamente in terra, o a preservare le virtù di un occhio divino dotato di una perscrutabilità che l'occhio umano non possiede. Dobbiamo perciò bandire l'idea che Dio sia luogo di compensazioni e risarcimenti delle nostre umane finitezze, poco importa se nell'al di là o nell'al di qua, e dotarci noi stessi, qui ed ora, dell'intuito necessario all'impresa. È la seconda via. Ed è la via indicata nella quinta parte dell'*Ethica*, in cui è nuovamente a tema il terzo genere di conoscenza. *E5*, 25 costruisce il vero pilastro del «supremo sforzo [*conatus*] della mente», che è quello di conoscere le cose *tertio cognitionis genere*. Non c'è nessun rinvio: ne va dell'essenza stessa della *mens*. Ma soprattutto: nessuna deduzione del mondo o dei suoi modi finiti e infiniti da Dio o dalla sua natura, come se, nel terzo genere di conoscenza, noi disponessimo di un punto archimedeo da cui venire al mondo e alle cose, finite e infinite. Dio è invece ciò che sempre meglio conosciamo quanto più progrediamo nel senso di questa conoscenza. Così scrive infatti Spinoza in *E5*, 24 e *E5*, 25: *tanto più conosciamo Dio. Come può essere allora Dio ciò da cui muove il terzo genere di conoscenza, se è ciò che conosciamo secondo la progressione scandita da un eo magis?* Più che trovarsi dietro di noi, come ciò da cui tutto consegue, Dio sembra ora trovarsi avanti a noi, come ciò verso cui tende il nostro sforzo conoscitivo. Altro che *acosmismo*! Dio finisce così con l'essere nei suoi modi molto più di quanto i modi siano in Dio.

Ma non è l'unica rotazione che qui viene impressa alla conoscenza. *E5*, 30 prova infatti a spiegare cosa comporti conoscere le cose *sub specie aeternitatis*. Per noi che compiamo le prime mosse dentro

la costruzione spinoziana, è forse prematuro riferirsi alle sue battute conclusive. In realtà, c'è qualcosa di sbagliato persino nello giudicarle conclusive, visto che *E5*, 30 viene dimostrata sulla sola base di *E1*, def. 8, così come *E5*, 24 – ossia la proposizione prima citata: «quanto più noi conosciamo le cose singolari, tanto più conosciamo Dio» – è giudicata addirittura evidente in base al solo corollario di *E1*, 25. C'è quindi un rapporto diretto, sul piano teoretico, fra primo e quinto libro, che mette conto di essere rilevato, e che autorizza ed anzi incoraggia letture diverse da quelle lineari, pigramente consecutive, che confidano nei numeri di pagina molto più che nei numeri delle proposizioni. Ma c'è poi anche il fatto, decisamente sorprendente, di una sostanza che è tanto meglio conosciuta, quanto meglio sono conosciute le sue affezioni: tali infatti sono, proprio in base a *E1*, 25, le cose singolari. Il minimo che si possa dire qui è che si conosce sempre meglio la sostanza senza che se ne conosca sempre meglio l'essenza, il che disseta la concezione tradizionale della sostanza, così come inficia la facile soluzione, peraltro delineata in più luoghi dallo stesso Spinoza, che presenta la conoscenza adeguata come conoscenza dell'essenza (quando in realtà non c'è nozione più compromessa dall'*Ethica* della nozione di essenza, come dovremo anche in seguito verificare).

Ma gli è che una rotazione Spinoza sta imprimendo, come dicevamo, alla stessa concezione di Dio o della sostanza divina come una cosa costituita da un proprio, esclusivo contenuto logico e ontologico; per questo, eseguita la rotazione, ci troveremo a conoscere non Dio ma il mondo. E non un mondo trasfigurato nella luce dell'essenza che giace eternamente in Dio, secondo quel riflesso condizionato con il quale troppo spesso sistemiamo i problemi dello spinozismo, ma il mondo delle cose reali, a cui il filosofo olandese dedica, nello spiegare il senso della clausola *sub specie aeternitatis*, una folgorante dimostrazione: «concepire dunque le cose sotto una specie di eternità significa concepire le cose, in quanto per mezzo dell'essenza di Dio vengono concepite come enti reali, ossia in quanto per mezzo dell'essenza di Dio implicano l'esistenza» (*E5*, 30, dim.). Tutto sta o cade, infatti, con la possibilità di intendere questa proposizione non come l'invito a lasciare, in grazia di una conoscenza superiore, il mondo delle cose finite, ma come l'invito ad im-

mettersi realmente in esso. L'implicazione dell'esistenza nell'essenza non è insomma una singolare faccenda metafisica, che si svolga a favore dell'unico Dio in un mondo diverso da questo mondo – cioè dal mondo che c'è. Concepire le cose (proprio le cose!) per mezzo dell'essenza di Dio significa che foglio, penna e tavolo sono enti reali ed esistono necessariamente. Foglio, penna e tavolo che sono qui, ora: non quegli altri che sarebbero in Dio e conosciuti da Dio. Ed esistere necessariamente non vorrà poi dire nient'altro che questo: che essi sono e non possono non essere foglio, tavolo e penna effettivamente esistenti. Se non fossero esistenti, neppure se ne potrebbe concepire l'essenza (*E2*, def. 2). L'obiezione di Kant – l'esistenza non è un predicato, se lo fosse la conoscenza della cosa in quanto esistente conterebbe sempre un predicato in più di quanti possano esservene nel relativo concetto – non punge. Spinoza non ha alcun bisogno di mettere anzitutto la cosa nel concetto e di conoscerla lì, in un altro luogo rispetto al luogo reale in cui esiste. Non solo la cosa non è *in mente Dei*, ma non è neppure *in mente nostra*: non è lì, almeno, in verità. La verità della cosa si fa nelle cose stesse (così come la verità delle idee): la relazione tra l'intelletto e la cosa è del tutto estrinseca (*E2*, def. 4). Il passaggio all'esistenza è, certo, del tutto indebito: ma chi l'ha inteso compiere? Di sicuro non Spinoza, per il quale non si passa all'esistenza, ma si è già da sempre in essa, *in Deo* o *in natura*. Ma non fare confusione, in questo punto, è assai difficile, e francamente non è facile sostenere che *E1*, 8, scl. 2 vi riesca. Si tratta dell'esistenza necessaria della sostanza, che per chiarezza Spinoza distingue dall'esistenza dei modi. La semplice distinzione è, tuttavia, problematica, perché incoraggia l'operazione la più deleteria: la compartimentazione ontologica della sostanza e dei modi. Il fatto è che Spinoza vuol portare il lettore a sbarazzarsi, nel pensare la sostanza infinita, della maniera in cui si pensano ordinariamente le cose finite. Giusto proposito, se non fosse che nello svolgerlo Spinoza deve assumere non la concezione delle cose finite che viene guadagnata progressivamente nell'*Ethica*, ma proprio quella del lettore. Perciò scrive che «è possibile formarsi idee vere di modificazioni non esistenti», mentre non è possibile formarsi un'idea vera di una sostanza non esistente. Il che si intende solitamente così: posso ben concepire foglio, tavolo e penna come non esistenti (e non avendoli

decidere così di andare a comprarli), ma non posso fare altrettanto con la sostanza, che non possono avere o non avere (e neppure concepire o non concepire, comprare o non comprare). Il fatto è che però un simile concepire non ha nulla del vero concepire raggiunto nella quinta parte, in *E5*, 24, dim. (conoscere le cose è conoscere Dio) e in *E5*, 30, dim. (concepire le cose per mezzo dell'essenza di Dio è concepirle necessariamente come enti reali): diciamo allora che qui Spinoza non offre un'idea vera di questo concepire, ma solo l'immagine che di esso solitamente se ne ha, per contestarne non la verità in generale – come invece accadrà in seguito –, bensì solo la sua applicabilità oltre l'ambito delle cose finite a partire dal quale essa si è formata. Scrive così che esse sono *in altro* e concepite *per altro*, ai sensi delle prime definizioni dell'*Ethica* (*E1*, def. 5), ma poi lascia che si intenda semplicemente che sono *altro* da ciò in cui e per cui sono, e dunque liberamente concepibili in esso, come se cioè quell'altro, «la cosa nella quale esse sono» (*E8*, scl. 2) potesse essere o non essere da esse modificato. Così però *in altro* verrebbe ad essere di fatto il luogo in cui le cose finite sono soltanto concepite (o forse, per qualcuno più ostinato: il luogo in cui esiste tutto il concepibile come concepibile), mentre *ancora un altro* sarebbe il luogo nel quale esse anche sono ed esistono effettivamente, e bisognerebbe poi trovare la maniera di trasferire le cose da un luogo all'altro! E invece l'*in-* deve toccare la maniera in cui l'uno e l'altro (vale a dire l'essere e la concepibilità del modo) sono, e non può essere pensato come un mero contenitore: vale insomma lo stesso avvertimento di Heidegger a proposito della struttura dell'*In-der-Welt-sein*. Senza di ciò, le *res singulares* continuano ad essere pensate come piccole sostanze individuali, e la natura modale, ossia il rapporto in cui sono prese in quanto *in alio et per aliud*, cade fuori di loro. Invece è l'opposto, *l'essere modi è l'essere-in*, ed è per questo che essi cadono, per dir così, fuori della loro natura.

Il trasferimento di luogo – da Dio al mondo, dall'eternità al tempo, da una modalità di esistenza a un'altra – è la mossa impossibile di tutta l'*Ethica*, e la pietra d'inciampo per molti, che pensano così di risolvere tutti i problemi e le difficoltà del testo, esentandosi così dal pensare. Per questo, è necessario organizzare fin da subito la sua esclusione. Non che Spinoza non faccia mostra di eseguirla: *E5*, 30,

la *prova ontologica* delle *res finitae*, è, ahimè, così lontana, nell'ordine delle pagine (non in quello della dimostrazione), che prima di arrivarci possono essere compiute manovre diversive, ad uso illustrativo. Come quella spericolata che viene proposta in *E2*, 8, cor.:

Fino a quando le cose singolari non esistono se non in quanto sono comprese negli attributi di Dio, il loro essere oggettivo, ossia le idee non esistono, se non in quanto esiste l'infinita idea di Dio; e quando le cose singolari si dicono esistere non solo in quanto sono comprese negli attributi di Dio, ma in quanto si dicono anche durare, le loro idee implicano anche l'esistenza per la quale si dicono durare.

Il corollario viene spiegato con il famoso esempio dei rettangoli iscritti in un cerchio: *fino a quando* nessuno prende carta e penna, sono potenzialmente di numero infinito, ma *quando* alcuni di quei rettangoli vengono effettivamente tracciati, allora, e solo allora, essi esistono *anche* nella durata. La manovra è spericolata perché il *quamdiu* e l'*ubi* che consentono di pensare le cose non esistenti se non in Dio, e lo specialissimo momento in cui prendono invece terra ed esistono nella durata, non sono in nessun modo determinabili, e più precisamente non possono trovare posto alcuno nell'ontologia spinoziana. D'altra parte: come potrebbero le cose esistere davvero in due distinte modalità? Si noti però che Spinoza non dice affatto che le cose durano, ma che «si dicono durare»: durare è l'oggetto di un *si dice*. Ma allora non può essere vero che esse posseggano *anche* quella modalità di esistenza di cui non è possibile avere una conoscenza adeguata (*E3*, 62, scl.). Infatti: come può darsi ciò di cui non si può avere conoscenza adeguata? In nessun modo, se e finché si rimane dentro l'*Ethica* di Spinoza – l'*Ethica* così come la si intende ordinariamente, cioè razionalisticamente, rendendosi indisponibili a pensare l'*adeguatezza dell'inadeguatezza*, ed essendo quindi costretti a togliere in verità l'inadeguato, ossia una semplice conoscenza inadeguata. Una conoscenza inadeguata non si può dare in Dio: tempi e dimensioni di esistenza delle cose nella durata possono essere determinati solo astrattamente, dall'immaginazione (*E4*, 62, scl.). Né l'esistenza nella durata implica semplicemente un tempo finito,

ma un tempo indefinito (*E3*, 8, dim.): il tempo dell'inizio e quello della fine (l'*ubi* ed il *quamdiu*, quindi) non appartengono affatto all'essenza della cosa singolare; assegnarglieli è, *sic et simpliciter*, revocare loro la finitezza, la contingenza. Se poi si vuole postulare un intelletto infinito di Dio a cui affidare il compito, si sarà soltanto ripristinata, per questa via, la concezione *sub specie aeternitatis* della cosa, in cui però non c'è futuro, presente o passato, e dunque non c'è nessuna durata: di nuovo è perduta la realtà e verità di una duplice modalità di esistenza. Ed è perduta, si noti bene, nel peggiore dei modi, perché sono perdute in questo modo le cose singolari: la loro esistenza è ora astratta e immaginaria, e lo è a tal punto che esse scompaiono letteralmente dall'orizzonte dell'essere vero quando ci si elevi ad una simile *cognitio*, in cui – giusti *E2*, 44 e *E2*, 44, cor. 2 – nessuna cosa singolare può essere percepita.

Si pensa *con* Spinoza, oggi, per revocare in dubbio una simile cognizione. Si fa leva su *E5*, 30 perché lì sono concepite *sub specie aeternitatis* la mente e il corpo, dunque, a tutti gli effetti, *res finitae* (*E2*, def. 7), proprio ciò che nella stessa concezione *aeterna*, così come presentata in *E2*, non può essere percepito. E si compie questa operazione non per far leva su presunte contraddizioni del testo e per eliminarle, perché anzi la *preasentia veri* non cancella «nulla che l'idea falsa abbia di positivo» (*E4*, 1), bensì per raccogliere la sfida, che consiste piuttosto nell'andare dall'una concezione all'altra, nel compiere la *transitio* di cui la mente si rallegra, in quanto sempre più distintamente comprende la sua potenza di agire, *ossia* di pensare (*E3*, 53). I termini di questa *transitio* sono, a ben vedere, strettamente indicati, uno a fianco dell'altro: *E5*, 29 dice che la mente intende le cose *sub specie aeternitatis* «non perché concepisce l'esistenza presente attuale del corpo, ma perché concepisce l'essenza del corpo sotto la specie dell'eternità», ma subito *E5*, 30, compie un decisivo passo avanti, poiché dice addio all'essenza della cosa e non conosce che l'essenza di Dio, come ciò per cui le cose sono concepite sotto la specie dell'eternità. Ed *E5*, 31 compie ancora un altro passo, il più vertiginoso, poiché toglie di mezzo anche l'*essentia Dei*: la mente è essa stessa causa adeguata, cioè formale della conoscenza di terzo genere – e pure in questo caso, tempo una proposizione, ci si imbatte in una presunta con-

tradizione, poiché la mente che si rallegra della *cognitio adaequata* trae diletto, in *E5*, 32, dall'idea di Dio come causa, piuttosto che dall'idea di sé.

Ma non si legge Spinoza per rilevare contraddizioni, si diceva, bensì per continuare lo sforzo supremo della mente: per essere sempre «meglio consapevoli di sé e di Dio» (*E5*, 31, dim.), sapendo che *hoc aliquid aeternum* (*E5*, 23, dim.) si situa proprio in questa diade, nella congiunzione di sé e di Dio, e soprattutto nel valore da assegnare a quella congiunzione, che non è annullamento, che non è distinzione, che non è identificazione, che non è opposizione, ma il sottilissimo crinale per tenersi sul quale Spinoza ha fornito solo l'esiguo margine di un *sive*. Tutta l'*Ethica* sta su quel margine esiguo, che abbiamo appena iniziato a frequentare. Essere consapevoli di sé, *ossia* di Dio: questa è la suprema *beatitudo mentis*.

Ma allora torniamo per il momento a quell'arrischiato corollario: a cosa mai serve? Ma a una cosa soltanto, cioè proprio a togliere la concezione delle «idee vere delle modificazioni non esistenti» a cui Spinoza sembrava tenere (*E1*, 8, scl. 2), e che ora può invece abbandonare, avendo essa adempiuto al suo scopo limitato, che era quello di mostrarsi inappropriata alla natura della sostanza: se le cose non esistono, dice ora il corollario, altro che idee vere: non esistono neppure le relative idee. Il corollario non dice altro, e se il suo scolio avverte che la cosa della quale si parla è «unica» (*E2*, 8, scl.), è proprio perché si nega che idee vere siano da qualche parte, prima che esistano le cose: contro il *platonismo cristiano* della tradizione, ma anche contro quel che ne residua nella psicologia dell'anima occidentale. Contro ogni causa prima, formale o oggettiva, diversa dalla sostanza medesima.

Certo, non sono pochi i passi che sembrano giocare a vantaggio della possibilità di abbandonare il mondo e le *res quae finitae sunt*, passi in cui compare l'opposizione tra due maniere di intendere la realtà delle cose: secondo l'una, esse appartengono intatte all'eternità e alla necessità della natura divina; secondo l'altro, cadono invece in un tempo e in un luogo determinati, vestite della scabra finitezza delle *res singulares*. Ma proprio questa sorta di porta girevole che dovrebbe condurre a una biforcazione dell'intelligenza del reale, dove si trova? Ed è essa confacente all'unicità e infinità della sostanza?

Questa domanda decisiva dovrà tornare più avanti – in fondo: è la nostra unica domanda –, e proveremo a rispondere che no, non è affatto confacente. Forse, il *summus mentis conatus* consiste non nell’attraversare la soglia nella giusta direzione, ma nel superare la scena che quella immaginaria *sliding door* suggerisce. Ma intanto: che ne sarebbe dell’incremento della conoscenza di Dio (*eo magis*) procurato dalla conoscenza delle *res singulares*, qualora si mantenesse una simile rappresentazione? Siamo poi sicuri che il vero fulcro speculativo dello spinozismo, l’implicazione di essenza ed esistenza, ovvero la *causa sui* che opera nella dimostrazione approntata da *E5*, 30, comporti lo sdoppiamento del senso d’essere di ciò che esiste, invece di comportare una specie di metodo di esaurimento di ogni raddoppio di mondo? Se oggi ha ancora un senso leggere Spinoza è proprio per la possibilità di pensare la verità senza la gravosa tutela metafisica di un doppio mondo. Si guardi allora allo scolio posto da Spinoza dopo *E5*, 29, che formalizza la tesi secondo cui «le cose sono da noi concepite come attuali in due modi». In relazione alla prima maniera, quello che le mette in relazione a un tempo e un luogo, *nulla quaestio*. Ma quanto al secondo modo di concepirle come vere ossia reali, Spinoza anticipa *E5*, 30, poiché si tratta di concepirle contenute in Dio, in modo cioè che le loro idee implicino l’essenza di Dio – le idee, viene precisato, delle cose singolari esistenti in atto, cioè proprio delle *res quae finitae sunt*, secondo la dimostrazione di *E2*, 45, che esordisce a sua volta con un esplicito rimando a *E2*, 8, cor., completando così il percorso che noi abbiamo già indicato. Ora, *E2*, 45 dimostra addirittura che «l’idea di una cosa singolare esistente in atto implica necessariamente tanto l’essenza, quanto l’esistenza della cosa stessa»: l’idea di un corpo dimostra cioè l’esistenza di quel corpo! Di nuovo: c’è assai poco spazio per le idee vere di modificazioni non esistenti. Spinoza si affretta in realtà a spiegare che si tratta qui dell’esistenza delle cose in quanto sono in Dio, non in quanto durano nel tempo, ma resta che si tratta di cose singolari, individuali, finite, e non è dato qui alcun aiuto a chi volesse capire come cose siffatte siano in Dio, quanto all’essenza e quanto all’esistenza. In maniera piuttosto bizzarra, gli studiosi si dividono a questo punto a seconda che ammettano o meno essenze eterne singolari: se le ammettono, è perché potrebbero, *qua*

*essentiae*, comodamente stare in Dio; se non le ammettono, è per non compromettere la reciproca implicazione di essenza ed esistenza da Spinoza definita in apertura della seconda parte (*E2*, def. 2). Ma quel che non discutono abbastanza è quale significato prenda nell'*Ethica* l'essere *in Deo*, cosa significhi che le cose sono in Dio. Il chiarimento fornito nello scolio, peraltro, non riguarda affatto un'altra maniera di esistere, propria soltanto di ciò che è in Dio, ma «la forza con la quale ciascuna cosa persevera nell'esistere» (*E2*, 45, scl.), e qui l'*existere*, in cui la cosa persevera, non sembra disegnare alcun'altra dimensione d'essere oltre quelle che le cose posseggono nel mondo. Le cose sono in Dio in quanto in esse si esprime la sua natura, in quanto la loro *vis existendi* è la stessa *potentia Dei*, ma tutto questo accade nel mondo, non altrove. Non c'è dunque che un'esistenza: che le *res finitae* possiedono tutta intera, anche se concepirla adeguatamente significa concepirla secondo la necessità della natura divina che in esse si esprime. Non c'è alcun interesse di Spinoza a legittimare arditi voli del pensiero fra *res* che non esistono o possono non esistere, né a far esistere essenze che le rappresenterebbero altrove: c'è invece l'esigenza di capire cosa mai sia questa *necessitas naturae Dei* in cui le cose, proprio le *res finitae*, sono – e non la si capisce affatto, ammettiamolo subito, se la intendiamo come una necessità meramente logica. Con essa faremmo stare le cose non già in Dio, ma solo in una certa maniera di pensarle. Che è quel che si vede subito, se solo si accoglie la distinzione portata in *E2*, 45, scl., fra l'esistere in un certo modo della cosa, in quanto determinata da un'altra cosa, e l'esistere assolutamente, grazie alla *vis* per cui la cosa persevera: quello può stare e anzi non può non stare in un nesso sia logico che causale, questo, invece, non può essere concepito dentro alcun nesso, poiché, per essere assoluto, non può essere *con*-nesso. Connessione si dà infatti solo dove si dà negazione o possibilità della negazione, mentre l'esistenza, concepita assolutamente, non può stagliarsi contro l'ombra di alcuna negazione.

Viene così in evidenza che non di *transitare* dal mondo al Dio si tratta, lasciando perdere le *res finitae*, ma casomai di far *transitare* Dio, la sua *vis*, nel mondo. E di *essere questo transitio*, che non avviene dinanzi a noi, ma *con* noi, e che dunque, in qualche modo, è quel che si è sempre, per cui si dovrebbe dire che non si tratta altro che

di essere quel che si è (e, beninteso, non solo di farsene consapevoli, ma casomai, di rallegrarsi della propria *potentia agendi*, secondo E3, 53, e così passare a una sempre maggiore perfezione). La maggiore verità e potenza consiste allora nel pensare come vere e reali le cose di questo mondo, ma questo non richiede affatto la costruzione metafisica di un solido fortilizio di idee, o di essenze ideali, per il quale cercare corrispondenze tra le cose del mondo. Infatti l'idea di un corpo dimostra l'esistenza di quel corpo; è cioè, ogni volta, e nel suo stesso essere, l'*acies mentis*, la cima di un argomento ontologico, per quanto in essa ogni volta si esprime, così come in ogni cosa si esprime, la *potentia Dei*, ossia come *modo singolare del pensare* che ha per causa Dio stesso, la *res absolute cogitans* (E2, 9, dim.), l'essere infinito della sostanza che è *com*-portato *con* le nostre idee (e non *nelle* nostre idee, a mo' di mero contenuto oggettivo del pensiero).

Perché tutto, nell'*Ethica*, parla in questo senso: non solo non conviene all'unicità e all'infinità della sostanza la bipartizione del mondo, ma non funziona neppure l'idea di spartirlo mettendo le cose da una parte e le idee dall'altra (*ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*: E2, 7), così come non funziona il dualismo cartesiano di mente e corpo né funzionano le dicotomie che organizzano, in genere, i campi moderni dell'antropologia e della politica (fra passione e ragione, o fra diritto e forza). Il che significa, per dirla *en passant*, che l'amicizia stellare fra Nietzsche e Spinoza ha dalla sua ottime ragioni, ma che – aggiungiamo – può e deve essere stabilita in una temperie non nichilistica.

Un simile clima non richiede affatto il trasferimento all'uomo di proprietà squisitamente teologiche, che anzi vogliono essere da Spinoza abbandonate. Per questo motivo non si tratterà mai, in ambiente spinoziano, di riferire tutta l'eccellenza conoscitiva del terzo genere di conoscenza a un qualche dominio esclusivo e separato dal resto del mondo, popolato magari di algide essenze, geometricamente dimostrate. Spinoza, si sa, cerca di scongiurare la costituzione di *domini all'interno di domini*. Ciò non vale solo per le riottose passioni umane, che dichiara di trattare alla stregua di linee o superfici (E3, pref.), ma per ogni ente in quanto tale. Nessun ente può vantare appartenenze riservate, privilegiate, detenute in esclusiva. Si intenderebbe perciò molto superficialmente questa fondamentale

esigenza di continuità ed univocità del senso dell'essere se si immaginasse di avere con la matematica un certo sapere adeguato delle cose, che non fosse il loro stesso svolgersi *nel* e *col* mondo. In luogo di una integrale matematizzazione del mondo (che ha anzitutto il sapore di un anacronismo, cioè della proiezione di nostri, attuali scenari sul paesaggio ontologico spinoziano, e in secondo luogo il difetto di comportare un riduzionismo smaccato, che è quanto c'è di più lontano dalla rigogliosa ontologia spinoziana, la quale non ha, tra i propri funtori, quello che consente di annullare gli enti che si dovessero rivelare falsi e non reali, ma ha anzi quello che svolge la funzione opposta, di integrare nel vero ciò che di positivo ha il falso, in base a *E4*, 1 – un'ontologia per cui anzi, sulla base del cosiddetto parallelismo di *E2*, 7 e della tesi "animistica" di *E2*, 13, cor., sembra vigere il principio che *entia sunt multiplicanda*) – in luogo di ciò, dovremmo parlare se mai di *mondializzazione della matematica*, cioè di intestazione in capo al mondo intero del suo proprio svolgersi a partire da sé e non da altro. E da sé in quanto mondo, non in quanto ente matematico. Matematica è insomma la continuità dello svolgimento, non la natura dell'ente. Lo svolgimento senza sosta e senza coazione del mondo.

E poiché infine abbiamo escluso, e di qui in avanti escluderemo senza sosta, che ci siano tracce, nell'*Ethica*, di un procedimento condotto infrangibilmente da un unico principio assoluto racchiuso tra le pareti di un concetto – si chiami esso Dio o in altro modo –, poiché il passaggio da quest'unico principio all'essenza delle cose non c'è, non è mai né intuito né dedotto, poiché il mondo non ha una simile natura, bensì quella della *substantia infinitis attributis* (ma si potrebbe anche dire natura differenziale, in virtù del fatto che l'esperienza dell'infinità degli attributi non è altra – come dovremo vedere – dall'esperienza della *differenza* fra gli attributi del pensiero e dell'estensione), non considereremo che il mondo intero sia il computo esatto di un Dio né faremo tornare i nostri conti con l'abile mossa di rimandarli *sine die* (e la scusa puerile di non poter eseguire determinatamente i relativi calcoli).

Possiamo allora chiudere questa incursione in uno dei luoghi decisivi del pensiero di Spinoza, la dottrina dei gradi di conoscenza, in cui abbiamo già visto convergere molti fili che devono ancora

essere dipanati ma, nella sede ancora largamente preliminare in cui siamo, il percorso che vi abbiamo tracciato è sufficiente a conseguire anzitutto un primo risultato e a suggerire che, forse, mettere l'etica nell'ordine delle ragioni geometriche non equivale per ciò stesso a irrigidirla in uno schema morto e fisso. Quelle ragioni non sono uno schema, e la ragione non è un operatore di riduzione dell'infinita complessità del mondo, ma casomai il suo immanente accrescimento. La dimostrazione spinoziana ha meno il senso di una spiegazione che non quello di una esposizione. E insieme il senso di una *con-sta*-tazione, di una frequentazione continua di quello che *con-sta*.

Avevamo peraltro preso le mosse da lì: dalla stranezza per cui un'etica, cioè un sapere proposto alla libertà dell'uomo, procede con l'impeto assiduo ma privo di concitazione della dimostrazione geometrica. In verità, se forse abbiamo fatto qualcosa per togliere la stranezza, non abbiamo ancora mostrato cosa mai sia quella forza teoretica che è necessaria per pensare la verità delle proposizioni spinoziane. Ma qualcosa possiamo già indicare: che cioè pensare *con* Spinoza, continuarne le ragioni, progredire nel verso della sua ontologia, non può significare soltanto mettere in campo una proposta interpretativa, che si faccia largo tra i molti Spinoza che si sono succeduti nella storia della filosofia: il santo e il maledetto, il mistico e l'ateo, il materialista e l'idealista, il panteista e l'acosmista, il romantico e il razionalista, il saggio moderato e l'ebbro invasato. E, in secondo luogo, che nessuna, banale elencazione di tesi può costituire una filosofia.

Riferiamoci però di nuovo, a titolo di prima esercitazione, alla rappresentazione proposta da Gueroult, e consideriamola nella forma più semplificata. Vi è Dio, che ha una conoscenza perfetta dell'essenza di tutte le cose. Vi sono gli uomini, che conoscono perfettamente l'essenza di Dio e, per la loro parte, anche quella di tutte le cose. E vi sono le cose, tra le quali stanno ovviamente anche gli uomini, che si danno perfettamente a conoscere, così come esse sono in sé. Ma ora: cosa vorrà mai dire che vi sono le cose *e* gli uomini *e* Dio? E *dove* sono le cose che così ci sono? Nei termini in cui viene così intesa la filosofia di Spinoza, essa sembra rispondere a domande del tipo: cosa possono conoscere gli uomini? O anche: quale

rapporto sussiste tra gli uomini, le cose e Dio? Il punto è che però domande del genere non sono abbastanza originarie e presuppongono troppe cose, che non sono date alla filosofia in una conoscenza vera, cioè adeguata. Se la conoscenza filosofica ha infatti da essere conoscenza di una cosa «mediante la sua sola essenza» (*TIE*, § 22, 32), non possiamo cominciare mettendo per esempio da un lato gli uomini e dall'altro Dio, e domandando in seguito *che cosa e quanto* gli uomini possano conoscere di lui, poiché in tal modo troppo della loro essenza sarebbe dato acriticamente mediante questa mera rappresentazione inconcettuale. A causa della quale, a ben vedere, sappiamo già troppo, e lo sappiamo male. Nell'*Ethica*, in ogni caso, non c'è nulla del genere.

D'altronde, si vede subito che, costretto dentro le condizioni imposte previamente da quella rappresentazione, il «razionalismo assoluto» di Spinoza è una pretesa priva di qualunque fondamento. A non dir altro, in Spinoza la parola assoluto non può comporsi con nulla di negativo, se con essa si intende un pensiero che si situi all'altezza dell'infinito spinoziano: infinita è infatti «l'assoluta affermazione dell'esistenza di una qualche natura» (*E1*, 8, dim.); d'altra parte, le determinazioni che specificano i termini in gioco sembrano comportare negazione. In che modo allora la conoscenza può essere ancora conoscenza *degli* uomini, oppure conoscenza *di* Dio, se ha da essere assolutamente conoscenza? Come può una simile specificazione valere ancora, quando si tratti della conoscenza assoluta? Si dirà: la conoscenza degli uomini non è altra cosa dalla conoscenza assoluta di Dio, ma ne è parte. Tuttavia, essendo parte, sarà necessariamente delimitata da ciò di cui è parte: ora, non è questa la condizione di ciò che è «finito nel suo genere», in base alla seconda definizione della prima parte dell'*Etica*? E come può ciò che è finito nel suo genere valere assolutamente? Gueroult assicura che non c'è incommensurabilità fra la conoscenza umana e quella divina, ma in questo modo assicura anche che, benché coincidenti per un tratto, esse rimangono due conoscenze distinte. Per essere parziale, la conoscenza umana *non* si estende a tutto ciò che è conosciuto da Dio. La distinzione è dunque pensata di modo che c'è qualcosa, che appartiene alla conoscenza divina, che *non* appartiene alla conoscenza umana. Ma allora, di nuovo, come potrà questa conoscenza

essere ancora conoscenza assoluta, se è affetta da negazione? Né è facile a intendersi cosa mai significhi l'asserto che Dio conosce cose che l'uomo *non* conosce, in un regime metafisico nel quale – com'è noto – è negato che Dio sia un ente personale o che gli competano essenzialmente un intelletto e una volontà e che sia separato dalla natura. Nell'intelletto infinito di Dio, che Spinoza in verità non manca di nominare, ci imatteremo ancora, ma è bene sapere che i termini della posizione di Spinoza sono chiari: l'intelletto infinito (che è detto altre volte «di Dio»: *E2*, 11, cor.; *E2*, 40, dim.; *E2*, 43, scl.; *E5*, 40, scl.) appartiene alla natura naturata, non alla natura naturante. È cioè soltanto un modo e deve esso stesso «essere concepito per mezzo del pensiero assoluto, cioè per mezzo di un qualche attributo di Dio, che esprime l'eterna e infinita essenza del pensiero» (*E1*, 30, dim.), il che vuol dire che con intelletto, quando lo si voglia riferire a Dio e concepirlo assolutamente, «bisogna intendere qualcosa di altro da ciò che volgarmente gli uomini intendono» (*E1*, 17, scl.). E a queste non equivoche parole fa seguito la dimostrazione che l'intelletto di Dio e l'intelletto umano non possono «convenire in alcuna cosa tranne che nel nome». L'assoluto pensiero (ossia l'attributo della sostanza divina) non ha la fisionomia di un intelletto, magari di maggiore, anzi enorme formato: nulla del genere. L'assoluto pensiero non è che il pensare che c'è, avuto riguardo al fatto che esso non c'è in quanto e per il fatto che è pensato da un intelletto, finito o infinito, perché anzi è questo intelletto ad essere nel pensiero (nell'attributo pensiero). Di assoluto – Spinoza direbbe: *in comune*, presente nella parte e nel tutto (*E2*, 38) – c'è solo questo *essere-in*, che *com*-porta ma precede l'*essere-di* e così ogni specificazione, appropriazione, soggettivizzazione. Né d'altro canto, è mai riuscito ad alcuno di far nascere un pensiero al di fuori o prima di questo *essere-in*.

Ma si può dire anche di più, che cioè non va proprio detto quel che pure pare ovvio, e che Gueroult, nonostante il «razionalismo assoluto», accoglie senza difficoltà, che cioè l'uomo conosce le cose: quanto sia inadeguata questa rappresentazione meramente empirica e per nulla razionale lo rileva proprio l'oscurità che essa getta di rimbalzo sulla rappresentazione di un Dio che conosce a sua volta le cose – e tutte le cose, anche quelle che l'uomo non conosce. Va det-

to piuttosto che le cose sono nella conoscenza, ossia nell'attributo del pensiero, e vi sono assolutamente: non vi sono cioè in quanto e per il fatto che sono pensate da Dio o dall'uomo, come se cioè l'uomo o Dio se ne stessero un passo indietro rispetto al pensiero in cui sono le cose, e rispetto alle cose stesse, e andassero poi a prelevarle lì, dove appunto sono, formandosene un'idea. Non v'è nulla che stia al posto giusto, in questo modo di considerare le cose. Ma naturalmente siamo ancora lontani dal formarcene un'idea adeguata.

Quel che però bisogna subito riconoscere è che non v'è interprete di Spinoza che non abbia tenuto in vista simili questioni. Averle viste, ed anche discusse, non ha sempre significato tuttavia averle pensate. D'altra parte, come non vederle? Come non finirci dentro? Non scrive Spinoza che «nella mente non si dà alcuna facoltà assoluta di intendere, di desiderare, di amare» (*E2*, 48, scl.), perché la mente è sempre determinata a pensare questo o quello da una certa causa, e questa causa da un'altra causa ancora, all'infinito? E non scrive Spinoza che «la mente umana è parte dell'intelletto infinito di Dio» (*E2*, 11, cor.)? E non discende da ciò l'articolazione che scandisce l'argomentazione spinoziana, ogni qual volta fa uso della congiunzione *quatenus*: Dio, in quanto è infinito, ben distinto da «Dio, in quanto si esplica mediante la natura della mente, ossia in quanto costituisce l'essenza della mente umana» (*ibid.*)? Già, non v'è forse espressione più caratteristica della pagina spinoziana di questa. Proprio perciò bisogna fare i conti con essa e pensarla davvero, invece di adottarla semplicemente. Come accade infatti che l'assoluto pensare si articoli secondo le restrizioni imposte da un complemento di limitazione? Dio, *in quanto...*, scrive Spinoza. Ma come si può mettere accanto al nome dell'ente assolutamente infinito la limitazione imposta dall'*in quanto*? E quale senso ha il cosiddetto "razionalismo assoluto" di Spinoza, e quale impegno filosofico comporta, se questo interrogativo non trova una risposta soddisfacente? Certo, si tratta della relazione della parte col tutto, ma se si prende questa relazione al modo ingenuo in cui la prendiamo nell'ambito dei modi finiti, non abbiamo alcun modo di comporre con essi l'assoluto di Dio, poiché è chiaro – e dovremmo forse chiarirlo anche meglio – che Dio non è semplicemente quella totalità che risulta dalla somma delle parti. L'infinito, positivamente inteso,

non è composto di parti finite: «La sostanza assolutamente infinita è indivisibile» (E1, 13). Anche se, a corollario della tesi, Spinoza si occupa dell'indivisibilità della sostanza corporea, l'argomento che adopera è universale: «Per parte della sostanza non si può intendere nient'altro che una sostanza finita, il che implica una manifesta contraddizione» (E1, 13, cor.). Essere modo non è esser parte, se con le parti si vuole comporre il tutto della sostanza. Se dunque la mente umana è un modo finito, essa non può costituire a questo titolo una parte in cui sia ripartita la mente di Dio e la sua infinita conoscenza. Questo vuol dire che non potremo limitarci a dire che la mente umana è una parte dell'intelletto infinito, senza precisare ogni volta il senso di questo esser parte. E senza categoricamente escludere che esso possa essere inteso al modo in cui lo intende Gueroult (e, con lui, una pletora di interpreti): vi sono cose che la mente umana non conosce, e che invece Dio, la cui conoscenza è infinitamente più estesa di quella umana e abbraccia ogni cosa, conosce integralmente.

Non è peraltro una questione che si possa affrontare a colpi di citazione. Magari adducendo, per vincer la partita, un passo del genere: «La nostra mente, in quanto intende [*quatenus intelligit*], è un eterno modo del pensare, che è determinato da un altro modo eterno del pensare, e questo a sua volta da un altro e così all'infinito, così che tutti insieme [*omnes simul*] costituiscono l'eterno e infinito intelletto di Dio» (E5, 40, scl.). In realtà, a questo testo riesce di fare dell'intelletto di Dio la somma infinita di tutti i modi eterni del pensare, a condizione che *omnes simul* indichi qualcosa come una somma, il che non è affatto ovvio né, tantomeno, necessario. In ogni caso, il passo sembra riservare l'ammissione all'esclusivo club della *mens* divina alle sole idee adeguate. Il *quatenus* che questa volta colpisce la mente («*in quanto intende*») contiene infatti una precisa delimitazione delle presenze nell'intelletto infinito di Dio. Una delimitazione assai onerosa, visto che esclude la mente umana non in quanto è un eterno modo del pensare, ma sì in quanto è quello che è, almeno secondo E2, 13, e cioè idea del corpo e, di esso, conoscenza inadeguata e confusa. Come potrà dunque la mente umana stare *dentro* la mente di Dio se alla prima comparsa del tema della conoscenza inadeguata Spinoza precisa che Dio conosce il corpo umano e ciascuna sua parte componente, ma «non in quanto ha

l'idea soltanto del corpo umano», e cioè non in quanto ha «l'idea che costituisce la natura della mente umana» (*E2*, 24, dim.)? Questo vuol dire che, alla lettera, Dio non conosce il corpo umano così come lo conosce la mente umana, poiché la mente conosce il corpo solo per mezzo delle idee delle affezioni del corpo (*E2*, 19) e «le idee delle affezioni del corpo umano, in quanto si riferiscono soltanto alla mente umana, non sono chiare e distinte, ma confuse» (*E2*, 28). Di più: Dio non conosce neppure la mente umana così come essa stessa si conosce, poiché la mente «intanto soltanto conosce se stessa» in quanto «percepisce le idee delle affezioni del corpo» (*E2*, 23, dim.).

Bisognerà giocoforza tornarci su. Ma con quest'ordine di idee occorre continuare a misurarsi, per non lasciare che appaia uno stratagemma felice lo spostamento dal piano dell'esistenza al piano dell'essenza. In tal caso, alla quinta parte dell'*Ethica* sarebbe demandato proprio un siffatto spostamento. Consideriamolo, anche se abbiamo già posto i termini sui quali invece bisogna far leva per mandare ad effetto il transito mondano verso la *beatitudo mentis*. Dio ha necessariamente – così si ragiona pigramente – l'idea che esprime l'essenza del corpo umano (*E5*, 22), e quest'idea non può non appartenere all'essenza della mente, proprio perché la mente è idea del corpo (*E2*, 13). Ma l'idea esprime l'essenza, che si concepisce «con una certa qual necessità per mezzo della stessa essenza di Dio» (*E5*, 23, dim.) non può non essere un modo eterno del pensare. E, come tale, non può non collimare perfettamente con tutte le cose che, *in finitis modis*, fluiscono da Dio. Dopo però che si sarà riprodotta scolasticamente la soluzione razionalistica, bisognerà pure accorgersi che tutte le questioni che proprio l'*Ethica* aiuta a sollevare rimangono lì, intatte. Pensare *con* Spinoza è affrontare queste questioni, non fuggire via da esse.

Qui la prima questione è: dove mai prenderà posto tutta la massa confusa delle idee inadeguate, una volta che rimarranno escluse dalla *consecutio* divina? E la seconda, più seria: dove ci conduce in realtà l'implicazione di esistenza ed essenza, il vero sigillo dell'eternità: ad abbandonare il piano dell'esistenza in una fuga di stampo neoplatonico verso la *mens Dei*, oppure a concepirlo adeguatamente, *ut aeterna veritas*? *E1*, ass. 8 recita (leggiamolo in latino): «per

aeternitatem intelligo ipsam existentia, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur». La questione è allora: perché Spinoza dice *ipsa* l'esistenza che si tratta di concepire *ex sola definitione*? Se è proprio la stessa, non è l'esistenza dell'essenza in gioco, ma l'esistenza della cosa, che va concepita *sicut rei essentia*. Si può allora dir così: quello di Spinoza è un pensiero dell'esistenza, *rectius*: dell'assolutamente esistente, e l'essenza interviene per pensare l'esistenza, non per lasciarla a se stessa, nell'irredimibile non verità delle idee inadeguate e parziali. «Dio non si manifesta fuori dal mondo, in un fittizio spazio immaginario» scrive in lettera Spinoza (*a Oldenburg*, 1/11 gennaio 1676; *Mignini*, 1306, G75): ma a che vale sostare dinanzi alla forza impressionante di questo pensiero, se poi il mondo in cui Dio si manifesta non è posto come *questo* mondo? Ma se Dio si manifesta *in* (o *come*) questo mondo, la percezione adeguata delle cose deve consistere per l'appunto nel mettere Dio in esse, non già nel farle scomparire in Dio. L'*essere-in* è tutto meno che un *esser dentro* della parte nel tutto, poiché è casomai il tutto a essere nella parte. Ma in fondo non è neppure questa la parola fondamentale di Spinoza. È invece il *sive*, l'*ossia*: il tutto, *ossia* la parte. Avere la forza di percepire il tutto come parte, è avere la forza di tenere il tutto e la parte legati dal *sive*, senza farsi scoraggiare dall'impotenza dell'immaginazione, e senza neppure contentarsi delle buone ragioni (delle ragioni *seconde*) della conoscenza. La parte non va "completata", come si figura l'immaginazione, né perciò resta soltanto parte, così come la conosce l'ottusa ostinazione identitaria del *Verstand*. È dunque questa la forza che ci interessa sperimentare, la *scientia* con cui intuire le cose: più trattenuta e terrestre delle vaghe e aeree *species* dell'immaginazione, più compiuta e intensa delle cognizioni del mero intelletto. Questa forza conta molto più che la tenuta complessiva della pagina spinoziana, come se la posta in gioco fosse scovare eventuali incoerenze o contraddizioni del testo e non invece porne la sua immanente, potente continuazione.

Perciò noi possiamo ora proseguire, e dire, sulla base dei testi, che è noto e ben individuato il "contenitore" in cui si trova attualmente ciascuna idea, e per esempio l'idea che esprime l'essenza del corpo umano (e non del corpo in genere, ma proprio di questo o quel corpo individuale): è in Dio che si trova l'idea. Dio, infatti,

«è affetto da moltissime idee delle cose [*plurimis rerum ideis*]» (E2, 24) – il che probabilmente dovrebbe significare che Dio possiede più idee di quante ne possenga la mente umana e può quindi integrare la conoscenza parziale della nostra mente – ma perché allora da moltissime idee e non da tutte, visto che «tutte le idee sono in Dio» (E2, 36, dim.)? Fra le *moltissime idee* di E2, 24 (ma già prima, in E2, 19), e *tutte le idee* di E2, 36, passa una differenza forse piccola, ma decisiva. È una differenza che non avremmo interesse a valorizzare, se non ci orientasse anch'essa, per dir così, nel verso dell'esistenza: le idee possono essere moltissime, invece che tutte, solo nello sparso teatro del mondo, non in una perfetta architettura, pensata esclusivamente da una *mens divina*, ancora *tota metaphysica*. L'uso che Spinoza fa dell'espressione è chiaro: *plurimae ideae* significa “tante, non importa quante”. Ma come può non importare, e soprattutto quale difficoltà può avere Spinoza a dire invece “tutte le idee”, se si trattasse per l'appunto di conseguire il totale delle idee, così come Gueroult lo intendeva? Se invece volessimo suggerire, con Spinoza, che in Dio non manca nulla, anche se Dio non costituisce per questo la classica totalità *omnimode determinata* del positivo, dell'adeguato e del vero, allora si comprenderebbe l'incunarsi di una differenza fra le idee plurime e la totalità delle idee.

Di una simile differenza occorre fare pratica, poiché non basta enunciarla per vederla dare i suoi frutti. Ma intanto è chiaro perlomeno il nostro intento, e cioè respingere l'idea che Dio costituisca l'integrale di un'area infinita ma chiusa, in cui sia stipata tutta la positività dell'essente. Respingere cioè la riconduzione del mondo a Dio, secondo l'interpretazione acosmista privilegiata anzitutto da Hegel (alla quale però non vogliamo affatto sottrarci con la facile disinvoltura di certe letture, che quasi bollano come ciarpame metafisico il pensiero della sostanza, per compiacersi soltanto dell'infinita infiorescenza dei modi). Per questo abbiamo domandato se e come includere le idee inadeguate in quest'area ad accesso regolato. Ed anche in questo caso la soluzione perfettamente confacente a un razionalismo alquanto *étriqué* è, ovviamente, a disposizione, come ogni lettura scolastica di Spinoza dimostra: si tratta di pensare che le idee inadeguate sono anch'esse vere, in quanto riferite a Dio, ma non che è riferita a Dio la loro inadeguatezza – di cui Dio, dunque,

non può sapere nulla. Ma, di nuovo, qualche dubbio sull'appropriatezza di un simile pensiero non può non sorgere. E non per quello che ottiene, ma per quello che tralascia. Si osservi infatti: le idee sono inadeguate o confuse «in quanto si riferiscono alla mente singolare di ciascuno» (E2, 36, dim.). Sono adeguate invece le idee di ciò che è comune e si trova «parimenti nella parte e nel tutto» (E2, 38). Ma ciò che è comune e si trova parimenti nella parte e nel tutto «non costituisce l'essenza di alcuna cosa singolare» (E2, 37). Di nessuna cosa singolare, quindi neanche della *mente singolare di qualcuno*, si darà allora conoscenza adeguata. Ma ora che abbiamo tratto l'inevitabile conclusione, come conciliarla con E5, 24 («quanto più conosciamo le cose singolari, tanto più conosciamo Dio»)? Sembra che l'avanzamento verso l'adeguatezza sia anche destituzione della dimensione singolare, cioè finita e determinata (E2, def. 7), dell'esistenza, e d'altra parte alla progressione nella conoscenza di questa dimensione viene affidato l'accesso al terzo genere di conoscenza.

Dopodiché non si tratta, diciamolo ancora, di sanare una contraddizione, e nemmeno di prenderne atto in maniera rassegnata, ma di andare alla sua radice, per ricominciare a pensare a partire da lì. E dunque: cosa vuol dire *riferire un'idea* (alla mente singolare dell'uomo, oppure a Dio)? Nel revocare in dubbio la comoda *vulgata* del razionalismo spinoziano, così magistralmente riassunta da Gueroult, noi siamo partiti proprio da una simile domanda, rifiutando l'idea che una conoscenza assoluta – di terzo genere, nel lessico spinoziano – possa essere sensatamente *di Dio* oppure *dell'uomo*. Questa specificazione ci risulta, sulle prime, strettamente inintelligibile. Eppure Spinoza dice proprio così, ogni volta che mette un'idea in stato di riferimento alla mente finita dell'uomo o all'intelletto infinito di Dio. E dunque? Dall'aporia non si vien fuori se non si considera che riferire un'idea è, anch'esso, necessariamente, l'atto di un *concepire*, un'operazione ideativa: è avere un'altra idea, e cioè, daccapo, pensare. Le idee non sono immagini ferme delle cose, *pitture mute*, più o meno complete e accurate, né vengono misurate dalla loro relazione estrinseca alla cosa (*giusta* E2, def. 4). E l'uomo e Dio non sono contenitori, magari incastonati perfettamente l'uno nell'altro. Non solo, ma tutta l'*Ethica* si fa incomprendibile se ci si pone nella inerte posizione dello spettatore

che contempla un ben rifinito castello di idee. Pensare *con* Spinoza non è, da questo punto di vista, una scelta interpretativa, a favore di una lettura teoreticamente orientata piuttosto che di un referto filologicamente inappuntabile. Pensare *con* Spinoza ha il senso di una continuazione, e solo in questo senso è una ripetizione: nello stesso senso in cui un effetto *ripete* una causa. Se mettiamo Dio alle spalle di questa relazione, quasi primo membro di un'eguaglianza che al secondo membro ha il mondo e gli *infiniti modi* (il *sive* come l'eguale), allora tutto in questa ripetizione resta sterile e improduttivo e in ultima analisi insensato – mera tautologia dell'intellettualistico *Erklären*, direbbe Hegel. Ma se invece non vi è alcun primo membro di un'immaginaria eguaglianza, e Dio, ossia la sostanza, è nel secondo membro, incessantemente nei suoi effetti, allora la ripetizione è una continuazione, l'effetto che ha lo stesso essere della causa perché è la causa, perché la causa transita ininterrottamente nei suoi effetti, puntualmente in ognuno di essi (e anche il termine "ognuno" è forse di troppo). Se ora è lecito dire una parola su questo saggio – sulla sua forma – mentre già se ne sarà venuta formando un'idea, non è per caso che esso offre così pochi punti di riposo, così tante digressioni e incistamenti, poche vie lineari e metodiche e un periodare non rettificato secondo regole estrinseche, e pensieri offerti secondo la loro natura – che è quella di essere composti di *plurimas ideas* –, e ancora: nessun titolo di capitolo o di paragrafo, nessun palinsesto, nessuna raffica di schemi precostituiti dentro cui sistemare i pensieri per ordinarli a partire da un punto a loro esterno e sottrarli così all'attualità della loro *transitio*. Nessuna esposizione composta secondo un genere (un *universale*, avrebbe detto Spinoza), quasi nessuna riepilogazione. Non è per caso, ma è per costringere il lettore a fare la sua ricapitolazione: offrire magari vie di uscita laterali, poiché il libro non è un letto di contenzione e il bordo della pagina non è un confine inoltrepassabile, ma anzi un margine sottile e assai permeabile, e trovarne forse la necessità. In questo modo il libro potrà ripetersi nei suoi effetti, cioè nelle idee del lettore, quando si avrà la maniera di conseguirne, cioè di uscire da esso con esso.

Pensare *con* Spinoza è, dunque, una conseguenza *matematica* del suo ordine di idee. Così che l'adeguatezza dell'idea non si misura

in rapporto a un totale dato o presunto, in ogni caso integralmente contabilizzato soltanto da Dio (chissà dove), ma in virtù dei suoi effetti, non essendo altra la maniera d'essere e di valere di un'idea che quella dell'ampiezza di ciò che da essa consegue. Un'idea è una *causa*, ed è dai suoi effetti che se ne misura la potenza, e quanto maggiori (ma sarebbe meglio dire *plurimi*) essi sono, tanto più essa si dimostra adeguata: non c'è, in Spinoza, altro criterio, anche se va subito aggiunto che, d'altra parte, gli effetti possono essere maggiori o minori, ma sono sempre anche i massimi, la potenza di ogni cosa essendo pari alla sua essenza (E1, 35). Così non vi sono idee inadeguate o inadeguate in loro stesse, ma solo nella concatenazione in cui si mettono o in cui noi le mettiamo. A ben vedere, allora, non c'è neppure una zona parziale di inadeguatezza e un totale di adeguazione; quel che c'è è piuttosto un divenir adeguato dell'inadeguato. E questo però c'è sempre: non potenzialmente ma attualmente, dal momento che se c'è una cosa che Spinoza non affiderebbe mai al tempo e alla durata è proprio la dimensione *aeterna* dell'adeguatezza.

Ma non solo per questa ragione l'adeguatezza non può essere rimandata, temporalmente o spazialmente (cioè finitizzata), e comunque dislocata altrove rispetto alla conoscenza attuale – il che, peraltro, sarebbe già sufficiente a escludere qualunque rappresentazione statica dei rapporti fra l'uomo e Dio, la parte e il tutto. Si tenga infatti ancora presente la seguente proposizione: «La mente umana ha una conoscenza adeguata dell'essenza eterna e infinita di Dio» (E2, 47) e il nostro problema: se «tutte le cose sono in Dio e sono concepite per mezzo di Dio», come recita il relativo scolio, perché da una simile conoscenza adeguata non vuole Spinoza che sia possibile la deduzione di *tutte le cose*? Quel che segue da questa conoscenza sono, infatti, come scrive, *plurima*, cioè *moltissime cose*, ma – ancora una volta! – non tutte. Non c'è, allora, altro modo: invece di pensare che verrà il giorno in cui, finalmente, saranno conoscibili tutte le cose; oppure: invece di cavarsela confidando in ciò che sarebbe possibile soltanto a Dio ma non (ancora?) all'uomo, dobbiamo buttare via tutte le cose, e il pensiero grossolano che pretende di costituirne l'insieme, come se esistesse da qualche parte il complemento invisibile delle nostre

attuali inadeguatezze. In realtà, le *plurime cose* – vale a dire: tutto quanto *si può* – non mancano di nulla per raggiungere la totalità, sono il *quanto più* della conoscenza e insieme il *massimo*, e indicano in questa guisa il modo *adeguato* d'essere dell'intero, di Dio e della conoscenza: che, per l'appunto, non manca di nulla (come potrebbero Dio e la verità mancare di alcunché?), e che tuttavia non costituisce una data totalità, accatastata *ab origine* da una sorta di notaio divino nella sua capiente *mens*, o magari promessa regolativamente al progressivo avvicinamento della conoscenza umana. Spinoza non è un autore progressivo, e il suo pensiero non ci serve per far combaciare le cose in un futuro indefinito. Il suo pensiero, anzi, non ha futuro (non ve né traccia alcuna, nell'*Ethica* se non nei *tours et retours* dell'immaginazione), ma è piuttosto un pensiero dell'attualità dispiegata, ed è in questa attualità, cioè nel mondo, che dobbiamo trovare Dio, come quel che c'è già (e da cui non si può cominciare, solo perché si è già cominciato).

Ma torniamo un'ultima volta alla corretta e insieme fuorviante rappresentazione di Gueroult. Se ci si limita a presupporre che (o: a presupporre che per Spinoza) vi sono e uomini e cose e Dio, per interrogarsi solo dopo sul modo in cui stiano fra loro in rapporto, è forse inevitabile che si finisca in un *cul de sac*, appena mascherato dalle sicumere razionalistiche. Ma questo non significa che al posto di questi ingenui presupposti naturalistici debba stare un dubbio universale e metodico, e una batteria di domande a cui dare preliminarmente risposta al fine di cominciare da un vero e impregiudicato primo inizio. Le domande dalle quali si vorrebbe in tal caso cominciare detterebbero già i termini dentro i quali devono cadere le risposte. E a sua volta dare risposta vuol sempre dire accettare previamente i termini di una domanda. La risposta è delimitata a priori dalla domanda. Dipende dalla domanda: ne è condizionata. Non è allora un limite della filosofia il fatto che essa non dia risposte. Se e in quanto è pensare libero e assoluto, la filosofia non può dare risposte. Va quindi senz'altro escluso in partenza che filosofare *con* Spinoza significhi rispondere. Se e in quanto è una forma di sapere assoluto, nessuna domanda può precederla. D'altra parte, però, non ripetiamo da gran tempo (anzi: da che è nata) che la filosofia è, piuttosto, un'arte della domanda?

E così anche qui s'incontrano le determinazioni della fine e dell'inizio del pensiero, nel tentativo di trarci in imbarazzo. Sospinta dalla preoccupazione di non saper più dare risposte, dimentica del fatto che proprio risposte essa non ha da dare, la filosofia sembra infatti ritrovare almeno l'antico stile socratico del domandare, e lì rifugiarsi pensierosa. Non tocca alla filosofia rispondere, perché a essa tocca domandare. Ma appunto questa diviene, in tempi di crisi, solo più la *risposta* alla domanda su che cos'è la filosofia. O almeno questa risposta, la filosofia sente di doverla dare, per non girare completamente a vuoto. Ma la domanda, in sé considerata, e fin tanto che è domanda per aver risposta, soggiace alle condizioni alle quali è possibile che una risposta si dia. Non è dunque essenzialmente diversa da quest'ultima: partecipa del medesimo gioco ed è parimenti condizionata.

Oppure si può domandare per *non* avere risposta? Certo che si può: l'autentico domandare – si dice – è anzi proprio quello, che non s'acquieta in alcuna possibile risposta. Quello per il quale ogni risposta è insufficiente. Che si sporge e fa precipitare nell'abisso, che toglie terreno, smuove i fondamenti e apre ampi squarci nella fitta trama delle cose. La pensosità filosofica è appunto quella qualità caratteristica della domanda, che non cade mai nello spazio limitato di una risposta, ma si disegna sempre sui suoi bordi.

Il fatto è che, però, domandare ha bisogno di motivazioni. Una domanda assolutamente immotivata non v'è (e si vi fosse, non sarebbe domanda): come può allora la filosofia essere domanda, senza sguardare alle motivazioni che sospingono la domanda, e che necessariamente la precedono? La trama delle motivazioni ci conduce indietro, sul terreno del mondo. Terreno che mai non tramonta, e che precede tanto l'inizio quanto la fine del pensiero, rendendo vane le speculazioni in merito. Quel che fa il mondo non è che continuare: «Nulla esiste dalla cui natura non segua un effetto» (E1, 34). Piuttosto che limitarci a prendere questa proposizione come l'affermazione, in ambiente filosofico, di un postulato della fisica meccanicistica moderna, riconosciamo in essa un principio di rango ontologico: la condizione per stare al mondo è l'effettuare, perché il mondo non è che questa effettuazione. Nei termini della dimostrazione spinoziana: ogni cosa, in quanto esiste, «esprime in un

modo certo e determinato la potenza di Dio, che è la causa di tutte le cose, e perciò da essa deve seguire un qualche effetto» (E1, 36, dim.). Avendo già cominciato a considerare la relazione di Dio alle cose, e avendo trovato che essa non è tanto stabilita *ex ante*, quanto rimessa a un *riferire* in cui le cose stesse si continuano, esprimendo la natura di Dio, possiamo cogliere il maggiore impegno speculativo che E1, 36 mette nell'affermazione del principio di causalità (senza del quale non si capirebbe neppure la presenza di questa proposizione, essendo già stato il principio formulato in forma di assioma: E1, ass. 3): la potenza di Dio sta nell'effettuarsi della cosa, e non, prudentemente, alle sue spalle. Non comincia prima, ma continua l'essere della cosa nel suo effetto. L'assoluto non sta né al principio né alla fine, ma nel mezzo.

Col che non abbiamo affatto sottratto spazio al domandare: lo abbiamo piuttosto pensato come un movimento di mondo. Merleau-Ponty diceva che il mondo esiste allo stato interrogativo, e cioè: si continua nella domanda. La domanda domanda quindi dal mondo: non può recidere questa provenienza. Ma allora non c'è alcun vuoto della domanda, alcuno spazio, cioè, che la domanda lasci in bianco dietro o dinanzi a sé, che non appartenga già al pieno del mondo che la sostiene e che in lei si porta. E alla filosofia toccherà non già di mettere il mondo nella domanda, ma casomai la domanda nel mondo.

Con cosa, allora, cominceremo? Quanto siamo vicini al nostro inizio, se vogliamo iniziare assolutamente? In verità, in quel che precede è più facile vedere quanto ci siamo preclusi che non ciò con cui possiamo cominciare. Abbiamo infatti escluso che filosofia significhi riflessione, interpretazione o domanda. Abbiamo cioè escluso i principali registri secondo i quali si scrive la filosofia, per quel tanto che ancora pretende di essere teoreticamente vera. Abbiamo in effetti alluso alla forza teoretica necessaria per filosofare *con* Spinoza, sbarazzandoci di deprimenti quadrettature storiografiche. Abbiamo anche richiesto che filosofare significhi niente di più e niente di meno che pensare la verità, e solo questo ci è parso che fosse all'altezza del *mos geometricum* di Spinoza, ma non abbiamo per ora nulla che ci abbia messo su questa via. Forse possiamo riconoscere facilmente che il tratto che riflessione, interpretazione o domanda

hanno in comune è la distanza dalla verità, una distanza che esse stesse procurano, e che quindi non si tratta di misurare “oggettivamente”. Riflessione, interpretazione e domanda sono cioè stessi modi di distanziare la verità, di metterla a distanza – il che per noi suona come conferma del fatto che non sono quelle le strade da battere. Ma sembra proprio che non abbiamo per il momento altre piste. Mettere la domanda nel mondo è ad esempio un’istruzione suggestiva, ma non sapremmo proprio come eseguirla.

Non è vero però che non abbiamo altre piste. O meglio: è vero, ma può darsi che ciò che non abbiamo è anche ciò di cui non abbiamo bisogno. Vediamo. Se domandiamo con cosa cominciare, è perché richiediamo di cominciare assolutamente. E assolutamente significa “di modo che nulla stia prima di questo inizio”. Ma possiamo cominciare presupponendo che la richiesta sia giustificata, e che una conoscenza assoluta sia possibile, o dobbiamo piuttosto costruire questa possibilità? E se la possibilità della conoscenza assoluta non può essere presupposta, ma neppure esclusa, è sufficiente che non si possa escludere che sia possibile, per stimarla possibile? Che infatti non lo si possa assolutamente escludere, poiché altrimenti in ciò stesso si avrebbe una conoscenza assoluta, che è ciò appunto della cui possibilità si fa questione, non equivale a fondare *ipso facto* la possibilità della conoscenza assoluta, poiché una tale possibilità non può essere data dalla mera esclusione della sua impossibilità. E non può esserlo perché alla conoscenza assoluta sarebbe in tal modo anteposta la nozione astratta della sua possibilità, per la quale è sufficiente che una cosa non sia impossibile perché appunto sia possibile. Si deve qui dire la nozione *astratta* della sua possibilità, perché tale possibilità non ha alcun fondamento reale. Non si indica infatti in forza di cosa sarebbe possibile una simile conoscenza assoluta, ma si nega semplicemente che sia impossibile, che cioè vi sia qualcosa che la escluda.

Vi è in verità una sede, nella quale escludere che X sia impossibile equivale ad affermare che X è possibile. In questa sede, che sia impossibile escludere che una conoscenza assoluta sia possibile equivale dunque ad affermare che essa è possibile. Questa sede è, naturalmente, la logica formale standard. Se però in essa non viene richiesto, per la possibilità di una cosa, che sia indicato anche il

fondamento reale di quella possibilità, è perché quella sede è costituita precisamente mediante quell'operazione astrattiva e separante che isola e distingue il reale dal possibile. Il possibile, logicamente inteso, esiste proprio in virtù del fatto che di ciò che è, di questo o quell'ente, si considera astrattamente la sua possibilità indipendentemente dalle condizioni reali da cui dipende la sua esistenza effettiva – le quali condizioni reali, a loro volta, prendono il senso imposterito di mere condizioni effettive proprio perché è stata collocata altrove, in una sede “*puramente*” logica, la loro formale possibilità.

Ma Spinoza non vede le cose a questa maniera. Non almeno con riguardo a ciò che propriamente e assolutamente è reale. Quel che infatti è reale non lo è a partire da una qualche condizione previa che la realtà soddisfi. Quel che è reale non è anzitutto possibile: come potrebbe infatti esserlo? Da dove preleveremmo il senso di possibilità della realtà, se non dalla realtà medesima? Come può esservi, prima di ciò che è reale, alcunché che non sia reale da cui dipenda la realtà di ciò che è reale? Se qualcosa vi fosse, sarebbe reale, e dunque la realtà è prima e *più in alto* della sua possibilità. Ovviamente, dire che quel che è reale non è anzitutto possibile non significa che sia impossibile, e neppure che viene in questo modo posta la condizione o il criterio a cui la realtà deve soggiacere per essere appunto reale. Nell'uno e nell'altro caso, penseremmo ancora secondo il filo di quell'operazione astrattiva che strappa alla realtà il senso della sua possibilità, per poi appiccicarglielo (o, magari, revocarglielo), operazione che ha a sua volta la sua propria realtà, ma che proprio perciò è operazione seconda, non prima e assoluta.

Ma per tutto ciò nulla più impedisce che qui si scriva la prima e per certi versi la sola proposizione che questa esercitazione filosofica consente, per dir così, di rilasciare: *la conoscenza assoluta è la conoscenza reale*, cioè proprio la conoscenza che abbiamo, e non quella che avremmo o potremmo avere. Proprio come accade con le proposizioni di Spinoza, scrivere la proposizione significa però soltanto cominciare a pensarla e di qui in avanti, in realtà, non si farà molto altro. Proviamo dunque a esplorarne meglio il senso, riprendendola sotto due aspetti distinti.

In primo luogo, non si può non osservare che quel che abbiamo raggiunto è stato appunto raggiunto, e pare dunque essere tutt'altro

che quel cominciamento assoluto, completamente affermativo, dal quale chiedevamo di cominciare. Una simile osservazione, però, ha solo una parvenza di ragione. Essa suppone infatti che tutto quanto siamo venuti ragionando sin qui non fosse già, interamente e propriamente, conoscenza assoluta. Ma cos'altro c'era da conoscere, via via che siamo venuti ragionando così come siamo venuti ragionando? Così infatti scrive Spinoza: «Per dimostrare la verità e il buon ragionamento non abbiamo bisogno di nessun altro strumento se non della stessa verità e del buon ragionamento» (*TIE*, § 44; *Mignini*, 40). Hegel non dirà cosa diversa quando polemizzerà con il metodologismo kantiano. La dimostrazione della verità non è altro che la verità stessa che si dimostra – e anzi la verità non fa altro che dimostrarsi (e, come già sappiamo, il dimostrarsi è più un esporsi che uno spiegarsi; più un *con-sta-tare* e un riferire che un dimostrare e un dedurre). Non è cioè che vi sia prima la verità e poi, a disposizione di chi volesse cimentarsi, la possibilità della sua dimostrazione, ma la verità è la sua dimostrazione. Di più: la verità è dimostrata, una volta per tutte, e non attende di esserlo in grazia di un qualche intervento esterno che ad essa si dedichi. In caso contrario, come potremmo infatti sapere della verità della dimostrazione (della verità)? E cosa potremmo o dovremmo demandare a questa dimostrazione? In realtà, «chi conosce veramente una cosa, deve simultaneamente [*simul*] avere un'idea adeguata, ossia una vera conoscenza della sua conoscenza, deve cioè (come per sé manifesto) essere simultaneamente [*simul*] certo» (*E2*, 43, dim.). Non si può essere nella verità senza essere certi della verità. E dunque non si può essere nella verità senza essere nella dimostrazione della verità. Spinoza lo aveva già detto nel *TIE*, e lo ripete nello scolio di questa proposizione: «Domando: chi può sapere di intendere una cosa se prima non la intenda, cioè, chi può sapere di esser certo di qualcosa se prima non sia certo di quella cosa?».

Queste considerazioni possono essere intese però in un senso meno blando e meno improprio di quello che ci consegnano, quando si intenda semplicemente che in esse la certezza soggettiva viene subordinata alla verità oggettiva. A intendere infatti la cosa in questi termini, sembra ancora che il “soggetto” stia a quella distanza dalla verità che è sufficiente perché sia libero di farsene

certo oppure no, salvo il fatto che, essendone certo, ne è certo in virtù della verità di cui è appunto certo. Spinoza intende invece revocare proprio questa falsa rappresentazione della conoscenza, per cui dinanzi alle cose il soggetto se ne starebbe sovraneamente libero di formarsene un'idea vera oppure falsa. Il soggetto non ha nella sua disponibilità questo potere di formarsi le idee, e le idee non sono *pitture mute*, ribadiamolo, a cui il soggetto debba in un secondo momento prestare il suo assenso, quando appunto se ne sia fatto certo. Le idee sono invece modi di pensare «ossia lo stesso intendere» (E2, 43, dim.). Che cosa dunque significa intendere, pensare? Significa forse costituirsi come un *dominio all'interno di un dominio*, come una zona franca, libera dalla pressione del mondo, e libera perciò di accoglierlo o rifiutarlo, di prendere posizione su di esso? Quando pensiamo che le idee siano pitture mute del mondo, che ci lascino ancora lo spazio per far cadere su di loro un libero giudizio, immaginiamo che questo giudizio provenga da un potere separato che deteniamo in esclusiva, e che ci consente di tenere il mondo in posizione di oggetto, mentre ci costituiamo a soggetti autonomi. Ma un simile potere non v'è, e qualora ci fosse non sapremmo neppure come lo si potrebbe esercitare. Se infatti proprio questo domandassimo, da cosa dipende questo esercizio del potere che liberamente si porta sull'idea, per affermare o per negare, saremmo costretti o a retrocedere un passo ancora al di qua, e a costituire una facoltà che abbia in suo potere quel potere, e così via all'infinito, oppure a ritornare all'idea da cui avevamo voluto prendere le distanze, per lasciare che sia appunto l'idea stessa a reclamare, in forza per esempio della sua evidenza, quel potere che si vuole libero rispetto ad essa. Sono le aporie del libero arbitrio delle quali Descartes non venne mai a capo, e che Spinoza non intese affatto risolvere, bensì eliminare. Formare un'idea è un'attività; intendere è, senza alcuna distanza, il modo stesso di *essere* della mente, e non l'operazione preliminare sopra la quale la mente dovrà in un secondo tempo esercitarsi – dove il secondo tempo è precisamente il tempo della riflessione, ossia l'effetto della cesura di cui la mente ha bisogno per non stare dalla parte del mondo, sul suo stesso piano. Ma la mente non ha poteri o facoltà, e le idee non sono il materiale cui quei poteri si applli-

chino; la mente è piuttosto e immediatamente questa applicazione intelligente delle idee (quel che causa e fa, piuttosto che quello che si rappresenta). E poiché le idee, a loro volta, non sono idee *sul* mondo senza essere al tempo stesso idee *del* mondo, nel senso soggettivo del genitivo, cioè pezzi del mondo, enti, sarà più giusto dire che è il mondo stesso che si porta in idea, e che la mente è appunto il luogo in cui questo avviene (benché si sia appena cominciato a pensare *in maniera adeguata* come ciò avvenga). È anzi la mente proprio questo avvenimento, che avviene però per iniziativa del mondo, cioè assolutamente, e non per il volere supposto libero della mente. Con ancora più forza, nel *TIE* Spinoza aveva detto di concepire l'anima «come agente secondo leggi determinate e quasi automa spirituale [*secundum certas leges agentem et quasi aliquod automatum spirituale*]» (*TIE*, § 85; Mignini, 59). È appena il caso di ricordare che lo stesso termine, «automa», che in *TIE*, § 48 significa “del tutto privo di mente” viene qui utilizzato per indicare piuttosto il modo di funzionamento della mente: qualunque interpretazione dell'*automaton spirituale* spinoziano che non valorizzi questa differenza va considerata errata. Ma quel che dopo tutto rileva non è tanto la confutazione dell'arbitrio e della libera vita mentale, quanto il fatto che l'anima venga pensata integralmente come una determinazione di mondo. Perciò, ragiona in quell'operetta Spinoza, non c'è metodo che tenga: dove si terrebbe, il metodo? Dov'è il potere di sospensione, di *epoché* che in Descartes e in Husserl viene consegnato al soggetto perché possa ricostituire il mondo da cima a fondo secondo il filo delle *proprie* idee? E perciò anche, per dirla nei termini che abbiamo messo nella nostra proposizione prima, la conoscenza assoluta è la conoscenza reale. Lo è a quest'unica condizione: che noi siamo tutta la conoscenza che possiamo essere, e il mondo stesso, che ci determina nel modo stesso in cui lo conosciamo, è per ciò stesso quel che in e per quella determinazione viene nella conoscenza che ne abbiamo. Così si fa definitivamente chiaro che da nessuna sospensione metodologica può venire l'acquisizione critica della verità. La verità non si lascia criticare né sospendere.

Si dà qui il luogo in cui si può affrontare la questione dell'incompletezza del *Tractatus de intellectus emendatione*. Non però per

avanzare semplicemente un'ipotesi in più rispetto alle altre che si contendono il campo: quand'anche infatti l'ipotesi si rivelasse più plausibile, ma mancasse di tenore teoretico, non avrebbe ragione di essere avanzata in questa sede. In cui ne va non della formazione storica e intellettuale di Spinoza sulla via che lo condusse fino all'*Ethica*, ma solo ed esclusivamente della possibilità (o meglio dell'impossibilità) di condursi con metodo in filosofia.

Questo è infatti il modo con cui Descartes aveva imposto che si procedesse in filosofia: con metodo. E il *Tractatus* doveva essere la risposta spinoziana all'esigenza avanzata da Descartes. In realtà, è del tutto evidente che non si tratta affatto di una risposta, ma di un completo superamento della problematica. È l'evidenza stessa alla quale si appella Spinoza: «Per la certezza della verità non è necessario alcun altro segno che il possesso di un'idea vera» (*TIE*, § 35; *Mignini*, 37). Come potrebbe essere altrimenti? Quale segno, che non fosse già nel vero, e del vero, potrebbe render certi della verità? Com'è possibile immaginare un accesso alla verità diverso dalla verità stessa? Come si può anche solo immaginare che la verità venga guadagnata muovendo da un'iniziale stato di non verità? Con quali forze, con quali poteri questo potrebbe avvenire? Se poi si volesse procedere davvero in maniera metodica, non si dovrebbe disporre anche di un «secondo metodo che indaghi il metodo di indagine della verità e, per indagare il secondo metodo [...] di un terzo, e così all'infinito»? (*TIE*, § 30; *Mignini*, 35). Per ovviare ad un simile regresso, Spinoza ha anzitutto da far presente che, di fatto (ed infatti) [*enim*], «habemus ideam veram» (*TIE*, § 33; *Mignini*, 36): abbiamo un'idea vera, un'idea vera di fatto è *data*, e giacché l'abbiamo è da lì, dall'idea vera, che si può partire: senza regole preliminari, senza propedeutiche, senza prolegomeni. E che sia data di fatto, effettivamente, segnala fin da subito la precedenza, anzi la prepotenza dell'ordine del reale rispetto ad ogni precedenza logico-metodologica, così come la vacua superficialità con cui è solitamente posto il problema di come si possa andare da idee inadeguate a idee adeguate.

Quanto dunque al metodo, «non è altro che conoscenza riflessiva o idea di idea» (*TIE*, § 38; *Mignini*, 38): bisogna cioè porre innanzi l'*idea vera data* e riflettere sopra di essa per cogliere i tratti che la contraddistinguono essenzialmente. In questo modo, sarà la

verità stessa a istruirci circa la differenza fra la verità e la falsità, e a metterci così sulla buona via.

Se ora però bastasse l'appello all'idea vera, in quanto è lo «strumento innato» (*TIE*, § 39; *Mignini*, 38) per mettere a sicuro il sapere, a poco sarebbe valso respingere la tesi che la verità è il risultato di un metodo di accertamento: avremmo la verità come data al cominciamento; e il metodo sarebbe abbassato a semplice prosecuzione di quel che l'idea vera data assicura fin dall'inizio, nel suo irresistibile svolgimento; ma non avremmo ancora nulla per qualificare, se non più accertare, la datità iniziale. E d'altra parte lo stesso accertamento che Spinoza conduce nel corso dell'esame dell'idea vera (ridotto all'osso: l'idea è semplice, o «concerne qualche realtà semplicissima»: *TIE*, § 63; *Mignini*, 49, e intorno a ciò che è semplice non è possibile ingannarsi), preso formalmente, non si discosta molto dalla cura con cui Descartes fissa nel *Discours* le sue minime regole metodiche: le quali pure sono semplici, in modo che ci si possa affidare ad esse senza che occorra, per stabilire o applicarle, un *secondo metodo*.

L'*idea vera* è, dunque, senz'altro, *data*, e non potrebbe che esser data, poiché il pensiero vero deve distinguersi in sé e a partire da sé dal falso, senza dover essere portato, per questo, per le vie di un metodo o innanzi a un *tribunale della ragione*. Ma quel che non è ancora dato è il senso stesso di questa datità della verità. Spinoza lo affida a uno scarno *enim*: ma nessun richiamo a ciò che è dato, in quanto è dato effettivamente, può bastare, se l'effettività di ciò che è dato non viene pensata assolutamente, senza cioè alcun debito pregresso nei confronti di ogni possibile *quaestio juris*, del diritto cioè ad appellarsi ad esso, e della logica stessa con cui funzionerebbe un simile appello.

Basta peraltro leggere con attenzione il controverso § 38 del *Tractatus* per rendersi conto del problema. L'idea vera è data, vi ragiona Spinoza, ed è dunque riflettendo su di essa che si dovrà procedere. Il vero metodo non può consistere nell'accumulare idee, e nel fare in seguito la cernita fra di esse, per vedere quale sia vera e quale falsa in base ad un segno che le idee non possiederebbero già con qualche evidenza, ma che dovrebbe essere reperito grazie a opportune istruzioni metodologiche. Sono le idee, invece, a fornire in

sé e da sé il segno della propria verità o – come anche Spinoza dice, con maggior rigore – «la verità non richiede alcun segno» (*TIE*, § 36; *Mignini*, 37). Ma ora, poiché «la conoscenza riflessiva dell'idea dell'ente perfettissimo sarà superiore alla conoscenza riflessiva delle restanti idee» (*TIE*, § 38; *Mignini*, 38), «sarà perfettissimo quel metodo che mostra come debba essere diretta la mente secondo la norma dell'idea data dell'ente perfettissimo» (*ibid.*). Il testo sembra comportare un passo nuovo, che sbilancerebbe peraltro l'intero scritto: si deve prendere le mosse dall'*idea vera*, ha detto Spinoza, ma qui dice che sarebbe meglio se si prendessero le mosse non da una qualunque idea, ma dall'*idea Dei* (*rectius*: dall'idea dell'ente perfettissimo, la quale però non è affatto – e anche questo è curioso – il modo migliore per presentare la cosa in questione, cioè Dio, che per Spinoza non va definito come ente perfettissimo: non cioè a partire da una mera proprietà, poiché nei requisiti della corretta definizione di una «cosa increata» sta la necessità di dedurre a partire dalla *sola essentia* le sue proprietà, non certo di cominciare da esse: *TIE*, § 92; *Mignini*, 61). Ci sarebbe dunque da percorrere – *ocius*, scrive a più riprese Spinoza: *il più in fretta possibile* – il tratto di strada che conduce dall'*idea vera* qualunque all'*idea vera Dei*.

Qualcosa sembra a questo punto inficiare l'intera proposta di Spinoza: pare proprio che l'*idea Dei* goda di una qualche *eminenza* rispetto alle «restanti idee», e questo, nel sistema di pensiero che, prima di ogni altro e definitivamente, ha decretato l'impercorribilità di ogni *via eminentiae* (anche il ritorno dell'analogia in Kant cade indietro rispetto all'ontologia spinoziana), rappresenterebbe ben più di un'aporia: rappresenterebbe un fallimento. Mettere l'*idea Dei* in una qualunque posizione di privilegio rispetto alle altre idee, e fare che in base ad essa si abbia una conoscenza delle idee (una conoscenza riflessiva, quindi una conoscenza delle idee stesse) superiore a quella che può essere procurata dalla riflessione sopra le restanti idee è infatti pericolosamente prossimo a un rapporto di eminenza: l'*idea Dei* si candiderebbe ad essere la migliore rappresentante dell'indaganda *forma della verità*, superiore ad ogni altra idea. Un'esiziale provvisorietà inficerebbe i passi compiuti in base all'*idea vera*, che si vedrebbe soppiantata dall'*idea Dei* di maniera che, conseguita questa, non si avrebbe più bisogno di quella.

Tutta questa rappresentazione del “metodo” spinoziano, però, non funziona. L'intera maniera di considerare il rapporto fra la parte e il tutto, il provvisorio e il definitivo, l'esempio dell'*idea vera* e l'esemplare dell'*idea Dei*, è deludente. Come se ci fosse ancora il buon vecchio *thesaurus mentis*, o il cestino delle mele di cui parlava Descartes e da cui si dovrebbe pescare l'idea giusta. L'immagine del pensiero che abbiamo già scartato, nella quale si compiono certe operazioni mentali secondo la libertà di uno spirito totalmente disimpegnato col mondo, torna qui a fare capolino: il cesto delle idee, e la mente da qualche parte che le viene esaminando ad una ad una, come se quell'esame non fosse lo stesso intendere ed avere idee, lo stesso movimento dell'*automaton spirituale*, da cui le idee, pitture mute, sarebbero in qualche modo esentate, o coinvolte solo in un secondo momento, in sede di assenso o dissenso.

Si può anche ritenere, su un piano più strettamente storiografico, che c'è ancora, qui come anche nel *Breve trattato*, più di una traccia di un'idea della filosofia come cammino (cioè poi di nuovo come metodo) che conduce da un luogo ad un altro luogo: da un luogo non vero o meno vero a un luogo più vero, da un luogo meno adeguato a un luogo più adeguato, da una conoscenza parziale a una conoscenza totale, e che i due tempi si dispongano in successione, l'uno dopo l'altro, di modo che quando si sia giunti al secondo si possa lasciar perdere il primo: buttare la scala, come direbbe il Wittgenstein del *Tractatus* (non quello delle *Ricerche*). Nell'*Ethica*, la prima proposizione della quarta parte compromette senza rimedio la possibilità di dare credito a questo genere di immagini: la *praesentia veri*, vi spiegherà Spinoza, non toglie affatto l'idea falsa, per quanto essa ha di positivo e reale. Il modo in cui solitamente si illustra questa tesi capitale, sulla scorta dell'esempio da Spinoza stesso addotto – la conoscenza astronomica della rivoluzione terrestre attorno al sole non toglie affatto il geocentrismo dell'immagine del sole che sorge al mattino e tramonta alla sera – non sprigiona tutta la potenza contenuta nella proposizione. Ma per il momento può bastare non già a togliere semplicemente una certa idea dell'esercizio filosofico – poiché per l'appunto la *praesentia veri* non toglie alcunché di positivo e reale! – ma a riguardarla, a riprenderla in altro modo. A tenerla cioè insieme al motivo che organizza l'intero pensiero di

Spinoza: che ci si muove a partire dall'*idea vera data*, che non ci si muove che a partire da lì, e che dunque non c'è, propriamente parlando – parlando cioè di quel che veramente c'è di positivo e reale –, nessuna idea falsa da riscattare in un passo successivo verso la verità. Se l'idea vera è data, se l'idea vera costituisce la norma del pensare (e come potrebbe non costituirla?), se questa norma non costituisce solo un'ideale o un'esigenza, un traguardo lontano e una mèta da raggiungere, ma l'effettivo procedere immanente del pensiero secondo la sua propria, interna costituzione, allora il sapere è sapere della verità da cima a fondo e dall'inizio alla fine. Se l'idea vera è data, e la verità è *index sui et falsi*, allora non c'è nessuna idea falsa che non sia “indicata” a partire da un luogo vero, perché non solo non ci sono segni della verità diversi dalla verità stessa, ma solo la verità indica qualcosa, ha il potere e la forza di indicare: di cosa potrebbe infatti essere indice il falso in quanto falso? Così come è irraggiungibile, sol perché già *data*, così è anche l'idea vera inallontanabile, e per la stessa ragione. Non vi può essere motivo più profondo di opposizione a ogni idea metodica della filosofia dell'inaggrabilità e indifferibilità della *praesentia veri*: non solo nella sua forma metodologista, tipicamente cartesiana, ma anche nella forma fenomenologica, hegeliana, in cui c'è comunque un'esperienza (quindi una *methodos*, anche se non un metodo, intellettualisticamente inteso) da seguire ed eseguire per giungere, e trovare che si è già giunti, al sapere assoluto. E il fatto che in Hegel questo cammino sia stato *già da sempre* compiuto, e sia quindi soltanto ricordato nella coscienza che ha depresso il sapere apparente per compiersi nel sapere assoluto, può solo rappresentare l'inciampo non superabile della scienza dialettica, il suo falso movimento: quel sapere che vuol essere più di ogni altro sapere in movimento relega il movimento a mera parvenza. Se infatti è da sempre che l'Assoluto è presso se stesso nel sapere di sé, o la scienza fenomenologica hegeliana cede di schianto al cospetto dell'eterna *praesentia veri*, oppure bisognerà che, pur di mantenere il movimento e non solo la sua umbratile parvenza, accolga in sé la ripida scansione dei due tempi in cui si compie in quanto sapere (astratto/concreto, falso/vero, apparente/reale) come un *dato* non ulteriormente dialettizzabile. Ma, allora, proprio a causa di questa *naturale* prepotenza del dato, la coscienza

di nuovo esperirà di non aver mai lasciato la più vasta pianura della *praesentia veri*.

Si prenda di nuovo in esame il § 38: in esso il «metodo perfettissimo» mostra «come debba esser diretta la mente secondo la norma dell'idea data dell'ente perfettissimo». Qui è decisivo il fatto, spesso inosservato, che l'idea dell'ente perfettissimo è *data* essa stessa, non dedotta né costruita, e non c'è nessuna ragione per correggere il testo di Spinoza, come se dicesse che una volta che fosse scoperta o trovata, allora essa pure sarebbe data e si potrebbe finalmente partire di lì, o per supporre che all'*idea Dei* si giunga progressivamente di idea vera in idea vera, finché appunto anche l'*idea Dei* non sia data. Di un ipotetico non esser ancora dato dell'*idea Dei* il testo non parla affatto e non ha motivo di parlare. Proprio al contrario, in ogni idea vera, e addirittura in ogni idea, è data l'*idea Dei* (anche se il significato di questo *in* siamo ancora ben lungi dallo stabilire): o le cose stanno a questo modo, e si tratta di pensare come possano stare a questo modo, oppure si può rinunciare a ogni spinozismo intero e conseguente. L'idea dell'ente perfettissimo è data proprio come, nell'*Ethica*, assolutamente data è la sostanza. E come lì non potrà riuscire soddisfacente nessuna lettura genetica e costruttivistica delle prime proposizioni *de Deo* (opposta ma speculare rispetto a una lettura svenevolmente formalista, e dunque da respingere insieme a questa), così qui non va mantenuta la rappresentazione di un movimento progressivo, ascendente, che per gradi ci condurrebbe a cospetto dell'*idea Dei*: una rappresentazione che, come minimo, non riesce a dire *come* e *dove* avverrebbe questo movimento. Peraltro, rispetto alle difficoltà in cui si imbatte il metodo dialettico, qui c'è pure l'aggravante che nessuna tardiva presa di coscienza potrà fingere di sanarle, come se bastasse aggiungere in calce alla pagina dell'esperienza della coscienza la finale rivelazione che l'esperienza in questione non è che un gioco dell'Assoluto con se stesso. Cos'è infatti la presa di coscienza se non, in termini spinoziani, l'*idea ideae*? E quale privilegio potrà mai vantare quest'altra idea, se appunto si tratta solo di un'altra idea, l'una e l'altra essendo disposte – come chiarirà l'ontologia dell'*Ethica* – secondo la consecuzione orizzontale dei modi? Proprio qui, peraltro, alligna una delle più tenaci

e resistenti fantasie della nostra immaginazione: noi ci figuriamo la riflessione come un paradossale movimento immobile, che ci mantiene sul posto, cioè nei pressi della prima idea, come se l'*idea ideae* fosse *formalmente* inconsistente. L'avverbio "formalmente" va preso nel significato spinoziano: ogni idea possiede un *esse formale* e un *esse objectivum*. L'*esse objectivum* è quanto è ideato dall'idea, mentre l'*esse formale* è quanto l'idea possiede di essere in se stessa: così «l'idea vera di Pietro è l'essenza oggettiva di Pietro, in se stessa qualcosa di reale e di totalmente diverso dallo stesso Pietro» (*TIE*, § 33; *Mignini*, 36). Se dunque ogni idea possiede in se stessa un essere formale, e se questo *esse* è qualcosa di totalmente diverso dall'*esse objectivum*, la riflessione non vanta alcun privilegio ideale rispetto al mondo degli enti reali: ci si sposta *in idea*, di essere in essere, proprio come *in re*. L'idea è, cioè, essa stessa una cosa (ossia un modo). Non c'è neppure bisogno di scomodare fin d'ora la (spesso fraintesa) dottrina spinoziana dell'*idem esse fra ordo rerum e ordo idearum*: l'idea stessa è anch'essa una *res, aliquid reale*. Nella presa di coscienza non si rimane dunque sul posto, fatta salva l'aggiunta di una speciale, sottilissima e trasparente pellicola di mentale consapevolezza, priva di qualunque effettività reale. Proprio al contrario: l'intero paesaggio cambia, per il fatto che la mente idea l'idea, ossia riflette sull'idea. E non c'è, nell'*idea ideae*, nulla di ciò che è in lei stessa reale, che già vi fosse nella prima idea. E poiché, come sempre meglio dobbiamo capire, è nel luogo di questa realtà, di questo *essere in se*, che abita lo stesso *in se esse* della sostanza, non c'è alcun modo (ma neanche motivo) di privilegiare l'*objectivum* della riflessione per sorprendere sotto la sua lente l'assoluto della sostanza.

Detto altrimenti, e il più nettamente possibile: non c'è modo di pareggiare l'essere e il sapere. Colpisce che, forse per effetto di una parola magica, *absolute*, bene impiegata da Spinoza, e della successiva appropriazione di questa parola da parte dell'idealismo, si sia creduto che la *scientia intuitiva* spinoziana comportasse una simile perfetta uguaglianza di essere e sapere. Tutto ciò che si continua a dire sull'irrefragabile razionalismo assoluto di Spinoza è in fondo l'esito più o meno avvertito di una ricostruzione della storia della filosofia moderna profondamente segnata dall'hegelismo, cioè dal

pregiudizio secondo il quale si può pervenire all'assoluto, nel sapere, solo là dove il sapere coincide con l'essere.

Nessuna risolutiva e conciliativa presa di coscienza, invece. Nessun afferramento dei presupposti (ma quindi anche nessuna dialettica della presupposizione). A nessuna altezza: né presso la prima e qualunque *idea vera*, né presso l'ultima e perfettissima *idea Dei*. Con ciò possiamo anche, finalmente, affrontare il nodo dell'interruzione del *Tractatus*. Il risultato della sua prima parte è così compendiato: «appartiene alla natura del pensiero formare idee vere». Questa natura è in realtà un potere, sicché «si deve cercare ora che cosa intendiamo per forze e potenza dell'intelletto» (*TIE*, § 106; *Mignini*, 66). Una simile ricerca deve essere condotta, continua Spinoza, a partire dalla stessa definizione dell'intelletto, poiché le proprietà dell'intelletto possono essere percepite chiaramente e distintamente solo se è conosciuta la loro natura. Ma la definizione dell'intelletto «non è assolutamente chiara per sé», e d'altra parte senza una tale definizione non è possibile dare alcuna regola per trovare le definizioni. Per questo, toccherà muovere dalle proprietà dell'intelletto che «conosciamo chiaramente e distintamente» (*TIE*, § 108; *Mignini*, 67), perché in questo modo si dia a conoscere l'intelletto stesso. Orbene, in queste poche parole, a cui fa seguito l'elenco delle proprietà dell'intelletto chiaramente intese, nulla o quasi sembra essere in ordine. Per cominciare: se alla natura del pensiero appartiene formare idee vere, non si ha – si potrebbe dire – che da formarle: di quale altro potere e di quali altre forze si avrebbe bisogno qui, essendo chiaro che in questione è solo l'intelletto e non l'amore, la gioia o le «altre cose che si riferiscono al pensiero» (*TIE*, § 109; *Mignini*, 68)? Se non è questa la natura dell'intelletto, quale altra potrà mai essere? Di cos'altro l'intelletto potrebbe essere causa? In secondo luogo, come può trattarsi ancora di fornire regole, e di ricadere così in una problematica interamente cartesiana? E quand'anche fosse, perché non ritenere che nei §§ 95-97 è detto tutto quel che c'è da dire circa i requisiti della perfetta definizione, della *res creata* come della *res increata*? Quali altre regole si dovrebbero poter aggiungere? L'*Ethica*, dal canto suo, comincerà con delle definizioni, senza che in nessun modo si imponga la preoccupazione di dare in via preliminare risposta al problema delle regole della buona definizione. In terzo

luogo, come è possibile che la definizione dell'intelletto si mantenga in una qualunque oscurità, se l'intelletto ha il potere di formare idee vere? E che altro è l'intelletto stesso se non, a sua volta, un'idea vera? Basta aprire l'*Ethica* per averne precisa contezza: per sbarazzarsi cioè di ogni discorso sulle facoltà dell'anima che le collochi un passo indietro rispetto alle idee, e per leggervi la definizione della mente come *idea corporis*. La mente ha l'essere, tutto il suo essere, nell'essere idea del corpo. Ma se la mente è un'idea, se l'idea vera è data, se questa datità costituisce il suo *naturale* paesaggio, che altro ha da fare l'intelletto e cosa mai non può non fare se non formare idee vere? Quale impaccio, quale esitazione, quale sospensione, metodica o di qualunque altro genere, può trattenerlo dall'esprimersi secondo la sua natura? E infine, per l'*Ethica*, non sarà forse vero che nessuna cosa è concepita più chiaramente dell'intellezione (E1, 31, scl.: dell'*intellectio*, scrive Spinoza, non essendo da collocare alcuna facoltà alle spalle dell'atto intellettuale o dell'intelletto in atto)?

Forse si penserà che così viene tutto troppo facile: grazie a qualche sorta di *lumen naturale* orientato alla verità, l'intelletto non ha che da seguire la sua natura nella formazione delle idee vere. Della mente qui si fa in modo che tenga la scena solo il suo apice intellettuale, interamente dedito alla verità. Idee finte, idee false, idee dubbie: ogni genere di idee e percezioni inadeguate cede il passo alla marcia irresistibile del vero. Eppure, nel corso del *Tractatus*, le idee vere vengono accuratamente distinte dalle idee finte, false e dubbie, e anche nell'*Ethica* si danno, com'è del tutto ovvio, gradi diversi di conoscenza e la mente stessa è divisa in parti, e solo una parte di essa conosce adeguatamente ed è eterna. Il punto è però se la cosa vada intesa proprio e soltanto così, come se ci fossero da una parte le idee inadeguate e da un'altra le idee adeguate, di là gradi di conoscenza inadeguata, di qua la conoscenza adeguata, e come se, avendo noi scartato l'idea che l'esercizio in cui consiste l'etica dell'assoluto pensare possa mai consistere nel promuovere il passaggio, la progressione o l'ascesa dall'uno all'altro ordine di idee – come se insomma si trattasse molto semplicemente di operare senza più reticenze (comunque ne debba mai andare di e per questa opzione) per un ordine, quello delle idee adeguate, da cui la *mens, qua intellectus*, non devierebbe mai. Bisogna invece tenere

ferma senz'altro la datità dell'idea vera, denunciare come falsa e inaccettabile l'immagine del passaggio da un ordine all'altro di idee, vera e propria *metabasis eis allo ghenon*, e scartare anche la cattiva rappresentazione di due ordini distinti di idee, sia che si immagini di dover compiere la distinzione (e la successiva opzione), sia che si immagini di averla già sempre compiuta. In qualche modo, bisognerà poter scrivere quella proposizione la quale dice che le idee inadeguate *sono* idee adeguate (o anche, come più prosaicamente abbiamo scritto: la conoscenza assoluta non è altro che la conoscenza reale).

Ma la proposizione che bisogna scrivere è già scritta perfettamente nell'*Ethica*: «Tutte le idee, in quanto sono riferite a Dio, sono vere» (*E2*, 32). Quel che spesso manca alla comprensione di questa proposizione è un pensiero consistente circa il modo di trattare il duplice riferimento dell'idea: a Dio e alla mente singolare. Non vi è infatti alcun dubbio che per Spinoza l'idea possa essere riferita tanto a Dio quanto all'uomo («alla mente singolare di qualcuno»: *E2*, 36, dim.); nessun dubbio – almeno sul piano testuale – che le idee sono inadeguate in quanto riferite all'uomo, ma adeguate in quanto sono riferite a Dio e «sono in Dio» (*E2*, 32, dim.), ma questo non vuol dire che sia adeguata questa stessa rappresentazione di un duplice riferimento, con l'immagine del bivio o dell'alternativa che inevitabilmente ci consegna; né è detto che sia adeguato figurarsi, per dir così, una duplice mente, e per esempio una mente più grande e comprensiva, quella divina, nel cui spazio amplissimo sarebbero ritagliati i più angusti percorsi delle menti singolari (al modo in cui, quasi incidentalmente, la dice il *Tractatus*: «È certo che le idee inadeguate sorgono in noi soltanto da questo, che siamo parte di un qualche ente pensante, alcuni pensieri del quale costituiscono la nostra mente in modo intero, altri solo in parte»: *TIE*, § 73; *Mignini*, 54. Il passo, peraltro, non trova alcun seguito nel testo, anche se è chiaro che nessun proposito di *intellectus emendatio* può mantenersi uguale ed immutato nei due casi, che cioè noi si sia enti *pensanti* o, più essenzialmente, enti *pensati*, ed è chiaro pure, almeno nell'*Ethica*, che se si è enti *pensati* non è detto affatto ed è anzi da escludere che si sia pensati da enti *pensanti*, e che cioè l'assoluto pensiero sia appropriabile a

un *res cogitans*, a un ente pensante, nel senso che Descartes aveva prestato a questa espressione).

Orbene, nel *Tractatus* non vi è ancora modo di mettere radicalmente in discussione questa rappresentazione, come invece avverrà (pur essendo per certi aspetti mantenuta) nell'*Ethica*, dove la questione del riferire le idee può essere tratta non come la leggerezza delle parole sembra consentire, ma secondo la potenza che è richiesta per compiere realmente questo riferimento. Lo stesso superamento della problematica metodologica non è mai veramente compiuto, a ben vedere, se si mantiene una qualunque distanza fra il punto di vista dell'uomo e il punto di vista di Dio (distanza che, nei termini dell'ontologia dell'*Ethica*, presa assolutamente, richiede o l'abbassamento di Dio a modo o l'innalzamento dell'uomo a sostanza, l'una e l'altra conseguenza essendo però strettamente irricevibili): è anzi proprio questa distanza, l'essere a distanza della verità, a giustificare l'idea stessa di un percorso che alla verità conduca, e dunque, razionalisticamente, di un metodo.

Che dunque, in conclusione, il *Tractatus* ricada al di qua dell'avanzamento che pure nel testo si compie più volte non può davvero sorprendere. Si consideri il modo in cui ricompare, nei paragrafi finali, il richiamo alla "storia degli strumenti". Per fronteggiare il regresso che dalla richiesta di un metodo porta all'esigenza di un secondo metodo per adottare il primo, e così via all'infinito, Spinoza aveva fornito il seguente esempio, degno di figurare nella *Grammatologia* di Derrida, di ricalzo alla sua logica del supplemento: è come con gli strumenti, per fabbricare il primo ne occorre già un altro, e poi un altro ancora per fabbricare quest'ultimo. Un simile regresso può però essere interrotto ed è effettivamente interrotto in quanto *habemus enim ideam veram*, abbiamo effettivamente un'idea vera, da cui cominciare, sorta di «strumento innato» che ci permette di avviare la fabbricazione degli altri strumenti, cioè delle altre idee vere. È chiaro però che la nozione di «strumento innato» ha carattere ossimorico, e che l'immaginario primo strumento non ha la stessa natura strumentale di tutti gli altri strumenti (infatti, proprio come la prima traccia non c'è o non c'è mai stata – ma vige piuttosto qualcosa come un'archi-traccia, ossia un'illimitata tracciabilità della traccia –, allo stesso modo non c'è mai stato, pronto per l'uso, il primo strumento, ma qualcosa come un'in-

finita strumentalità degli strumenti): se abbiamo uno strumento, siamo difatti già protesi fuori dell'alveo della prima naturalità, e dunque l'innatezza dello strumento non può indicare una germinale, pura e intatta condizione, dal cui naturale sviluppo deriverebbe l'intera storia degli strumenti. L'inizio di questa storia non è propriamente un inizio, o perlomeno non va pensato come un inizio integro e signorile, a cui farebbe seguito, solo in un secondo momento, l'adozione servile dello strumento. Detto più semplicemente: datità non significa affatto ingenua e genuina naturalità, proprio perché quello che è inizialmente dato è dato in modo niente affatto ingenuo ma come uno strumento.

Ora, l'appello allo «*strumento innato*» torna nella parte finale, quando si tratta di valutare le proprietà dell'intelletto, dunque proprio là dove è completamente rovesciata l'impostazione del *Tractatus*, per la quale la conoscenza non ci conduce affatto alla verità, ma si svolge semmai a partire da questa, senza instaurare alcun circolo della riflessione. Il testo è costruito invece, sorprendentemente, come se si trattasse davvero di ricercare una buona definizione dell'intelletto, non essendone già in possesso, e come se, dovendosi questa ricerca affidare all'intelletto stesso, si fosse presi in un insuperabile circolo, per cui il ricercato di questa ricerca è quello stesso che ricerca. Un tale circolo, peraltro, non costituirebbe affatto un *circulus vitiosus logicus*: che l'intelletto debba pervenire a se stesso a partire dalle sue proprietà non comporta infatti contraddizione in senso stretto e formale. Comporta però un andamento analitico della ricerca che viola espressamente lo *scire per causas* spinoziano, il quale non va mai dall'effetto alla causa, o dalle proprietà all'essenza, ma si dispiega dall'essenza alle proprietà e dalla causa all'effetto. L'indagine investe così le proprietà dell'intelletto: sono esse gli strumenti innati che, invece di essere esercitati, sono proposti all'analisi regressiva, per stabilire quale sia l'essenza del pensiero da cui esse proprietà derivano. Ma il potere della mente, che è quello che deve essere appunto cercato, non è che il potere *per causas*, e la ricerca stessa non può che essere il dispiegamento (progressivo, non regressivo) di questo stesso potere.

Si può forse dire allora: è come se per un'ultima volta, provenendo dalle giovanili rivisitazioni del cartesianesimo, Spinoza abbia

pensato che un tale potere vada invece osservato, se possibile (ma non è possibile: di qui l'interruzione) in una sua prima, mitica scaturigine, che l'*idea ideae* stia e porti un passo indietro piuttosto che assolutamente un passo avanti rispetto alla prima idea, e che un tale punto originale, da reperire nelle retrovie dell'idea, debba essere in ultima analisi costituito dall'*idea Dei*, alla quale pertanto occorrerebbe giungere *ocius*, il più velocemente possibile. L'essenza del pensiero non può infatti starsene rincantucciata nella mente singolare, se questa è parte di qualche ente pensante: conoscerla richiederà necessariamente dare la causa prossima, come per ogni cosa creata, giusta la regola fornita in *TIE*, § 96 (*Mignini*, 63), e dunque pervenire a Dio. Il più velocemente possibile, si augura Spinoza, ma in realtà sempre troppo tardi, perché la velocità sarà sempre impiegata per colmare una distanza che è mantenuta erroneamente come tale per il fatto stesso che si ritiene di doverla percorrere e colmare (possibile o no che sia una tale impresa): una cattiva rappresentazione tiene dunque in signoria il pensiero, ne lascia sfuggire all'indietro l'essenza e mette in scacco il *Tractatus*. Che si interrompe non perché non trovi infine una via d'uscita da simili pieghe della riflessione, ma perché lascia definitivamente cadere l'idea che la ricerca della verità sia ancora presa e irretita in una simile piega.

La conoscenza assoluta è dunque la conoscenza reale. Nessun ritardo, nessun recupero da effettuare. Lo si è detto prima, e si è accantonata l'obiezione che vede in ogni proposizione iniziale il compromesso con un risultato che contraddirebbe il proposito stesso di iniziare assolutamente, quando invece s'è visto che l'inizio assoluto non è affatto l'inizio originale né deve esserlo; che a chiedere che lo sia sarebbe ancora un sapere il quale pretenderebbe di stare, contraddittoriamente, prima dell'inizio che vorrebbe autorizzare; che lo strumento innato è quanto appunto si viene esercitando e nulla a cui si debba risalire come se si fosse inspiegabilmente precipitati via da qualche Eden della conoscenza e della verità. La verità è invece data, *habemus enim ideam veram*, e non può arrestarci né deve intorirci il fatto che la frequentazione di questo "avere" non sembra poter comportare la magica dismissione delle altre idee fittizie, false e dubbie, e insomma inadeguate, che infatti non ne vogliono sapere di dileguarsi nel nulla, ma anzi rimangono pur *in praesentia veri*.

Ora, però, possiamo dire in un'altra accezione, altrettanto pregnante, che la conoscenza assoluta è la conoscenza reale nel senso che è precisamente la conoscenza che abbiamo qui e ora, non un'altra. Poiché non possiamo con ciò intendere che la conoscenza sia in una qualche relazione di possesso con qualcuno il quale appunto conosca; poiché d'altronde la distanza fra "noi", che "abbiamo" un'idea vera, e l'idea che è "in noi" è strettamente incomprensibile – tanto quanto quella che pure siamo soliti porre tra la "mente" e l'idea che è "nella mente" e che deve dirigere la mente –; poiché non sapremmo come pensare lo spazio in cui si distenderebbe la trama di questi rapporti, e poiché se l'idea fosse davvero data *in noi*, o *nella mente*, la sua manifestazione avverrebbe *in alio* e non *in se*, e in altro che sarebbe dato prima di essa e che costituirebbe il luogo della verità non essendo però la verità stessa – mentre è dottrina costante, in Spinoza, che la verità rivela intrascendibilmente se stessa, «si manifesta mediante la verità, ossia attraverso se stessa» (*BT*, II, 15, 3; *Mignini*, 160) –, per tutto ciò diremo che la conoscenza assoluta è la conoscenza che c'è, non un'altra. Non può quindi darsi che la conoscenza assoluta sia data altrove dal luogo in cui siamo – e di nuovo, per dir meglio, dalla conoscenza che è il luogo che noi stessi siamo (nei termini di *E2*, 13: dall'idea del corpo che noi *siamo*, e non che *abbiamo*). Certo, a noi pare ovviamente di sapere molte cose, ma di non saperne molte altre. Di saperne alcune meglio ed altre peggio. Di alcune cose noi diciamo che ne abbiamo conoscenza, di altre invece che non ne abbiamo che una vaga contezza. Se la conoscenza assoluta è la conoscenza che Dio stesso ha del mondo e di ogni cosa, ed è conoscenza della totalità delle cose che sono, in generale e in particolare, non possiamo non misurare sconsolati quanta distanza vi sia tra questa conoscenza che attribuiamo a Dio, e l'effettiva conoscenza che noi abbiamo del mondo. Ma quest'attribuzione immaginaria di conoscenza è ovviamente del tutto indebita (il che peraltro non significa che non sia per altri versi necessaria: anche in questo caso non chiederemo di estinguere il debito e di cancellare l'immagine), poiché non sarà il fatto che io non conosca questo o quello la condizione per supporre che altrove e altrimenti questa conoscenza sia data. Non solo, ma in che modo si può dimostrare che quel che non è dato alla conoscenza potrebbe tuttavia essere

dato? Di questa dimostrazione non si avverte solitamente nemmeno il bisogno, poiché non v'è alcuna contraddizione nel supporre che io conosca di più e meglio di quanto conosca ora. E se non v'è contraddizione, vuol dire che è possibile. E se è possibile che si conosca più di quanto si conosca qui e ora, la conoscenza reale che c'è, ben lungi dall'essere assoluta e incondizionata, si restringe a conoscenza meramente regionale, cioè parziale, limitata, dentro il più vasto oceano della conoscenza possibile. Moderando le pretese dogmatiche di Leibniz, Kant sosteneva che la maggiore estensione del possibile rispetto al reale è problematica, ma non era veramente problematico, neanche per lui, come si dovesse tracciare lo spazio più ampio che circonderebbe l'isola della conoscenza data. A tracciare il perimetro di questo spazio era infatti la possibilità meramente logica che esso si dia. Solo all'interno di questo spazio logico stava per lui l'area più limitata di quel che è trascendentalmente possibile, e cioè: non solo in accordo con le condizioni logico-formali dell'esperienza, ma anche con quelle condizioni reali che vincolano la possibilità di un oggetto alla forma spazio-temporale dell'intuizione sensibile e alla trama concettuale che la innerva. Ne viene per conseguenza che non esistono per Kant condizioni trascendentali (e dunque reali, fondate per dir così su elementi di realtà) che valgano anche per, e a cui debba necessariamente attenersi, ciò che è meramente possibile, cioè non contraddittorio. Quello che, nello scritto giovanile sull'esistenza di Dio, Kant chiamava il materiale della possibilità era privo di qualunque fisionomia vincolante, e non era minimamente in grado di curvare la dimensione della logica al modo in cui invece lo spazio e il tempo curvano il raggio della nostra esperienza (per cui l'insieme di ciò che è possibile nello spazio e nel tempo è idealmente più piccolo dell'insieme di ciò che è possibile *tout court*, che è il più grande possibile). Non vi è quindi alcuna disciplina materiale (non formale) a cui la logica possa e debba essere costretta. È come se Kant non avesse modo alcuno di vedere qual genere di restrizione comportasse la condizione logica alla quale affidava la definizione del campo problematico del possibile. È chiaro che non era facile vederla, poiché la restrizione non riguardava affatto, dal punto di vista della quantità, l'ambito di ciò che trascende il reale, ma il senso stesso del reale quando il possibile sia ampliato

oltre di esso. Quel che viene infatti ristretto non è il numero di cose che possono accadere, ma la *modalità* di ciò che accade. È il reale che viene per dir così ristretto nel suo senso, e si fa meramente effettivo, quando venga prelevato da un campo formalmente più ampio di possibilità. Ed è l'operazione con la quale un tale campo viene costituito, per astrazione della forma logica dalla materia del mondo, che non viene vincolata ad alcuna disciplina, nonostante questa stessa operazione non possa non sorgere sullo stesso terreno del mondo (dove, altrimenti?). Quest'operazione è poi essa stessa un'operazione conoscitiva, ma lo è nel senso che il mondo stesso è coinvolto non in quanto conosciuto, ma in quanto si dà *con* essa, nella conoscenza. Che una tale operazione avvenga sul terreno del mondo significa che il mondo stesso vi viene in essa modificato, e modificato precisamente nel senso della sua modalizzazione. La modalizzazione, l'operazione con la quale le cose del modo appaiono effettivamente nell'orizzonte della possibilità, è *un modo d'essere del mondo*. Nei termini di Spinoza: è un'idea di mondo. Ma proprio perciò il mondo non è affatto semplicemente l'oggetto, tantomeno l'oggetto di un'idea, ma è piuttosto il soggetto della modalizzazione. Esso non è dato solo come oggetto di una conoscenza modalizzata, ma come ciò che modalizza. Solo a questo titolo la modalità appartiene all'essere del mondo: solo cioè in quanto e per quel tanto che vi appartiene ed è del mondo questa stessa conoscenza. Solo in quanto il mondo è e si dà nella conoscenza, come conoscenza, e non invece nella posizione più ristretta di oggetto conosciuto.

In quest'ultima posizione il mondo non appare: il mondo non può mai essere soltanto l'oggetto conosciuto, se non altro perché altrimenti non ne farebbe parte il soggetto conoscente, che invece è del mondo e sorge sul suo terreno. In posizione di oggetto conosciuto appaiono invece le cose che sono nel mondo. Di queste però, e del senso della loro contingenza, bisognerà occuparsi in seguito, quando saranno discusse le indicazioni di Spinoza al riguardo, stando bene attenti ad evitare che le formule che vengono correntemente impiegate per compendiare la dottrina di Spinoza non precludano un reale accesso al suo pensiero. Se però ora riprendiamo dal punto che ha richiesto le considerazioni sin qui svolte, ci accorgiamo di avere visto più a fondo una verità che

nella sua ovvietà non avevamo ancora scritta: che cioè la maggiore ampiezza di ciò che è possibile rispetto a ciò che è reale non è reale né può esserlo. La possibilità è problematica per lo stesso Kant, dal momento che la non contraddittorietà logica non restituisce di per sé il profilo di alcun oggetto reale. Nessuna possibilità logica descrive un oggetto né appartiene alla sua costituzione reale. I cento talleri reali non sono diversi dai cento talleri possibili. È escluso perciò che un oggetto sia, per sua stessa essenza, possibile. La possibilità non appartiene all'oggetto: non è un modo dell'essere, ma del conoscere. Perciò «non possiamo dire né che sia possibile né che sia impossibile» la cosa che ci rappresentiamo come trascendente l'ambito dell'intuizione possibile. Quando ad esempio Kant afferma che i *noumena* non possono essere annoverati tra le possibilità, aggiunge pure che non per questo debbono essere presentati come impossibili. Nonostante questa problematicità, che investe l'intero orizzonte categoriale e quindi anche le categorie modali, la cui applicazione è riconosciuta priva di significato nell'uso che la *Critica della ragion pura* chiama trascendentale, Kant sembra ritenere tuttavia che resti «un posto libero per oggetti ulteriori e diversi». Ma perché mai potrebbe restare? Quale titolo di realtà ha questa possibilità? La sola ragione pare essere che non è possibile affermare o negare che ci sia. Quel posto sembra esserci per la sola ragione che è il posto di ciò che può essere, anche se questo stesso *può*, la possibilità che in esso si iscrive, è senza senso assegnabile. Ma che *ci* sia posto per un simile posto, che quel posto trovi posto nel "ci" del mondo, non v'è alcuna condizione reale in base a cui ciò possa essere posto.

Non v'è alcuna ragione, ad esempio, per affermare o negare che sia possibile tutt'altro mondo da questo. E così si crede che la clausola verbale di ciò che è "tutt'altro da" sia di per sé sufficiente a pensare alcunché di ulteriore e diverso, senza altra pena di conoscere nulla di ciò che si dice ulteriore e diverso, ma anche, di conseguenza, senza poter considerare che la determinazione dell'ulteriorità e della diversità contenga un solo grano di conoscenza. Il problema dell'alterità, che così prepotentemente si è imposto all'attenzione della filosofia del Novecento, non è che un rigonfiamento di questa vuota possibilità logica: tolta la quale,

è tolto anche il problema. Per giunta, ad onta di quel che comunemente si ritiene, questo problema è in tutto e per tutto un'eredità moderna. Un'eredità cartesiana, l'eredità di quel pensiero maligno che assediava il filosofo, nel chiuso della sua camera: e se il mondo non fosse così come mi appare, nella fidezza delle mie quotidiane abitudini? Se persino il mio sapere, tutto il mio sapere – quello storico e quello scientifico, quello appreso e quello direttamente vissuto –, fosse inaffidabile, malcerto e infine falso? Se vi fosse un genio maligno, se fosse tutt'altro dal Dio buono della tradizione nella quale sono cresciuto, ma che tuttavia avesse di quello almeno il potere per gettarmi in un inganno totale? Naturalmente, si può mostrare come a sua volta l'ipotesi cartesiana dipendesse da certe speculazioni medievali intorno all'onnipotenza di Dio, e sul piano storiografico sarebbe un'opportuna e utile precisazione. Ma insieme alla continuità bisogna vedere pure la rottura. La quale sta nel fatto che una simile iperbole non è più tenuta entro il lotto di ciò che è in potere di Dio, ma è esercitata come un libero potere della mente dubitante. Tale potere può ora celarsi come tale, e convertirsi in una possibilità logica senza dimora reale nel mondo (il che permette di notare che se la prova ontologica dell'esistenza di Dio giungerà alla fine della sua storia gloriosa quando sarà fatta definitiva chiarezza intorno alla nozione di possibilità logica, e si sarà potuta evitare ogni confusione con una nozione reale, di matrice aristotelica, di potenza, allora quel che stiamo suggerendo con Spinoza è di affrontare il tornante nella direzione opposta). Se anche così fosse, che tutto è falso, conclude Descartes, *ego sum, ego existo*. Orbene, lo statuto di questo *ego* è stabilito proprio in forza dell'ipotesi che le cose stiano tutt'altrimenti da come mi appaiono e sono. È ben vero che quest'ipotesi viene dal filosofo combattuta e vinta, ma proprio per ciò il senso dell'*ego cogito* viene ottenuto nella sua prospettiva. Jean Luc Marion ha parlato addirittura di statuto responsoriale dell'*ego* per dare ancor più rilievo al modo in cui esso viene raggiunto, e riscoprire fin dall'origine la fragilità di una costituzione abitata comunque dai fantasmi dell'alterità. Quello che poi è capitato, che cioè l'*ego cogito* smarrisce l'originaria certezza, non può quindi sorprendere, né può sorprendere che un soggetto smarrito lasci sempre più risalire a galla quel pensiero

maligno. Ma in tutta questa vicenda del pensiero moderno e post-moderno non sono venuti in discussione i titoli per ragionare sul filo di quella iperbole. Viene persino avanzata l'ipotesi che la filosofia sia un'iperbole del genere. Col che essa non potrà essere mai messa veramente in discussione, perché discuterne significa già acuartierarsi in un ambiente protetto e garantito dall'eccesso esorbitante di quel pensiero. Per discuterne, è sempre troppo tardi. Se la prima domanda della filosofia contemporanea è: si può pensare ciò che esorbita qualsiasi pensiero?, è ben chiaro che la domanda è costruita in modo da non potere avere risposta, poiché il pensiero ha la sua orbita, e per quanto ampia essa sia nulla impedisce di costruire l'ipotesi maligna che dell'altro non vi sia compreso. Nulla impedisce di costruirla, anche se qualcosa dovrebbe pur impedire di vedere un pensiero in ciò che viene costruito come un nulla di pensiero. Il quale poi non è nulla, ma è appunto questa costruzione, che ha le sue buone motivazioni logiche, ma che appunto, in quanto tali, appartengono al mondo e ne costituiscono un'operazione. C'è un *modo* – diremmo con Spinoza – di pensare al mondo così da considerarlo soltanto possibile, circondato da vasti oceani di nulla, ed è la logica a provvederlo, ma è appunto ancora un modo del mondo, una sua modificazione.

Ci si può ovviamente sentire assediati dal nulla, ma non sarà mai nulla di nulla (cioè niente affatto). Ci si può sentire assediati dall'indeterminato, ma solo perché esso è così determinato, come l'indeterminato. Si può anche provare angoscia, ma questa sarebbe ancora una "prova", un'*épreuve*, di questo mondo, e nient'altro proverebbe. Pensare *con* Spinoza significa anzitutto sapere che la domanda metafisica fondamentale – perché l'essere e non piuttosto il nulla? – non è una buona domanda, e soprattutto non ha nulla di fondamentale. È una domanda di cui si riconosce immediatamente il carattere iperbolico, cioè vuoto e falso. Carattere che non gli appartiene in quanto essa metterebbe in scena una patente contraddizione, come di chi dubitasse che l'essere sia al modo in cui un folle dubiterebbe, vaniloquiando, che Pietro è Pietro. Dal momento che qui si domanda infatti se ciò che è avrebbe potuto non essere, e poiché questa domanda pretende di investire la totalità dell'essere, o l'essere come tale, e non già questo o quell'essere in questo o quel

tempo determinato – posto pure che questa distinzione sia legittima, e non preconstituisca surrettiziamente quell'ambito più ampio dentro il quale si vorrebbe far cadere la totalità di ciò che è –, è ben chiaro che essa non può essere proposta senza contraddizione. Tale contraddizione può però ben essere rivendicata, quando appunto si tratti di una domanda così vasta e fondamentale che investendo il tutto dovrebbe poter essere rivolta senza precauzioni logiche, senza cioè che sia già noto che l'essere che è, o che potrebbe essere, sia disponibile a osservare un simile, impeccabile profilo formale. Se questa contraddizione non viene consentita, se il pensiero non può abitare la contraddizione, se non gli viene riconosciuto questo potere (in realtà, un'impotenza), la domanda non può essere elevata. Non è perciò per la forma della domanda, non è per una impossibilità logica che bisogna denunciare il suo carattere vuoto e falso. E neppure perché l'identità formale dell'essere, che la logica restituisce a norma del principio di non contraddizione, è anzitutto un dato fenomenologico. Non è cioè neppure perché il fenomeno dell'essere è immediatamente logico. Che il mondo preceda la domanda, nulla comporta meno del carattere logico del mondo, e di conseguenza non ha neppure primariamente il senso di accusare il carattere illogico della domanda. Se mai, al contrario, il carattere illogico della domanda è il modo in cui può ritrovarsi, lungo il filo di una certa interrogazione del mondo, una certa precedenza del mondo. La quale poi non è tale che per la domanda medesima e nella domanda medesima: è cioè il modo in cui il mondo sta nella domanda, il modo in cui nella domanda si fa esperienza del mondo, non alcunché che sia proprio del mondo in sé e per sé, non essendovi da nessuna parte un mondo in sé e per sé su cui in seguito piovano le opportune domande. Non si deve quindi neppure dire che la domanda arrivi troppo tardi, come per un malinteso o per uno strano inciampo del pensiero, che manca di presentarsi a tempo debito. Quel che piuttosto si deve dire con Spinoza, e in seguito sperimentare (in seguito: nel senso di queste stesse considerazioni che non hanno se non questo senso, che non sono se non questa esperienza), è che *la potenza di quella domanda è minore della potenza del mondo*. La precedenza del mondo è dunque una preminenza o piuttosto una prepotenza che la domanda sperimenta e in cui il

mondo si sperimenta come mondo. Diciamo che la domanda sperimenta la prepotenza del mondo perché essa non ha la potenza sufficiente per sollevarsi all'altezza del mondo che intende costringere nel fuoco della domanda. D'altra parte, come ogni espressione di impotenza in Spinoza, essa non segnala che manchi qualcosa, perché nulla manca al mondo e ai suoi modi, e nulla è al di sotto di ciò che può essere. Bisogna perciò dire, tutto al contrario: il fatto che in essa venga avvertita una mancanza esprime la sua impotenza – impotenza che è nell'avvertimento, non nell'immaginaria mancanza. La possibilità nel cui orizzonte appare il mondo su cui la domanda vorrebbe cadere non è nulla di reale, ma è realmente impotente la domanda che si immagina un simile orizzonte. Questa impotenza, riguardata dal lato per cui è reale, è la ragione per cui non diciamo solo che la domanda sperimenta la prepotenza del mondo, come se ancora avessimo il mondo di contro, ma diciamo al contempo che il mondo si sperimenta nella domanda (e si sperimenta assolutamente, come sempre: in ogni punto e in ogni luogo). È infatti sempre il mondo che è reale in ciò che è reale. Così, dopo aver guardato il mare infinito in cui la domanda immaginava di *sospendere* il mondo, torniamo a fissare lo sguardo nella realtà, che sopra abbiamo già riconosciuto: la domanda non è che un modo del mondo.

Tutte intere queste considerazioni, rafforzate da un'insolita (per Spinoza) esclamazione, sono reperibili a chiare lettere in *E1*, 8, scl. 2:

Se qualcuno dicesse di avere un'idea chiara e distinta, cioè vera, di una sostanza, e di dubitare nondimeno che una tale sostanza esista, sarebbe, per Ercole, come se dicesse di avere un'idea vera e nondimeno di dubitare che sia falsa (come diventa manifesto a chi vi ponga sufficiente attenzione). Oppure, se qualcuno stabilisse che una sostanza viene creata, contemporaneamente stabilirebbe che un'idea falsa è diventata vera, cosa della quale non si può concepire nulla di più assurdo.

Quel che qui si afferma è, detto astrattamente, che l'idea vera di una cosa comporta l'esistenza della cosa, e viceversa la non esistenza di una cosa significa che l'idea di quella cosa è falsa. Non c'è nulla di più scorretto, logicamente parlando, di un'affermazione simile.

Non c'è violazione più flagrante delle condizioni di sensatezza di una proposizione, le quali non presuppongono affatto che i fatti siano tenuti a soddisfare le condizioni di verità delle proposizioni. Naturalmente, la scorrettezza pare che riguardi la sostanza e solo essa. Subito prima del passo citato Spinoza ha convenuto (ma lo abbiamo detto: ha *convenuto* soltanto) che è invece possibile «avere idee vere di modificazioni non esistenti» (*ibid.*): nel caso di ciò che Spinoza chiama modo o modificazione, l'idea vera non comporta affatto che la modificazione in questione esista.

Tuttavia, come va considerata l'eccezione rappresentata dalla sostanza? Trattare la sostanza come un'eccezione non può voler dire semplicemente che ci sono da una parte idee dei modi e dall'altra c'è l'idea della sostanza, che riguardo ai primi possiamo parlare sensatamente e fare affermazioni vere indipendentemente dalla loro esistenza, mentre della sostanza non è possibile parlare sensatamente senza presupporre che sia vera, veramente ed assolutamente esistente. Vi sono diverse cose che non vanno, in una rappresentazione così anodina del problema dell'esistenza di ciò che è in idea. La prima concerne il fatto che le idee dei modi e della sostanza sono letteralmente espianate dalla mente che le concepisce: sono cioè presi come dei meri *concepiti*, a parte dall'attività di cui sono il frutto, come punti di una certa esercitazione ed espressione di mondo. C'è un evidente difetto di astrazione, al quale abbiamo già cominciato a rimediare, resistendo a ogni rappresentazione dell'idea spinoziana che non chiami in causa il potere di intendere della mente – o, più rigorosamente, la mente come questo potere –, e si balocchi con spazi puramente rappresentativi, messi in scena su chissà quale umbratile palcoscenico ideale che la mente possa ispezionare senza che l'ispezione in qualche modo coinvolga la mente stessa e il teatro d'ombre in cui si muoverebbe. Il potere di intendere della mente disseta in realtà ogni fittizia immagine del genere, e non è poi altra cosa dal potere di affermare, per il quale si deve dire non solo che la mente afferma quel che idea, ma che in ogni idea si afferma essa stessa – come si dice ad esempio di un uomo che è un uomo “affermato”. Poiché però la sostanza non è che l'affermatività stessa del mondo, il suo proprio affermarsi in ogni *concupere* della mente così come

in ogni modo del mondo, dubitare che essa esista è, *stricto sensu*, impossibile. L'idea vera di una sostanza non è infatti mai – se non sotto pena di abbassare la sostanza a modo, di concepirla come un modo – l'area circoscritta o circoscrivibile del suo mero contenuto semantico, affermabile o negabile. La sostanza non può mai stare soltanto dal lato del contenuto dell'idea, poiché l'idea non ha mai soltanto un tal contenuto, ma ha sempre anche un essere positivo e formale, *aliquid reale*, che, in quanto è un essere, appartiene alla sostanza che viene in essa affermandosi. Se si vuole: è proprio il fatto stesso della sua affermazione. Che ora questo *fatto* non si lasci esso pure affermare entro il recinto dell'idea non allude minimamente ad un'insuperabile trascendenza della sostanza. Qui, come altrove, può essere utile ricordarsi di quanto frequentemente siamo vittima di quello scambio per cui ciò che è causa viene considerato come effetto, giusta la denuncia dell'*Appendice* alla prima parte dell'*Ethica*: trascendente è infatti la sostanza solo per effetto dell'indebita convinzione che le tocchi di stare tutta nello spazio logico dell'idea (e non è dunque al contrario causa trascendente della presunta insufficienza o inadeguatezza dell'idea, che in quanto modo non conterrebbe “tutta” la sostanza e ne conserverebbe, perciò, solo una parte): se però viene tolta questa richiesta, che restringe all'elemento *logico* dell'affermazione – a un suo attributo, e ancor più a un suo modo (tale essendo l'idea) – tutta la potenza di assertività della sostanza, la *potentia agendi* (*E2*, 7, cor.: salvo errore, è peraltro l'unico luogo in cui l'espressione non è riferita direttamente alla *nostra agendi potentia*, il che è forse indizio sufficiente per escludere la posizione di atti separata dalla esercitazione della potenza che si effettua nei modi e coi modi), non c'è più nulla di adorabilmente trascendente in un fatto del genere. Si capisce anche che l'attenzione, che viene così portata, al *fatto che si intende* piuttosto che a *ciò che si intende* non obbliga affatto a cercare in via speciale e supplementare qualche espressione logica *sui generis* per un fatto del genere. Si potrebbe dire infatti: il *cogito* cartesiano ha questa natura, che dopo la teoria degli atti linguistici di Austin chiamiamo vezzosamente performativa. E se anche fosse necessario portare il performativo del piano spirituale del *cogitare* al piano sensibile del *proferre* – secondo una linea reperibile già (per quanto

problematicamente) nella stessa meditazione cartesiana, per cui il *cogito* esiste effettivamente tutte le volte in cui *concipitur vel proferitur*, è concepito o proferito, in una formula particolarmente felice proprio perché evita di sciogliere l'apparente endiadi del testo e mantiene il *concupere*, che pure dovrebbe effettuarsi nel dubbio radicale circa l'esistenza di qualunque corpo e di qualunque voce, a contatto col più mondano e sonoro *proferre*, essendo peraltro chiaro che non vi sarebbe alcun vero proferimento linguistico senza il "riempimento" di un concepimento, poiché non ogni produzione dell'enunciato *cogito* effettua veramente il *cogito* –, se anche fosse necessario, si diceva, *incarnare* in questa maniera il *cogito*, non si sarebbe perciò tenuti alla speciale esibizione di qualche fatto empirico in cui quel *Faktum* trascendentale dovrebbe potersi mostrare a tutto spicco, per non rimanere nelle poetiche retrovie di una condizione più eminente rispetto alla prosa stessa del mondo, a disposizione esclusiva di qualche ispirato dire più originario. Non si avrebbe qui alcun dovere del genere, non occorrerebbe qui alcuna attestazione ontica che abbia al contempo un superlativo valore ontologico, alcuna classe di fenomeni di speciale rivelatività. La stessa idea di sostanza non è "trascesa" dall'*esse* della sostanza, che in essa formalmente si afferma, più o meno di quanto lo sia qualunque altra idea, che ha del pari un *esse formale* irriducibile all'*esse objectivum* e irrappresentabile in questo. O, per meglio dire: quel che è irrappresentabile non è l'*esse formale* dell'idea, che può ben divenire l'*esse objectivum* dell'*idea ideae*; quel che è irrappresentabile è l'accadere di questa differenza, e cioè lo *spartirsi dell'essere* fra i due. Non si tratta perciò di una nuova figura della *prote hyle* aristotelica, dell'ultimo e del tutto astratto residuo materiale di cui non si può predicare alcunché proprio perché è solo materia e non forma (e che per giunta è ottenuto solo tramite un procedimento analitico-regressivo che ne inficia già il significato ontologico). Certo, finché l'affermazione logica mantiene un primato, per cui è *veramente* solo ciò che si può *sapere*, solo ciò che cade oggetto di un sapere, un simile *essere in due dell'essere* privo di qualunque ricomposizione o "pareggio" ideale in un sapere (e cioè in un'altra idea) si attira ogni genere di diffidenza. Ma non c'è ragione di mantenere un simile primato: in termini spinoziani, d'altra parte,

l'attributo del pensiero non vale più di qualunque altro attributo e corre, per dir così, sullo stesso piano di ogni altro – piano che è poi l'unico piano della sostanza, ossia del mondo, che è *uno actu* pensiero e estensione, pensiero *ossia* estensione, *substantia infinitis attributis constans* –, sicché quel che si afferma in idea non manca evidentemente di nulla che, dovendo essere affermato, si sottragga apofaticamente alla potenza affermativa della sostanza; ma, d'altra parte, non è tutto quel che si afferma, a meno di non includervi l'*esse* stesso di questa affermazione, il suo *in se esse*.

Si può guardare alla cosa in altro modo. Si può per esempio provare a formare l'idea del tutto, della totalità di ciò che è. Ma mettere in parole che una certa idea vuole essere l'idea della totalità non significa che si sia fatto molto più che immaginare una simile totalità (cosa significhi *pensare le parole* è anche questo un problema, com'è noto, per Spinoza). Si può anzi escludere che la si sia davvero pensata – e si può prendere anzi proprio questo piccolo esercizio come prova del fatto che pensare assolutamente la sostanza non è quel genere di attività immaginativa che, come i bambini mandano nell'aria iridescenti bolle di sapone, così soffia idee che volteggiano libere nello spazio della mente. Pensare è un movimento (o un modo) del mondo, e perciò non gli può mai riuscire di racchiudere il mondo nella bolla di un'idea. Vuol dire perciò che ogni idea della totalità manchi di qualcosa? Vuol dire forse che l'idea della totalità può presentarsi solo in forma astratta, e magari poi che la contraddizione che in questo modo si patisce è, proprio essa, la manifestazione del tutto stesso? Nulla del genere, perché dire astratta una simile idea significa giocoforza avere un'idea concreta del tutto concreto, innanzi alla quale l'idea puramente formale della totalità si presenta come astratta, e allora si dovrebbe poter andare senza indugio a quell'idea. Oppure non averla: la denuncia dell'astrattezza dell'idea meramente formale della totalità sarebbe però in tal caso anch'essa astratta, e tanto astratta e impotente quanto l'idea che intende denunciare.

D'altra parte un pensiero del tutto ci occorre. O per meglio dire: un simile pensiero è l'idea stessa della sostanza, la quale o è idea del tutto, della totalità di ciò che è, o non è. Ma è evidente che una tale idea non può essere formata al modo in cui formiamo le idee degli

universali, secondo la nota critica di Spinoza. Non si tratta cioè di immaginare quale risultato possa mai dare la sommatoria di tutti gli enti, ma neppure di formare un comune denominatore di tutte le cose. La sostanza è una: non solo numero e divisibilità (quindi anche sommabilità) sono per Spinoza appannaggio dell'immaginazione e non del concetto (*E1*, 15, scl.), ma non si saprebbe proprio come possa formarsi il pensiero di due o più sostanze distinte e separate (com'è noto, le prime proposizioni dell'*Ethica*, che ora abbiamo in vista, non ragionano se non di questo) e di conseguenza non si saprebbe neppure come farne, per dir così, la media. Il concetto ontologico di mondo, in Husserl e Heidegger, gode della stessa unicità. Anch'esso viene ottenuto dietro esclusione del concetto ontico, cioè dell'idea del mondo come somma o come contenitore universale di tutti gli enti, ma l'inconsistenza di un simile concetto sta già nel fatto che non si potrebbe mai risolvere se non in maniera arbitraria il problema di cosa debba mai contare per ente. Il primo senso della proposizione spinoziana, a cui Hegel annetteva capitale importanza, *omnis determinatio est negatio*, è precisamente questo: ogni determinazione, ogni ente determinato è negazione perché (e finché) il suo "ritaglio" è arbitrario, l'aspetto sotto cui è preso e contato come ente determinato è arbitrario, privo di fondamento sostanziale. Ma l'astrattezza del "ritaglio" non può ripercuotersi sulla sostanza – che è invece la conseguenza che ne trae Hegel: priva com'è di determinazioni, la sostanza spinoziana sprofonderebbe in una completa e vacua indistinzione. Hegel non fa però che rovesciare i termini della questione: non è a causa della negatività del modo che la sostanza va concepita separatamente da esso, ma è a causa di una concezione astratta della sostanza come sostanza separata che il modo viene concepito nei termini esclusivi della *determinatio/negatio*. In altre parole, se la distinzione fra sostanza e modo non è una distinzione reale, ma, per l'appunto, modale, questo vuol proprio dire che il modo è reale *in alio*, cioè nella sostanza, e non che non ha alcuna realtà.

L'*in-* in cui è reale il modo, ossia la sostanza stessa, non ha però goduto, purtroppo, di una attenzione altrettanto minuziosa quanto quella che Heidegger riserva in *Sein und Zeit* all'*In-der-Welt-Sein*, e così si continua colpevolmente a immaginare che siccome i

modi sono *in alio*, cioè *nella* sostanza, l'*in-* è solo più il contenitore di tutti i modi, il mare infinito nel quale tutte le onde si formano e si rifrangono. Tanto più che non ce la si fa a derivare *infinita infinitis modis*: E1, 16 afferma infatti che «dalla necessità della divina natura debbono seguire infinite cose in infiniti modi». Spinoza scrive proprio «*sequi debet*»: non dice cioè che le cose seguono, ma che devono seguire, benché la proposizione non sarebbe apparsa meno, ma casomai più rigorosa (e anche più consonante col senso *con-sta*-tivo del pensiero della sostanza) se il filosofo avesse scritto che *infinita sequuntur*. Per giunta, il timbro della necessità sta già tutto in apertura della proposizione: «*ex necessitate*», dice infatti il testo. A cosa serve dunque il *debet*? Non c'è modo di spiegare la cosa se non in base all'esigenza di segnalare una distanza fra la sostanza e i modi che ne derivano. Questa distanza viene però solitamente interpretata in questo modo: idealmente parlando, la sostanza contiene *infinita infinitis modis*; lo svolgimento reale di un simile contenuto prenderebbe però un tempo infinito, di cui purtroppo non godiamo. Perciò: va a sapere. Una simile interpretazione commette un vero e proprio controsenso, perché relega nell'ideale ciò che è reale, ossia l'*in*-essere della sostanza, e prende per reale ciò che è invece immaginario, ossia lo svolgimento infinito degli *infinita*. Rimanda cioè a un limite ideale la condizione sostanziale che costituisce invece la sola realtà, per Spinoza, e lo fa perché non riesce ad abbandonare il punto di vista del finito – punto di vista che si confessa come finito per il fatto stesso che ne pone un altro fuori di sé, quello infinito dello svolgimento ideale della sostanza. Se dunque E1, 16 presenta un *debet* e pone una distanza, non è per rimandare *sine die* la conseguenza intera dell'essere della sostanza, ma è proprio per scongiurare una simile idea astratta e formale dell'intero, dal momento che essa richiede una dislocazione puramente immaginaria dell'unico luogo reale in cui *infinita infinitis modis sequi debet*, cioè appunto della sostanza. Insomma: o l'*in-* indica il luogo in cui sono contenuti gli *infinita*, ma allora questo luogo non si costituisce mai realmente, benché *debba* farlo, e tutta l'*Ethica* di Spinoza si declina in termini puramente esigenziali; oppure l'*in-* non costituisce affatto una simile totalità ideale, e quindi l'*esse in alio* del modo *deve* conseguire in

tutt'altra maniera. La questione è cioè se la distanza vada posta fra il luogo formale della presenza ideale e totale e il luogo del finito, della presenza parziale, o se invece la distanza debba costituire l'*in*-essere della sostanza stessa, la maniera d'essere di questo *in*-. Così riguardata, la questione è subito decisa: non solo perché, come si è detto, è radicalmente erroneo mantenere un rimando ideale e astratto nel quadro dell'ontologia spinoziana, ma anche perché se i luoghi sono due e fra essi corre una distanza, questa stessa distanza non ha luogo in alcuno di essi. E infine, in termini più precisamente spinoziani: cos'altro indica la necessità di riferire anche l'intelletto infinito alla natura naturata e non alla natura naturante, secondo *E1*, 31? Cos'è mai l'intelletto infinito, se non lo spazio logico ideale che erroneamente si vorrebbe pareggiare all'essere della sostanza? E non dice forse Spinoza in *E1*, 29, scl. che la natura naturata consegue dalla necessità della natura di Dio, e dunque che quello stesso spazio *sequi debet*, è una conseguenza e un modo? Questo è, come sempre, il punto al quale ci conduce pensare assolutamente *con* Spinoza: alla necessità di affrancarci dalla presupposizione di uno spazio logico ideale di comprensione previa dell'essere di ciò che è. È un portato del razionalismo: esso consiste, per dirla con Merleau-Ponty, nel sottoporre la realtà a un preventivo esame di razionalità, e nel promuovere a reale, a realmente esistente solo quello che lo supera. Come se la ragione non prelevasse il senso d'essere di ciò che esiste dall'esistenza stessa, ossia dal mondo. Nella specialissima versione assoluta del razionalismo spinoziano, supererebbe l'esame tutto quello che è logicamente possibile, senza altra restrizione (dalla sostanza seguono infatti *infinita infinitis modis*), il che rende più difficile cogliere la restrizione a cui è sottoposta la realtà per il fatto stesso che deve sottostare all'esame di razionalità, e dimostrare dinanzi alla ragione che è, per l'appunto, reale. Ciò che è razionale è reale; significa dunque che è reale *perché* razionale, e non viceversa. Del primato dell'unica sostanza, della necessità di muoversi – come recitava il *TIE*, senza peraltro riuscirvi – di essere in essere, senza passare quindi per la mediazione dei concetti astratti, in questo modo non ne è più nulla. Ma in verità non ne è più nulla della filosofia tutta, la quale o è sapere del concreto o non è: una volta cioè che siano

stati legittimati e tenuti per autosufficienti punti di vista astratti sul reale – i “ritagli” di cui si diceva sopra – non c’è motivo per non affidarsi completamente alle potenti astrazioni matematico-quantitative della scienza della natura. L’esigenza di pensare *sub specie aeternitatis* sta tutta qui: le altre *species* di pensiero ritagliano a proprio modo il reale, relativizzano e finitizzano, e con ciò stesso perdono l’unico fondamento sostanziale di tutto ciò che è.

Un pensiero del tutto ci occorre, si diceva. E il tutto è la sostanza stessa. Ma l’*idea* del tutto è, *in natura*, a titolo di conseguenza: appartiene alla *natura naturata*. Il che non conduce a un indesiderato esito negativo. Non significa infatti che del tutto non possiamo avere alcuna idea, ma che il tutto non rientra, come ormai sappiamo, nell’*esse objectivum* dell’idea. Ma ora sappiamo anche che non deve affatto rientrarci, come se appunto il tutto dovesse *contenere* tutto. Che l’idea non sia capace di una simile prestazione non dipende più da una insufficiente prestazione dell’idea, ma dalla natura stessa del tutto. Il quale si spartisce perlomeno nella totalità ideale del modo “logico” di considerare il tutto, e nell’*esse* di questa considerazione.

Comunque, se avessimo fin qui mancato di una comprensione adeguata dell’*in-essere* della sostanza, e fossimo ancora in via di formarcene una, potremmo passare per una più lucida osservazione della natura stessa dell’idea: il passo da cui abbiamo preso le mosse, in cui si trattava dell’idea vera della sostanza come necessariamente esistente, non va infatti inteso avendo cura soltanto di non considerare le idee di modi e quella della sostanza come separate, e in tal modo comparabili. E certo noi non abbiamo alcuna idea della legittimità di una simile operazione astrattiva, e anzi, come abbiamo incominciato a pensare, il fatto che sia logicamente possibile eseguirla non garantisce affatto la validità del risultato. Ma c’è, oltre a tutto ciò, da considerare con maggiore cura cosa mai siano le idee, nell’*Ethica*: è vero infatti che Spinoza si limita a definire l’idea come «il concetto della mente che la mente forma perché è cosa pensante» (*E2*, def. 3), ma è anche vero che per Spinoza l’idea è, in quanto tale, l’affermazione dell’esistenza di ciò di cui è idea, sicché il problema non sarà per lui quello di giustificare l’affermazione che è impossibile avere un’idea vera di una sostanza non esistente, ma casomai quello di delimitare con precisione (relegandola nelle concessioni

al senso comune) l'affermazione che è possibile avere idee vere di modificazioni non esistenti.

Cominciamo da quest'ultimo problema, il meno ostico. Qui, infatti, la dottrina di Spinoza è chiara: avere l'idea di Pietro è avere l'idea di Pietro esistente. La situazione è quella descritta nel lungo scolio che conclude la seconda parte (*E2*, 49, scl.): un ragazzo il quale immagini un cavallo con le ali e non percepisca nient'altro «contemplerà necessariamente il cavallo come esistente». Solo se l'immaginazione del cavallo alato fosse «unita all'idea che toglie l'esistenza dello stesso cavallo», subentrerebbero il dubbio o la negazione al riguardo. La posizione originaria è dunque, con ogni buon diritto, posizione nell'esistenza (ed è per questo che l'idea del corpo afferma senz'altro, in primo e assoluto luogo, l'esistenza del corpo: perché in quell'idea non può mai esserci nulla che escluda l'esistenza del corpo, secondo *E3*, 10). Non può dirsi altrimenti per l'idea della sostanza, la quale è necessariamente l'idea della sostanza esistente, se e finché non subentra alcun'altra idea che possa togliere l'esistenza della sostanza. Ma come sarebbe fatta una simile idea? Nel caso del cavallo alato, c'è una zoologia intera che può subentrare, ma nel caso dell'idea di sostanza? Quale potrebbe essere la «ragione o causa che impedisca che Dio esista» (*E1*, 11 dim., altr. 1)? Nella prima parte dell'*Ethica*, all'ordine delle proposizioni e alla sua dimostrazione è affidata l'affermazione dell'esistenza della sostanza, che ha così un chiaro e giustificato primato. Solo a rincalzo, Spinoza dimostra anche come non sia pensabile nulla che possa togliere l'esistenza della sostanza. Sicché l'unica strategia per sottrarsi all'inesorabile dimostrazione consisterebbe non nel negare che sia lecito dedurre l'esistenza della sostanza dal suo concetto, ma nel negare che si dia una simile idea. È per questo che le prime proposizioni dell'*Ethica* si occupano appunto di costruire l'idea di Dio, senza peraltro chiamarla così, per non fare che tutto dipenda da un certo contenuto semantico. Di quest'idea viene esclusa la dubitabilità. Naturalmente, riguardo ad ogni idea si può ben dubitare che esista *extra intellectum* il suo contenuto logico-obiettivo, ma la questione preliminare è se abbia ragione di esistere questa ragione di dubbio generale. Non è infatti un tal dubbio successivo all'operazione con la quale si

separa l'idea di qualcosa dall'affermazione dell'esistenza di quella cosa? Prima ancora di dubitare, è da vedere come si giustifichi una siffatta operazione, che potremmo ben dire essere l'operazione *logica* fondamentale, dal momento che è solo a seguito di una simile operazione che è posto un contenuto come contenuto *puramente* logico. Quest'operazione *restringe* il contenuto dell'idea a contenuto logico, e in quanto tale a contenuto dubitabile, avente fuori di sé l'esistenza affermata o negata. Noi diremmo oggi, in un linguaggio diverso, che ogni proposizione è sensata in quanto esposta alla possibilità della sua falsificazione. Questa *possibilità* è il contrassegno della logicità fondamentale della proposizione: dell'appartenenza della proposizione a uno spazio puramente logico. L'esistenza è pensata fuori da quello spazio, in quella posizione *estrinseca* che Spinoza, disinteressandosene, riserva alla «relazione all'oggetto». Si ricordi *E2*, def. 4: «Per idea adeguata intendo l'idea che, in quanto la si consideri in sé e senza relazione all'oggetto, ha tutte le proprietà, ossia le denominazioni intrinseche dell'idea». Questa celebre definizione dell'idea adeguata non viene di solito presa abbastanza sul serio: non si vede cioè che l'estrinsecità della relazione all'oggetto indica che la natura dell'idea non è affatto quella di lasciare spazio *extra intellectum* all'oggetto con il quale misurarsi o al quale corrispondere – non importa se per le virtù del cosiddetto parallelismo dell'*ordo rerum et idearum* o per altro. Questa lettura non si avvede, peraltro, che non è sul fondamento della definizione generica di idea che occorre andare all'idea adeguata, ma casomai il contrario. L'idea è infatti idea adeguata, salvo i casi in cui altre idee mettano in dubbio la sua adeguatezza, gettando quindi confusione sul suo contenuto obiettivo. Ma proprio perciò, la generica nozione universale di idea non è adeguata all'idea adeguata. Nella sua natura l'idea comporta immediatamente la posizione nell'esistenza di ciò che è in idea; solo quando l'idea viene considerata astrattamente, la posizione nell'esistenza viene derubricata a relazione *estrinseca* all'oggetto. Ma l'idea è questa relazione. Il fraintendimento circa la natura dell'idea continua tuttavia ad accadere perché si mantiene esplicitamente o implicitamente la convinzione che l'esistenza sia separata dall'idea con cui è affermata, e che dunque vi sia da qualche parte – ovunque,

ma non là dove viene affermato – l'oggetto dalla relazione al quale si è fatta *idealmente* astrazione. Se però un tale oggetto vi fosse, se cioè vi fosse davvero un oggetto separato dall'idea di esso (un oggetto separato dall'affermazione della sua esistenza, non si capisce perciò in qual modo posto come tale), all'idea mancherebbe comunque qualcosa di fondamentale, che la costituisce in quanto idea. Ben lungi dall'essere estrinseca, la relazione in questione è proprio ciò in virtù di cui l'idea è idea, modo del pensare e non modo dell'estensione. Tutto cambia invece se l'idea non è priva di nulla, men che meno dell'esistenza dell'oggetto di cui è idea, e se la relazione estrinseca all'oggetto, in quanto estrinseca, ben lungi dall'essere ciò da cui si astraie nella considerazione dell'idea, sia proprio essa, nel suo estrinsecismo, frutto dell'astrazione con la quale l'idea è separata dall'oggetto di cui afferma necessariamente l'esistenza.

Il chiarimento intorno all'*idea* di Spinoza può ora riverberarsi sulla domanda posta, circa la ragione o causa per dubitare (o anche negare) che Dio – la sostanza – esista. La ragione per affermare che Dio esiste è l'idea stessa di Dio, così come la ragione per affermare l'esistenza del cavallo alato è l'idea del cavallo alato. La dimostrazione, se di dimostrazione si vuol parlare e non piuttosto di una *con-sta-tazione* – che ha però anche, *quoad nos*, il senso frequentativo di uno *stare col mondo* dell'idea, senso che peraltro riluce a chiunque mediti attentamente su *E1*, 11, altr. 2: in primo luogo in virtù della posizione veramente singolare di una riformulazione insistita della dimostrazione, riformulazione che quanto più si allontana dal primo conio tanto più sembra confidare sulla forza delle cose piuttosto che su quella della ragione. Perché questo è, in ultima analisi, il senso spinoziano del passaggio da una prima maniera *a priori* ad una seconda maniera *a posteriori*, che non può essere più facile, come Spinoza afferma, in quanto perde forza dimostrativa (una simile proporzione inversa potrebbe valere solo nell'*ordre* analitico *des raisons* cartesiane), ma che anzi deve averne di più. Pertanto sono le preoccupazioni dei metafisici, assecondate dall'ordine razionalistico dell'*a priori*, ad apparirci – se proprio si vogliono stabilire ranghi – di pregio inferiore; in secondo luogo per lo splendore speculativo che riluce nella flagranza

con cui un massimo, il massimo della potenza, viene a coincidere con un minimo, cioè con l'esistenza *sans phrase*, di modo che tutta l'onnipotenza divina, con cui i teologi potevano immaginare altri mondi, e inferni e paradisi, non viene impiegata per nulla che non sia questo mondo e non sia in questo mondo, nulla che valga di più di esso, ma anche nulla di meno, nulla che infine non si offra ad una constatazione evidente. Poiché è evidente che ciò che può assolutamente esistere esiste anche, ed esiste soltanto: che altro ci sarebbe da concludere, al riguardo, in più o in meno? Che altro avrebbe da fare, l'Onnipotente, e che altro è o può essere l'onnipotenza, fuor delle fantasie degli uomini, se non esistere, e di che altro potrebbe mai aver bisogno, l'assolutamente esistente, se non appunto e assolutamente di esistere? – la dimostrazione, si diceva, è tutta qui. La sua necessità, anche. E, a ben vedere, è chiaro che non vi può essere ragione migliore. La ragione per dubitare dell'esistenza del cavallo alato è però, giova ripeterlo, un'altra idea, o più generalmente l'insieme delle conoscenze per cui si può escludere che i cavalli abbiano le ali. Ma ora, quali sono le altre conoscenze che possono mettere in dubbio il contenuto dell'*idea Dei*? Il punto è qui che disponiamo solo di quella ragione di dubbio generale per la quale si può diffidare di tutto ciò di cui si dà l'idea. Ma questo dubbio consegue alla previa posizione logica dell'oggetto dell'*idea in intellectu*, che non è affatto la sua posizione originaria. La sua posizione originaria è invece la posizione nell'esistenza, se e finché non v'è ragione (cioè altra idea) di non porlo. Tale originarietà viene peraltro tradita anche solo presentando l'affermazione dell'esistenza dell'oggetto dell'idea come logicamente successiva alla presenza dell'idea. Non c'è qui nessuna consecuzione logica, nessuna deduzione, nessun passaggio all'esistenza: tutte queste sono figure astratte, tanto quanto l'idea dalla quale vogliono successivamente passare *extra intellectum*, nel dominio dell'esistenza. Non si tratta quindi di dimostrare che non v'è fallacia logica nella dimostrazione spinoziana dell'esistenza della sostanza, perché questa dimostrazione non è un affare logico, ma direttamente ontologico. Non è, insomma, il caso scorretto di un *a posse ad esse*, per cui *non valet consequentia*, ma il caso esemplare di un *ab esse ad esse*. Come d'altronde sempre è e deve essere nell'orizzonte del mondo,

che nessuna idea può trascendere, e da cui non può assentarsi per cercarvi solo poi il suo contenuto. È peraltro impossibile pensare con Spinoza, al modo in cui qui ci proponiamo di farlo, se e finché rimaniamo prigionieri di questa costruzione immaginaria per cui il pensiero, per singolare eccezione – «dominio all'interno di un dominio» –, non parteciperebbe dell'essere, che avrebbe però il compito di raggiungere rappresentativamente in un secondo momento. L'*Ethica* di Spinoza è la caccia implacabile a quest'unico fantasma. Si può persino dire che è questa «la via che conduce alla libertà» (*E5*, pref.): non ce n'è un'altra. E per quanto sia una via lunga e difficile, ancora tutta da percorrere, noi possiamo vedere da subito che questa è appunto la via, se solo si consideri come il giovane Spinoza si sia messo sulla strada dell'*emendatio intellectus*, nel primo scritto che ci ha lasciato: preferendo a un bene «incerto per sua natura», cioè la ricchezza, o gli onori, o il piacere, un «bene incerto non già per sua natura, ma soltanto riguardo al suo conseguimento». Ora, infatti, se questo bene consiste «senza dubbio nella conoscenza dell'unione che la mente ha con l'intera natura» (*TIE*, § 14; *Mignini*, 29), questa unione non sarà mai conosciuta, ma anzi preclusa in principio finché la mente eccetterà se stessa dalla natura a cui è unita. Ma un'eccezione del genere è mantenuta saldamente finché l'idea – cioè la mente stessa, la quale non è che un'idea (*E2*, 11) – non comporterà immediatamente l'esistenza di ciò di cui è idea, per affermarla solo come una pura possibilità logica, sconosciuta per principio a tutta la natura. Benché poi una tesi del genere propaghi i suoi effetti in ogni direzione basti dire, in conclusione, che non c'è un *posse* che venga prima dell'*esse* e da cui si debba giungere all'*esse*. L'esistenza è semplicemente l'affare di un'idea, ciò con cui l'idea ha a che fare, l'attestazione di ciò che *con* essa è presente.

È bene peraltro avere chiaro che l'esistenza è presente *con* l'idea, piuttosto che affermare che essa sia presente *in* idea, per evitare i fraintendimenti idealistici di una simile affermazione – fraintendimenti a cui la posizione spinoziana è da sempre esposta. L'esistenza infatti non è *in* idea, né nel senso dell'idealismo psicologico, né nel senso dell'idealismo fenomenologico: in questo secondo caso, avremmo ancora il problema di raggiungere – senza, per dir così, lo

straccio di un'idea – l'esistenza reale ed effettiva, mentre nel primo avremo piuttosto una tesi sull'esistenza, non più fisica bensì psichica, dell'*ideatum*. Ma, in primo luogo, questa seconda tesi può sorgere solo una volta che il passaggio dall'idea all'esistenza si sia fatto problematico, per essere stata l'esistenza distinta dal "portato" dell'idea. In secondo luogo, anche in questo modo il problema non sarebbe affatto risolto, se non si concedesse che almeno nei riguardi dello psichico l'esistenza è affermata *con* l'idea che lo concepisce esistente. Per questa affermazione occorre infatti un'altra idea, con cui è data l'esistenza della prima. Occorre cioè l'*idea ideae*, che però non ha né può avere, in quanto idea, alcun privilegio rispetto alla prima. Sicché o l'esistenza viene con l'idea, o non potrà mai essere un'altra idea a procurarla.

La questione dell'idealismo di Spinoza non è naturalmente chiusa con il chiarimento sin qui condotto. Chiuderla è comunque difficile, a causa dei molteplici significati del termine stesso di idealismo. Si può dire però, andando all'essenziale, che il sospetto di idealismo grava su Spinoza in ragione dell'identità fondamentale che si vuole che esso stabilisca fra essere e pensiero. È in questo modo almeno – cioè nel senso di un'identità logica fondamentale – che si presenta di solito l'*idem esse* fra l'*ordo et connexio rerum* e l'*ordo et connexio idearum*. È chiaro però che, poiché la sostanza spinoziana è dotata di infiniti attributi e non di uno solo, non sarà mai possibile affermare riduzionisticamente che per Spinoza l'essere è pensiero. In questo (troppo sbrigativo) senso, l'interpretazione idealistica di *E2*, 7 è illegittima tanto quanto quella materialistica (il che peraltro non vuol dire che l'essere è pensiero *e* estensione, poiché non è una congiunzione, un *et* o un *aut*, che Spinoza pone fra un ordine e l'altro, e non ne fa due semplicemente perché non riduce l'uno all'altro). Ma un simile senso non è mai davvero in questione. In questione è piuttosto l'identità di pensiero ed essere. Poiché però tale quesito non può essere affrontato senza porre al contempo quello circa l'essenza stessa dell'identità, non è sufficiente imbattersi nell'*idem esse* di *E2*, 7 per ricondurre lo spinozismo nell'alveo dell'idealismo, a meno che non si consideri idealismo la tesi dell'identità di pensiero ed essere per qualunque possibile interpretazione dell'essenza dell'identità. Dovremo perciò mostrare che ciò non è possibile, e che l'*idem*

*esse* può e deve essere interpretato in termini che introducono una minima differenza in seno all'identità – differenza che l'idealismo trascura per ragioni essenziali.

Intanto però va detto che questo problema “maggiore” non tocca la prestazione dell'idea spinoziana: che l'idea comporti l'esistenza di ciò di cui è idea non ha immediatamente a che vedere con *E2*, 7. Che l'idea di Pietro – cioè un modo del pensare – sia messa in condizione di affermare l'esistenza di Pietro è piuttosto, per Spinoza, la condizione per affermare l'esistenza di qualche cosa: di cosa mai potremmo infatti affermare l'esistenza non avendone idea? E come potremmo affermarla, per quale altra via potremmo farlo, se non potessimo farlo grazie all'idea di essa – cioè per l'appunto grazie a un modo del pensare? Né vi è in ciò alcun motivo per ritenere compromesso il principio metafisico cardine, secondo il quale la causa dell'idea non è mai il suo ideato, ma «Dio stesso in quanto è una cosa pensante» (*E2*, 5). Accantoniamo per il momento la questione prima e principale della causalità di Dio – che vale tanto per le idee quanto per ogni altra modificazione: quindi anche per «l'essere formale delle cose che non sono modi del pensare» (*E2*, 6, cor.) – e limitiamoci a ribadire il fatto che l'affermazione di esistenza comportata dall'idea non dipende in alcun modo da una relazione di causalità fra l'ideato e l'idea (o viceversa), bensì semplicemente dalla natura stessa dell'idea in quanto è appunto un modo del pensare. Il fatto che Spinoza neghi una causalità fra gli attributi (e i loro modi) non significa che noi siamo, in quanto menti, alla stregua di monadi leibniziane, costretti in un teatro di pure idee. Né richiede che Dio ci abbia usato la cortesia di accordare quel che accade nella dimensione dell'essere formale con quello che accade nella dimensione dell'essere obiettivo. Spinoza conosce e adopera questa distinzione, per cui nell'idea di Pietro va distinto l'*esse formale* dell'idea dall'*esse objectivum*, cioè dal suo contenuto logico che è appunto Pietro: non *in re*, ma *in idea*. Ma il fatto che l'idea abbia un contenuto logico, e che Pietro sia *in idea*, non toglie che grazie a quel contenuto logico è affermata proprio l'esistenza di Pietro *in re*, finché un'altra idea non subentri a toglierla o a revocarla in dubbio.

Ciò che così subentra è appunto la posizione di Pietro in immagine (nell'idea di essa), nel senso ordinario della parola che Spinoza

accoglie in *E2*, 17, scl.: «chiameremo immagini delle cose le affezioni del corpo umano, le idee delle quali rappresentano i corpi esterni come a noi presenti, nonostante che esse non rispecchino le figure delle cose». Quel che ora rileva della teoria dell'immaginazione che Spinoza propone in *E2* è il fatto che la possibilità di immaginare, e per esempio la possibilità di contemplare come presente Pietro anche quando Pietro non esista, è assicurata comunque da una condizione generale di presenza al mondo: di presenza del mondo e di presenza nel mondo. C'è bisogno cioè che altra esistenza sia portata con le idee (e più in generale di un certo *com*-portamento del mondo) perché Pietro retroceda a immagine. C'è bisogno di stare al mondo, per retrocedere il mondo in immagine. La posizione del mondo in immagine non è un potere della mente, ma la pre-potenza stessa del mondo. Vale cioè quanto Spinoza spiega in *E2*, 24, cor. 1: se un fanciullo incontra al mattino Pietro e alla sera Simeone, il giorno dopo, quando percepirà nuovamente, al mattino, Pietro, immaginerà l'esistenza di Simeone in relazione alla sera: se però la sera gli toccherà di incontrare Giacomo e non Simeone, allora dal giorno seguente immaginerà Giacomo o Simeone «come esistenti nel futuro in modo contingente». Simeone è dunque consegnato a un'esistenza contingente, ed è soltanto immaginato, grazie alla percezione di Giacomo (e viceversa, naturalmente).

Il modo particolare in cui il compendio di fisica che Spinoza inserisce in *E2* aiuta a dar conto della possibilità di contemplare come presenti cose che sono tuttavia assenti non interessa qui se non per questo aspetto fondamentale: si tratta e non può non trattarsi ogni volta di affezioni del corpo, e delle idee di queste affezioni. Per usare sino in fondo la parola: si tratta cioè sempre di *com*-portamenti della mente, in quanto modo del mondo. E poiché non si vedono eccezioni a questa regola, anche il *com*-portamento logico, per il quale noi ci muoviamo grazie al linguaggio tra meri concetti, è appunto un portare esistenza *con* l'idea: se il contenuto logico non porta con sé l'esistenza – il caso logicamente scorretto della deduzione dell'essere dal suo concetto – è solo perché altra esistenza è subentrata, in modo che da questa altra esistenza – cioè in generale dal mondo come presente alla mente e dalla mente come presenza al mondo – sia escluso che esista il mero concepito in quanto è concepito.

*Com*-portare è perciò, in generale, il modo con cui possiamo descrivere la prestazione originaria dell'*idea* spinoziana, in quanto però essa è un'*idea nel* mondo prima ancora di essere un'*idea del* mondo, e *com*-portamento è il modo di stare al mondo della mente – la sua trascendenza, si potrebbe dire, usando il linguaggio con il quale Heidegger volle scavare di sotto alla radice idealistica dell'intenzionalità logica husserliana, tanto più che, a rigore, dovremmo dire piuttosto che si tratta del modo in cui il mondo si porta in *idea*, e perciò dell'esistenza *con* essa *com*-portata.

Poiché Spinoza distingue essenzialmente il caso in cui la mente immagina dal caso in cui la mente conosce, non è possibile costruire con i suoi materiali una dottrina logica del significato che li tratti alla stessa stregua. Quel che viene significato in quanto è immaginato è altro da quel che viene significato in quanto è conosciuto e, così, inteso. Il contenuto di un'immaginazione è presente in quanto immaginato, ma non è presente l'immaginato; il contenuto di una conoscenza è invece presente *in carne ed ossa*, non solo come conosciuto. Questa distinzione in realtà interessa anche il tentativo più rigoroso di costruzione di una dottrina logica pura, quello husserliano (che non a caso cita con approvazione la distinzione cartesiana fra immaginazione e concetto, da cui proviene anche Spinoza). Le *Ricerche logiche* cominciano – com'è noto – con la distinzione di ciò che è significato (o meglio: a cui è fatto segno) grazie a indici o segnali, e di ciò che è significato grazie ad espressioni vere e proprie. In questo secondo caso l'espresso è presente (in una modalità della presenza che Husserl chiama intenzionale) nell'espressione, mentre nel primo l'indice si costituisce come un rinvio segnico, e suppone quindi una certa assenza: l'assenza di ciò a cui è fatto segno. Il lavoro decostruttivo che Derrida ha dedicato alle distinzioni essenziali della fenomenologia logica è consistito nel mostrare come in realtà anche la presenza intenzionale pura dell'espresso nell'espressione, la presenza in piena adeguazione, è insidiata da una certa assenza, e che dunque una presenza piena non si costituisce mai. In questo modo però non è ancora detto ciò che consente a un segno di far segno: come può ciò che è presente rinviare a ciò che è assente. La dimostrazione derridiana deve dunque spingersi sino alla tesi che l'assenza non è solo ciò a cui è fatto segno, ma anche e più profon-

damente ciò per cui è possibile far segno: l'intero processo della significazione si presenta dunque come un movimento *dal nulla al nulla*.

In verità, non può trattarsi di una dimostrazione nel senso di una qualche deduzione della presenza a partire da una certa assenza: non solo perché la fenomenologia (tanto più quando è lavorata dalla decostruzione derridiana) non può né vuole dedurre o spiegare ma soltanto *descrivere* il processo della significazione come questo gioco inestricabile della presenza e dell'assenza, ma anche perché una spiegazione in senso forte, deduttivo, riconsegnerebbe fatalmente lo scettro del primato alla presenza (di ciò a partire da cui la deduzione sarebbe condotta). Proprio però il primato "posizionale" della descrizione ci riconsegna all'*idea* di Spinoza per la quale, in assenza, siamo sempre sulla scena di un'altra presenza, ed è sempre ciò che è presente a spingere nell'assenza ciò che è assente, e che perciò viene significato in idea (e in generale *come* idea, nel senso *estrinseco* del termine). Da dove altrimenti proverebbe la spinta a pensare, se non dal mondo? E come potremmo pensare, come potremmo avere la *forza* di pensare, se non fossimo al mondo? Quel che dunque non va fatto è di confondere ora questa presenza originaria con la presenza puramente logica dell'*idea*: l'oggetto preciso e giustificato della decostruzione derridiana. Sicché non si tratta di obiettare, in uno stile di pensiero che misconosce il significato della differenza al lavoro nella presenza, che quanto viene posto come assente viene appunto *posto*: non si tratta cioè della inaggrabilità della mera posizionalità logica. Non si tratta insomma di restringere deliberatamente lo sguardo a ciò che cade sotto il fuoco dell'*idea logica*, e di concludere tautologicamente che la contestazione del suo primato è e non può non essere una contraddizione logica – e così sbarazzarsene. L'*idea* di Spinoza non ha lo statuto di questa *idea*, previamente astratta dalla scena del mondo, di cui quindi non saprà più riconoscere l'originario profilo. L'*idea* di Spinoza *com*-porta sempre l'esistenza del mondo – il che significa: quando essa è ristretta a *idea logica*, quando vale come un significato puramente *possibile*, è perché il mondo è *altrimenti* presente. La possibilità logica è perciò sempre preceduta dalla pre-potenza del mondo (che è, a ben guardare, il punto da

cui abbiamo preso l'abbrivio per introdurci nella riflessione sopra l'idea vera di una cosa).

La confusione dell'idea spinoziana con l'idea prettamente *logica* – ricondotta cioè al suo contenuto logico-obiettivo e isolata dal mondo di cui *com*-porta l'esistenza – va poi evitata dal lato del contenuto tanto quanto dal lato della forma. Dal lato del contenuto, lo si è già visto: se immagino Pietro *in absentia*, è per la presenza di altro che esclude la presenza di Pietro. L'esistenza *com*-portata dalla mente non è dunque, in questo caso, l'esistenza immaginata nell'idea di Pietro. Ma ora anche dal lato della forma: l'idea di Spinoza è un modo della sostanza, in combutta con gli infiniti altri suoi modi. L'*altra* presenza con cui il mondo è presente in idea è, assolutamente parlando, la sostanza stessa. In qualunque modo si descriva ora la qualità dello spazio logico al quale apparterebbe l'idea – o, come oggi diremmo, il significato – non potremmo non considerarlo in termini puramente formali se non in virtù delle operazioni che avvengono nel mondo (o, più profondamente ancora, in virtù dell'accadere del mondo come mondo). L'idea si staglia sempre su questa scena, che è *altra* rispetto a ciò che è restituito dal mero *ideatum*. L'idea di Pietro – o l'idea del fanciullo che immagina solo e soltanto il cavallo alato – è solo il caso astratto che non si dà mai, essendo la mente umana «composta di moltissime idee» (E2, 15). Questa composizione prevede sempre che, nel gioco di spinte e controspinte, idee subentrino a idee, e che così il mondo non si presenti alla mente senza al contempo spingerla a immaginare o dubitare, ricordare o concepire.

Nella forma semplificata che Spinoza adotta per rappresentare l'incontro col mondo, il sole al tramonto richiama alla memoria, secondo un classico meccanismo associativo, Simeone, visto già una volta al calar della sera, ma è con la presenza inattesa di Giacomo, lì dove s'era incontrato Simeone, che Simeone viene gettato nell'assenza. Spinoza avrebbe peraltro potuto mostrare che anche una nuova comparsa di Simeone avrebbe spinto in una certa assenza (cioè nel ricordo) la prima comparsa, che si costituisce appunto come *prima* comparsa di Simeone solo *dopo*, a partire dalla seconda. Il gioco di questa retroposizione – o, per dirla con Hegel, di posizione presupposta e di presupposizione posta – poggia però su un'insuperabile

presenza seconda. Che è *presenza* non meno di quanto sia *seconda*, e non è meno *presenza* per il fatto di essere *seconda*. La scoperta che la presenza non è prima, che non si giunge linearmente dalla prima alla seconda comparsa di Simeone (vale a dire: la scoperta che si presenta come prima la presenza seconda) ha condotto tanta parte della riflessione contemporanea ad affermare un certo primato dell'assenza, di un nulla costitutivo che circonda la presenza, mentre la sola conclusione legittima è per l'appunto che la presenza si afferma *qua* seconda. Ma per l'appunto si afferma come presenza, è affermazione di una presenza. Il significato della secondarietà della presenza viene del tutto frainteso, se essa significa, per dir così, che c'è un po' di nulla prima. Poiché in tal caso si fa come se a venire in questione fosse quel che viene prima – il nulla, piuttosto che la presenza – e non invece il modo in cui si presenta la presenza. E la secondarietà viene fraintesa anche quando si intenda così, che siamo sempre in ritardo rispetto a ciò che si presenta, come se qualcosa della prima presenza andasse irrimediabilmente perduto e non potesse mai essere saputo, per il fatto che è soltanto *dopo* che si costituisce come *prima*. Soltanto *dopo* so infatti che Simeone si è già presentato: ma cos'è che propriamente non so, in questo modo, di quel primo presentarsi? Se il prima si costituisce come prima solo dopo, dopo so tutto quel che c'è da sapere del prima: che appunto viene prima. E quel che prima non sapevo non lo potevo sapere sol perché prima non c'era alcun prima, sol perché prima non era prima.

La presenza seconda – Simeone, quando di nuovo compare – mette dunque in idea (nel ricordo o nell'immaginazione) la precedente comparsa di Simeone: ora, questo non vuol dire solo che Simeone è sempre sbalzato (s-falsato) tra l'assenza e la presenza, che Simeone appare come Simeone a distanza da sé, ma che l'idea è in generale circondata e *com*-portata dalla più ampia sostanza del mondo. Se perciò metto a fuoco la secondarietà della presenza, è perché più ampia e incircoscivibile nel ridotto dell'*ideatum* è la presenza del mondo. Ma in breve questo significa che se la presenza è seconda (la presenza logica, la presenza *ideata*, la presenza costituita dalla distanza in cui compare Simeone, la presenza che è *com*-portata dall'idea una volta che essa sia riguardata come un modo del mondo, e precisamente come il modo *logico*, recinto nello spazio puro

della logica), è perché la sostanza (cioè il mondo stesso) è prima, assolutamente prima, come Spinoza indefettibilmente insegna, anche se non viene prima e proprio perché non viene prima (il venir prima essendo *relativo* al dopo, essendo solo relativamente prima). E se dunque Derrida ha dimostrato – per dirla in breve – che ogni presenza ideale è una presenza ideata, non è andato molto lontano dall'idea di Spinoza, salvo essersi disinteressato del mondo che (si) è così *com*-portato.

Questo significa poi che la conoscenza vera della mente (nell'esempio di Spinoza: dell'immaginazione di Simeone) non conoscerà l'assenza (o la contingenza della presenza) se non muovendo dalla presenza, dalla presenza che la mente *com*-porta. La mente è dunque originariamente presenza al mondo: porta con sé l'esistenza del mondo. Questa presenza originaria, che la fenomenologia ha chiamato *Urdoxa*, non è oggetto di un lavoro di costituzione, ma è il presupposto di ogni possibile costituzione (e chissà perché Derrida ha preso invece la via di fuga di considerare indecostruibile la giustizia, cioè solo quello che non è al mondo). Il mondo è cioè sempre più che non il mondo ideato – più che non l'esistenza comportata dall'idea, più che non il pensiero di esso. Si può quindi rovesciare la traduzione che del problema kantiano della deduzione trascendentale dei concetti puri ha offerto Peter Strawson: non si tratta di pensare l'esperienza in modo da fare spazio in essa al pensiero dell'esperienza; ma di pensare il pensiero in modo da fare *con* esso spazio all'esperienza del mondo.

L'esperienza, la presenza *altra* del mondo – altra rispetto all'*ideatum* dell'*idea* – è indecostruibile. Non per altro che perché la presenza altra del mondo è la sostanza stessa del mondo. La decostruzione, peraltro, concerne sempre l'*ideatum* e muove sempre di lì. Ancor più: essa prende di mira l'idea *logica*, la pienezza presunta della sua evidenza interna, la sua perfetta presenza (cioè la perfezione logica e ideale di questa presenza). Quando però si sia giunti sino a scoprire l'assenza che scava la presenza, la differenza della presenza, non si è detto ancora l'essenziale, se non si tiene in vista, prima ancora del *dif*-, che differisce e ritarda, la potenza di questa *-ferenza*, la potenza prima e originale di ciò che porta, e cioè la presenza del mondo che porta sempre con sé, accadendo, la differenza della presenza.

La decostruzione avviene – *ça se déconstruit* – ma non c'è bisogno di essere timidi riguardo a ciò che (si) decostruisce: non ha la figura del soggetto o della presenza a sé, e non è tutto presente nella luce purissima dell'idea *logica*, non perché sia irrecuperabilmente assente, ma perché si tratta del mondo, mentre quelli sono solo modi o figure che sorgono sul suo terreno, a certe condizioni. Se ora si vuol chiamare realismo questa affermazione dell'esistenza del mondo, si faccia pure, ma a condizione che si veda bene quanto esso disti dal realismo che presta realtà sostanziale alle cose del mondo, invece che alla sua (del mondo) incircoscribibile realtà.

Si può dire la cosa più semplicemente: per pensare, altre cose debbono essere. Cose che non cadono nello spazio del pensiero, perché appunto sono ciò la cui presenza lo apre, ma che rispondono in generale alla domanda: come è fatto il mondo, in cui accade il pensiero? Idealismo, in fondo, non è che obliare questa domanda – e nichilismo, in uno dei suoi possibili significati, è ritenere troppo frettolosamente che, siccome la pre-posizione esistenziale del mondo non si può (né, peraltro, si deve) riversare tutta nell'*ideatum* e non può quindi essere trattata *logica-mente*, allora è o equivale all'abisso del nulla (nichilismo non è la tesi che gli enti non sono niente, ma che niente è il loro fondamento e senso d'essere). Ma il nulla di ciò che non cade sotto l'«è» logicamente posto non è affatto un nulla, un *nihil absolutum*, perché l'esistenza che è portata con l'idea non è affatto l'esistenza logica: che dunque l'esistenza non compaia in idea non vuol dire affatto che essa non sia *com*-portata. Si può anche dire: il nulla logico non è un nulla ontologico, e se dunque ha ragione Heidegger di porre la domanda circa l'essenza del 'non', ha torto quando immagina che questa domanda lo autorizzi a trovare da qualche altra parte un tale nulla ontologico. Il nulla logico è invece una presenza ontologica. Meglio: il nulla del contenuto logico è solo una regione del più ampio continente ontologico. L'essenza del *non*, della negazione, come ciò a partire da cui è possibile soltanto che esso viga, è l'affermazione: nessuna logica può però supportare questa tesi, perché non si tratta dell'affermazione il cui contenuto logico-semantico, in sé preso, valga quanto la sua negazione, salvo avere segno opposto. Non si stabilisce qui nessuna simmetria meramente logica fra posizione e opposizione.

Che si tratti poi del *com*-portamento della mente, come possiamo dire, mette in luce il fatto che le condizioni che aprono lo spazio del pensiero non fanno riferimento, poniamo, a com'era il mondo prima che comparisse il pensiero. Non si tratta cioè di tutto il tempo preistorico che ha preceduto l'attimo della vita nell'universo in cui sulla Terra un primate ha sviluppato certe nuove capacità cerebrali. Si tratta invece delle condizioni che sono portate *attualmente* col pensiero, non in un qualche mitico tempo precedente: sono la potenza che spinge *attualmente* il pensiero a pensare.

Per alludere a queste condizioni, si può provare a modificare opportunamente il *cogito* cartesiano. Orbene, "*cogito ergo est*" può essere indicata come la formula della distorsione spinoziana dell'idea cartesiana («L'uomo pensa», il secondo assioma della seconda parte dell'*Etica*, è certo un dato d'esperienza, ma è anzitutto un effetto della distorsione ontologica del *cogito*, che sarebbe gravemente occultato dall'aggiunta coscienzialistica recata dall'edizione latina dell'*Ethica*, che prosegue con: «o altrimenti, noi sappiamo di pensare»). Evidentemente, Descartes presumeva troppo quando credeva di sapere di esistere tutte le volte in cui pensava: l'appropriazione soggettiva dell'*esse* nella forma del *sum* non è affatto saputa, grazie al *cogito*. E non si tratta del fatto che in realtà Descartes avrebbe dovuto credere di sapere solo che "c'è pensiero". La domanda con cui prosegue la sequenza della *meditatio* cartesiana – «chi o cosa sono io, che penso?» – accoglie infatti l'essenziale della radicale riformulazione che Kant, prima ancora di Nietzsche, diede nei paralogismi della ragion pura, mutando l'*ego cogito* in un *Es denkt*: se infatti non so chi o cosa io sia, posso ben limitarmi a dire soltanto che c'è pensiero, o che "si" pensa (in me) del pensiero e che solo abusivamente il pensiero è il "mio" pensiero. In ogni caso, però, anche se non so affatto che cosa qui significhino "io" e "mio", so tuttavia che non posso limitarmi a pensare che il pensiero accade (in me), non posso scrivere il *cogito* come un "oggettivo" *cogitat ergo est* perché il *cogito* non accade come accade la pioggia: della pioggia e del suo accadere posso ben dubitare, non invece (non allo stesso modo) dell'accadere del pensiero. Domandando perciò «chi o cosa sono io, che penso», Descartes domanda l'essenziale quanto al *cogito*, che ha tutti i titoli per mantenere la prima persona, pur rimanendo oscurato il

suo senso, cioè il senso d'essere della "cosa" che pensa, lo *Es* dell'*Es denkt*, su cui infatti la *meditatio* rilancia il dubbio e la domanda. Ma si tratta poi dell'accadere *del* pensiero? Il fatto che quel che accade accada nel pensiero e sia perciò pensato vuol dire che l'accadere è *del* pensiero? E la prima persona non è forse solo il punto in cui affiora e si sperimenta la prepotenza di ciò che (in me) non può non stare accadendo? Questo è il punto fondamentale, superato il quale si pensa assolutamente oppure no. Il *cogito* va riscritto dal lato dell'essere, perché l'accadere *nel* pensiero non è l'accadere *del* pensiero, ma del mondo. La presenza indecostruibile che è portata con il *cogito* è anzitutto e originariamente quella del mondo. Anzitutto e originariamente, perché non c'è mai la sola idea del cavallo alato esistente. «Penso dunque c'è mondo» (c'è il «c'è» dell'essere, perché il mondo è precisamente questo esserci): quel che mi dà il pensiero non è il mio *sum*, ma l'*esse* del mondo (*en passant*: la ragione per cui scriviamo per lo più mondo là dove Spinoza avrebbe con ogni ragione scritto *substantia* è anche dovuta al fatto che non siamo ancora arrivati a mettere a tema la sostanza stessa, ma ci muoviamo ancora – per dirla con il *TIE*, nei cui paraggi pure ci teniamo – con una generica e anonima *idea vera data*).

Per Ercole! *Cogito ergo est*: c'è il mondo e non c'è modo di dubitarne. *Cogito ergo est* non è però un'interpretazione dell'essere del *cogito*. Non è tanto che il *cogito* sia alla terza persona, che cioè incontri se stesso in forma impersonale prima di appropriarsi del proprio *esse* nella forma del *sum*. E non è neppure che il pensiero, prima ancora di incontrare se stesso, incontri il mondo: non, almeno, nel senso che il mondo si lasci incontrare semplicemente come *ideatum* dell'*idea*. È piuttosto che il mondo è il luogo di ogni possibile incontro e così il luogo nel quale soltanto è in generale possibile pensare. Io (l'*ego* o l'*Es* che pensa) accado nel pensiero perché sono al mondo: perché il pensiero, nella forma modificata dall'*ego*, è un modo del mondo.

Resta infine l'*ergo*, che in ambiente cartesiano poteva ancora recare qualche imbarazzo. Non a caso, esso è semplicemente assente dal percorso delle *Meditationes*, dove – com'è noto – il *cogito* si autentifica in prima persona come scoperta della propria esistenza nell'atto stesso in cui è eseguita l'operazione del pensiero. Tutta-

via, non sarebbe la sua soppressione ad avvicinarci maggiormente all'identità di pensiero ed essere nel *cogito*, poiché anzi in certo modo ce ne allontanerebbe, collocando l'intera formula cartesiana dal lato della trasposizione logica dell'esperienza originale del *cogito*. *Penso dunque sono* finisce cioè con l'essere – tutta intera – la *conclusione* che, col senno di poi, si può trarre dal fatto che esisto tutte le volte in cui penso. L'apprensione immediata e perfetta dell'essere viene così consegnata in colpevole (benché consequenziale) ritardo al linguaggio della filosofia. La cosa va altrimenti se l'*ergo* cartesiano può essere trascritto nel *cum* che l'idea *com*-porta. L'esistenza viene raggiunta immediatamente, ma questa immediatezza non sta affatto *dentro* l'intuizione dell'idea, bensì *con* essa e intorno ad essa. L'essere non viene "con-cluso", perché l'essere che è originariamente *con* è l'intorno, il *circum* che non può essere chiuso. *Penso* (l'uomo *pensa*, E2, ass. 2) *col mondo* è allora l'esperienza originale del pensiero in Spinoza, nella sua forma più coincisa, che restituisce l'essere *nel* pensiero come essere *del* mondo. Nella sua formulazione più completa, il *cogito* diviene infine: "Io (l'*ego* o l'*Es* che pensa) accado *con* il mondo nel pensiero perché il pensiero, nella forma modificata dall'*ego*, è un modo del mondo in cui e con cui esso accade".

Torniamo dunque all'esclamazione di Spinoza, citata sopra: per Ercole!, non è possibile avere un'idea vera della sostanza e dubitare che tale sostanza esista. Poiché questa sostanza non è un oggetto ideale, ma la presenza stessa del mondo, si vede bene che nessun dubbio al riguardo è possibile, e che pensare (dubitare) è proprio ciò che è possibile *nel* mondo – che il mondo stesso è quel che accade *col* pensiero – e non mai semplicemente di contro ad esso (come *ideatum*). Questo impone una riconsiderazione della poderosa progressione che Spinoza compie nelle prime proposizioni del *De Deo*, per affermare l'esistenza necessaria della sostanza (E1, 7), la sua infinità (E1, 11), la sua unicità (E1, 14). Come va giudicata l'architettura dimostrativa alla quale Spinoza ricorre? Di primo acchito, sembra che si tratti di collocarla nella storia dell'argomento ontologico, cioè di quel genere di argomento che pretende di dedurre l'esistenza di Dio dal suo concetto. Questa però è solo una ricostruzione *ex post*, una sistemazione kantiano-leibniziana: d'altra parte, è solo Kant che inventa il nome di argomento onto-

logico, ed è in replica a Kant che Hegel obietta magnificamente nella *Scienza della Logica*, in una nota del primo capitolo del libro sull'essere, che «se è ad ogni modo esatto che il concetto è diverso dall'essere, Dio è però ancor più diverso dai cento talleri e dalle altre cose finite. È la definizione delle cose finite, che in esse concetto ed essere son diversi, che concetto e realtà, anima e corpo siano separabili, e che perciò coteste cose sian transitorie e mortale». È un'obiezione che Spinoza avrebbe potuto far senz'altro propria: la questione del senso d'essere dell'esistenza non può non precedere qualunque argomento ontologico – e non può non attingere tale senso da altro che non sia l'esistenza stessa di ciò che esiste. Prima di consegnarci all'esame dell'argomento, è ben decisivo dunque lo schiarimento circa il modo in cui si concepisce l'esistenza della sostanza. Ciò è tanto vero per Spinoza che nel secondo scolio a *E1*, 7 scrive: «Se gli uomini considerassero attentamente la natura della sostanza, non dubiterebbero minimamente della verità della prop. 7; anzi questa proposizione sarebbe un assioma per tutti e sarebbe annoverato tra le nozioni comuni». Tutto dipende, quindi, dall'attenta considerazione della natura della sostanza, ossia dell'essere dell'ente assolutamente infinito. E, a questo scopo, non occorre che un'indicazione: per sostanza si intende «ciò che è in sé ed è concepito per sé». Se ora si prende la via della deduzione per concetti, si vede bene in qual modo siamo invitati a ragionare: se la sostanza si concepisce per sé, allora non si concepisce in base ad altro. Se non si concepisce in base ad altro, allora non è causata da altro, perché se fosse causata da altro, da quest'altro dipenderebbe anche la sua concepibilità (*E1*, ass. 4). Se non è causata da altro, allora è *causa sui*. E se è *causa sui*, allora la sua essenza implica l'esistenza (*E1*, def. 1). Ma una simile ricostruzione non ci restituisce il senso vero della dimostrazione spinoziana perché non ci dice pressoché nulla sulla concepibilità per sé della sostanza: si limita piuttosto all'analisi logica del concetto. La sostanza, cioè, è solo il *conceptum*, il concepito: di cosa significhi che essa vada concepita per sé non vi è sin qui alcuna traccia. Né è sufficiente che concepibilità per sé significhi non concepibilità in base ad altro, perché anzi ciò comporta che si applichi alla sostanza lo stesso modello di intelligibilità del modo, salvo premettere

ad esso il tratto della negazione. Ma come è possibile che ad un'operazione meramente logica, perché tale è qui la negazione, sia rimesso il fondamento dell'intelligibilità della sostanza? E, in effetti, in letteratura non lo si è notato abbastanza, ma non è soltanto in *E1*, 11, altr. che l'andamento dell'argomentazione vira in negativo, e dopo aver stabilito che c'è una ragione così dell'esistenza come della non esistenza di ciascuna cosa conclude che, se non c'è né vi può essere una causa della non esistenza della sostanza, allora la sostanza esiste necessariamente (e come d'altra parte vi potrebbe mai essere una causa della non esistenza della sostanza, dal momento che la sostanza è *causa sui*, e che se la sua esistenza o non esistenza fosse causabile allora non si tratterebbe di nulla di sostanziale?) – non è soltanto in *E1*, 11, altr., si diceva, che si percorre una *via negativa*, ma nelle stesse proposizioni che costruiscono il concetto dell'esistenza necessaria della sostanza unica e infinita. Ciò avviene precisamente in base a ciò, che la sostanza non può avere nulla in comune con altro, e dunque da nient'altro esser causata o concepita. Ma che la sostanza non sia concepibile in base ad altro non è ancora un pensiero della sostanza. Un simile pensiero non può non essere «l'assoluta affermazione» dell'esistenza della sua natura (*E1*, 8, scl. 1), un'affermazione che cioè non implica alcuna negazione. Che ora il concetto della sostanza non debba dipendere da alcun altro concetto non è ancora una simile, assoluta affermazione. E in verità nient'altro può esserlo finché il *concepitur* della sostanza è inteso solo nella forma passiva, che costringe la sostanza nella posizione del *concepito* dall'intelletto, del suo contenuto obiettivo. Questa però non è la posizione della sostanza, bensì, al più, dell'attributo, com'è evidente fin dalle prime definizioni di *E1*: è l'attributo il *concepito* dell'intelletto, ciò che l'intelletto concepisce come costituente l'essenza della sostanza (anche se sarebbe ugualmente scorretto ridurre l'attributo al concepito, perché e finché apparirebbe appunto come una *riduzione* dell'essenza della sostanza alla misura dell'intelletto, e perché terrebbe fuori dall'assoluto pensare, cioè dalla natura dell'attributo, il *concepere* dell'intelletto stesso: è la ragione per cui Spinoza precisa, in *E1*, 29, scl., che gli attributi appartengono alla *natura naturans*, mentre l'intelletto è solo un modo. Il che significa che il pensiero

si spartisce sempre in due, nel concepire e nel concepito, essendo però sempre uno e il medesimo, così come sono uno la *natura naturans* e la *natura naturata*). Prima però di occuparci della dottrina spinoziana dell'attributo, e della difficoltà che solleva, è il caso di riferirsi al testo in cui la concepibilità della sostanza non solo non è in altro, ma è nella sostanza stessa. E il testo in questione è per l'appunto quello che stiamo leggendo, *E1*, 8, scl. 2: «La verità delle sostanze non è al di fuori dell'intelletto, se non in loro stesse»: è dunque nelle sostanze (al plurale, poiché l'unicità non è stata ancora dimostrata) la loro stessa verità e concepibilità. La relazione all'intelletto è evidentemente estrinseca tanto quanto è estrinseca la relazione all'oggetto nella definizione dell'idea vera (*E2*, def. 4): come potrebbe d'altronde essere altrimenti? Come potrebbe darsi e come potrebbe valere una relazione *ad extra*? Se dunque la verità dell'idea non dipende da una simile relazione – né da un *tertium* che compari idea e oggetto, e che non si saprebbe in realtà dove collocare –, neppure la concepibilità della sostanza può dipenderne. Si potrebbe perciò scrivere, realizzando un calco spinoziano, la seguente definizione: per sostanza si intende ciò che, in quanto la si considera in sé senza relazione all'intelletto, è intrinsecamente concepibile. La concepibilità, insomma, non è una *passione* della sostanza – essendo l'agente un intelletto spuntato chissà da dove –, quanto una sua azione, la sua stessa *potentia cogitandi* (*E2*, 7, cor.), quindi il suo stesso essere. Si potrebbe dire anche (come Spinoza stesso dice) la sua *natura*, ma subito si dovrebbe aggiungere che si tratta della *natura naturans*, non della *natura naturata* (*E1*, 29, scl.). L'affermazione che la sostanza è concepibile non dice comunque niente di più e niente di meno di quanto sopra discutevamo, dopo la “distorsione” del *cogito* cartesiano: *c'è* mondo, *c'è* pensiero. Non che si tratti poi di due proposizioni, come se si affermasse che da qualche parte *c'è* il pensiero, e da qualche altra parte il mondo, ma è la sostanza che si porta nel pensiero, che è questo portarsi e *com*-portarsi. L'essere concepibile non è, peraltro, da intendersi come una possibilità della sostanza, come se la sostanza potesse essere o no concepita: che la sostanza si concepisca per sé dice quel che la sostanza indubitabilmente è e fa, non quel che si attende che faccia un intelletto che ad essa si

volga. Non c'è altro modo di rispettare l'assolutezza dell'attributo del pensiero se non quello di prestare al *concipitur* un senso mediale e non semplicemente passivo.

D'altra parte, lo scolio di E1, 10, che ha a tema la concepibilità per sé dello stesso attributo, mostra abbastanza che se concepire per sé significasse solo *non in base ad altro*, la distinzione reale degli attributi sfocerebbe inevitabilmente nella pluralità delle sostanze. Ma concepire la sostanza è *più* che concepire l'attributo; concepire per sé è *più* che non concepire in base ad altro: non però perché si concepisca qualcosa in più, ma perché è la sostanza stessa che è in gioco nel concepire, e non solo nell'esser concepito (non solo come *conceptum*). È un punto veramente decisivo, nella strategia spinoziana: se non c'è nulla di *più* che possa essere messo sul piatto per squilibrare l'equivalenza logica (per sé = non per altro), l'unicità della sostanza non sarebbe dimostrata: non vi sarebbe affatto mondo. Da un punto di vista meramente logico, infatti, un'unica sostanza che consta di infiniti attributi non equivale forse, in tutto e per tutto, a un numero infinito di sostanze di un solo attributo? La *quantità di realtà* è, in effetti, la stessa. Di più perciò non vi può essere altro che *l'aver già accesso* al mondo: non cioè un *quantum* di realtà in più, ma *il fatto* che c'è mondo. Nella dimostrazione spinoziana, non vengono allora valutate due possibilità dinanzi ad un intelletto, miracolosamente estraneo a entrambe (e posto chissà dove), che calcola e soppesa. Non c'è nessun *intellectus calculat, fiat mundus*, insomma: al contrario, da nessun calcolo, umano o divino, può formarsi un mondo. Il senso ultimo di E1, 10, scl., non è che questo: è perché c'è già la sostanza che consta di infiniti attributi, che non vi possono essere infinite *substantiae unius attributus*. La conclusione dello scolio è rivelatrice: Spinoza vi afferma che invano si cercherebbe un segno della diversità delle sostanze, e sostiene che la ricerca sarebbe vana perché non v'è che un'unica sostanza. Ora però è da notare che la proposizione in cui si dimostra l'unicità della sostanza è E1, 11, e dunque non è ancora intervenuta! Spinoza sente dunque l'esigenza di anteporre l'affermazione dell'esistenza della sostanza unica alla sua dimostrazione. Non solo, ma è da capire anche perché, per soddisfare questa esigenza, rinunci allo svolgimento dell'argo-

mento “logico” che gli avrebbe consentito di trarre la medesima conclusione: che non vi possa essere un segno della diversità delle sostanze si può infatti vedere da ciò, che, se questo segno vi fosse, tra le sostanze *segnate* vi dovrebbe essere necessariamente qualcosa in comune perché prenda rilievo la differenza del segno. Siano infatti il pensiero e l'estensione due sostanze assolutamente separate: tutto quello che si potrà dire è che il pensiero non è estensione, e l'estensione non è pensiero. Ma questo non è un segno della loro diversità, bensì solo un modo vuoto di ribadire che il pensiero è pensiero e l'estensione è estensione. Dunque un segno non c'è e non vi può essere. In realtà, questo argomento non è conclusivo, dal momento che, come non si può far segno alla pluralità delle sostanze, così non si dà il segno che un'altra sostanza non v'è: come infatti si potrebbe segnalare la non esistenza non di una modificazione della sostanza, che può e deve essere concepita in base ad altro, ma proprio di ciò che deve essere concepito per sé? La sostanza, come il vero, è *index sui*. Ma proprio perciò fa segno solo a sé (e, d'altra parte, solo la sostanza che c'è può far segno a sé). Più in alto dell'esistenza o della non esistenza di una pluralità delle sostanze sta l'impossibilità di segnalare una simile pluralità, o anche l'impossibilità di segnalare che non si dà pluralità: solo il *fatto* che c'è l'unica sostanza può dunque far svanire l'ipotesi, assolutamente arbitraria ma logicamente ammissibile, della pluralità delle sostanze.

Questo fatto, peraltro, è una cosa sola con l'aver accesso ad esso, altrimenti non sarebbe mondo ciò a cui abbiamo accesso. Vi sarebbe da un lato il mondo, dall'altro l'accesso o l'accedente. Non solo il mondo si romperebbe in due, ma non sarebbe più *index sui*. Si deve dir meglio, allora: il mondo è l'aver accesso al mondo, ma è ciò che, nell'avervi accesso, si annuncia insieme come l'acceduto e come l'accedente. La forma verbale non deve però ingannare, e lasciar supporre che il mondo precipiti indietro rispetto a sé, come acceduto, quasi che qualcosa sfuggisse all'accedente: il mondo è invece l'acceduto nell'accedente, l'accedente nell'acceduto (o forse meglio: l'accedente *dell'*acceduto, nel senso soggettivo del genitivo). L'accedente ha accesso a tutto l'acceduto; l'acceduto però è esso stesso che *si* accede nell'accedente. L'acceduto, l'essere stato acceduto è – nel

vocabolario dell'ontologia antica – la sua essenza, il suo *to ti en einai*: accedersi invece è la sua incessante potenza.

In questo modo, comincia ad essere accostato anche il senso non metafisico della *causa sui*: «Dio non è passivo e non può patire da nient'altro, essendo la prima causa efficiente di tutto» (BT, 103 – I, 2, 18). Prima ancora di coglierlo nell'*Ethica*, basta dare un'occhiata al *Breve Trattato* e alla suddivisione della sua materia (prima: «che Dio esiste»; poi: «che cosa è Dio»), trattato di cui oggi la critica sottolinea la continuità con la redazione dell'*Ethica*, per ritrovarvi la stessa posizione della sostanza. È uno scritto istruttivo, soprattutto perché mostra chiaramente che ciò a cui Spinoza riteneva di doversi davvero dedicare non era certo la dimostrazione dell'esistenza della sostanza, quanto piuttosto la dimostrazione che l'estensione – cioè, sommariamente, la natura e tutto ciò che le appartiene – non può non essere attribuita a Dio. Quel che veramente si dimostra, è che «della natura viene affermato assolutamente tutto e che la natura consiste perciò di infiniti attributi, ciascuno dei quali è perfetto nel suo genere. E questo concorda esattamente con la definizione che si dà di Dio». Certo, di Dio noi abbiamo imparato a dire, da una lunga e veneranda tradizione, che «egli è esistente per se stesso, eterno, unico, immutabile, ecc.», oppure che «egli è causa, predestinatore, reggitore di tutte le cose» (BT, 106 – I, 2, 29), ma tutti questi teologumeni sono mere «denominazioni estrinseche» che non solo non fanno conoscere ciò che Dio è, come Spinoza dice mentre le accantona, ma contribuiscono anche ad oscurare la vera questione dell'essenza di Dio, ossia dei suoi attributi, cioè soprattutto dell'estensione (*l'estensione sostanziale*: BT, 104 – I, 2, 19n), e insomma della convenienza a Dio e alla natura di una stessa definizione. Il che non significa, sia detto *en passant*, che a Spinoza interessi divinizzare la natura, o spogliare Dio dei suoi nomi divini: quel che c'è da fare non è infatti attribuire nomi divini a chicchessia, ma *affermare assolutamente tutto*. La filosofia di Spinoza non è che questa affermazione – salvo il fatto che le condizioni per questa affermazione non sono meramente logiche, che pensare il tutto non equivale a pronunciarne la parola e che non è la logica la sede in cui questo pensiero si fa strada, ma l'etica, cioè una modalità dell'agire, il modo in cui il tutto stesso si afferma.

La dimostrazione che Dio esiste, condotta prima ancora che si sappia cos'è, è nel *Breve Trattato* piuttosto aggrovigliata. Ma in sintesi può essere presentata così: ciò che appartiene alla natura di una cosa è vera di quella cosa; l'esistenza appartiene alla natura di Dio, dunque Dio esiste. Ora, prima di scomodare la critica kantiana – l'esistenza non è un predicato, l'argomento è invalido – è il caso di chiedersi se l'appartenenza di cui parla Spinoza vada intesa così, come se l'esistenza fosse implicata nella natura o nell'essenza. Questo è anche, in verità, quel che si legge in apertura dell'*Ethica*: «Per causa di sé intendo ciò la cui essenza implica l'esistenza» (*E1*, def. 1), ma è vero pure che *E1*, 20 obbliga a riconsiderare ben più radicalmente la cosa: «L'esistenza di Dio e la sua essenza sono un'unica e stessa cosa». Un'unica e stessa cosa: *unum et idem sunt*. L'identità è il caso limite dell'implicazione, ma è anche l'unico caso in cui si dà implicazione di essenza ed esistenza, il che costringe a pensare l'implicazione a partire dall'identità, non l'identità a partire dall'implicazione. Tanto più che cominciare dall'implicazione equivale a presupporre già quell'operazione da cui dipende la nostra idea così impoverita dei concetti, per la quale domandare se sia possibile, manovrando concetti, dimostrare l'esistenza di Dio equivale a dimostrare come sia possibile, rimuginando pensieri, far accadere cose. Di quale operazione in effetti si tratta? Ma precisamente della previa separazione dei piani dell'essenza e dell'esistenza, salvo poi mettersi a cercarne affannosamente il collegamento. Come se la questione fosse quella di immaginare piani diversi dell'essere (impresa peraltro impossibile), e poi collocare Dio su uno di questi piani – se ci sta, o, se non ci sta, su tutti e due. Ma in questo modo Dio, ossia la sostanza, sarebbe preceduto dallo spazio della sua pensabilità, dalla distinzione dei sensi dell'essere: il che non può essere (né può mai essere ascrivibile a Spinoza). Dio non può prendersi la libertà di essere o non essere, standosene un passo dietro l'esistenza, per implicarla a partire dalla propria essenza. Non c'è nessun tempo – cronologico ma neppure logico o ontologico – che ci consenta di mettere le cose in questi termini. Ciò che vale per i modi, i quali non hanno un'esistenza *in mente Dei* prima di averla in natura, a maggior ragione non può valere per il *Deus sive natura* di Spinoza. La coincidenza spinoziana di esistenza ed essenza non si dispone entro un orizzonte

metafisico classico proprio perché fa premio sull'implicazione: non è legata al modo in cui il pensiero si forma il concetto di Dio, per dimostrarne l'esistenza, ma è piuttosto il modo in cui l'essere stesso esiste e può essere pensato. E, si badi: essere pensato non significa solo essere un pensiero, ma *essere* nei pensieri, stante che il pensiero, in quanto attributo, esprime l'essenza della sostanza. È questo senso transitivo dell'essere, la sua *transizione* nel pensiero, quel che si tratta di assegnare alla sostanza, perché l'identità di essenza ed esistenza, affrancata dal valore di un patrocinio dell'essenza sull'esistenza, non si traduca neppure in un banale truismo, nella tautologica affermazione dell'esistenza di ciò che esiste. E benché sia prematuro dirlo, è già qui, nella *transitio* dell'essere nel pensiero, il senso dell'*experimur nos aeternos esse* che squilla come un grido di giubilo nella quinta parte dell'*Ethica*: quelli che se la cavano con l'eternità dei pensieri, trascurano evidentemente di pensare sino in fondo l'*esse*: noi *siamo* eterni, non semplicemente conosciamo *res aeternas*. E come non conviene platonizzare Spinoza (mai, e neppure, ovviamente, in questo caso) limitandosi a prestargli il vecchio argomento del *Fedone*, ossia la congenerità fra le idee che pensiamo e noi che le pensiamo, così forse non conviene pensarlo nella forma di una sovrabbondante filosofia dell'espressione, come propone di fare Deleuze, invece che di una filosofia dell'*essere* impresso in ciò che è espresso. L'espressione della sostanza nel modo, negli *infinita infinitis modis*, non è infatti che un'impressione nell'espresso. Se l'espresso è l'idea (in generale: il modo), è in essa che si è impressa la sostanza. Or dunque, che dell'esprimersi abbiamo l'essere impresso dell'espresso significa che l'espresso vale come espressione della sostanza in virtù dell'essersi impressa in esso della sostanza; non abbiamo però mai l'esprimersi stesso. Col che la sostanza è certo pensata come azione ed espressione, potenza e anzi onnipotenza, ma non viene trascurato il fatto che è appunto *pensata*, cioè che è impressa in questo pensiero. E il corsivo ci soccorre nel mantenere il senso ontologico della *transitio* dell'essere nel pensiero.

In ogni caso, questo senso *transitivo* dell'essere non è minimamente sfiorato dal concetto, quando si recida il rapporto sostanziale e ce lo si rappresenti privo di peso ontologico in una sede meramente logica, idea astratta dal mondo. Se l'essere esiste senza essere

preceduto da un'essenza che lo autorizzi, quanto poco potrà mai essere il raziocinio ad autorizzarlo! L'esistenza è l'essenza significa dunque, anzitutto, che non c'è un'essenza *dell'esistenza* – detto in generale, benché ciò sia vero anche, in certa maniera, del singolo modo. La sostanza può così essere pensata solo per sé e a partire da sé. (Se non bastasse: è chiaro che solo dal punto di vista finito delle cose prodotte da Dio, la cui essenza non implica l'esistenza, e per mera differenza rispetto a questa maniera d'essere, Dio viene concepito come ciò, la cui essenza implica l'esistenza: ma questo è evidentemente, ancora una volta, pensare negativamente Dio a partire da altro e non da sé).

In forza dell'ordine geometrico dell'*Ethica*, d'altronde, se *E1*, 20, cioè l'identità di essenza ed esistenza in Dio, è una proposizione dimostrata, non è inevitabile pensare che la definizione di apertura dell'*Ethica*, che reca con sé il rapporto di implicazione, è solo una definizione nominale, in attesa di essere validata? Ma soprattutto: non è dottrina costante in Spinoza che sono gli attributi, non le proprietà, a darci la conoscenza di Dio, e dunque il pensiero e l'estensione, non l'eternità, l'unicità o l'immutabilità? Come sarebbe allora possibile che la dimostrazione dell'esistenza di Dio – l'argomento delle prime proposizioni dell'*Ethica*, tradizionalmente inteso – proceda dalle proprietà? Riguardata dal punto di vista della storia dei nomi di Dio, così come dal punto di vista dei rapporti con Descartes, il *contemporaneo capitale*, colui il quale aveva prestato per primo un'accezione positiva alla locuzione scolastica *ens a se*, l'apertura affidata alla nozione di *causa sui* fa certo scalpore. Poi però viene fatto di domandare: ma in che modo opera una simile causalità? E siccome non c'è modo di porre Dio, *causa efficiente di tutto*, come un effetto al pari delle cose finite, e poiché nell'*Ethica* non c'è che un senso della causalità, che è appunto il porre effetti, l'essere Dio *causa sui* smette subito di essere il modo eminente di pensare Dio, e diviene piuttosto il nome dell'affermazione assoluta dell'esistenza di Dio. Ciò è tanto vero, che in *E1*, 34 – cioè a conclusione della prima parte – si dice che «dalla sola necessità dell'essenza di Dio segue che Dio è causa di sé». Ma in questo modo, com'è evidente dal richiamo esplicito, nel testo, a *E1*, 11, mettendo «causa sui» là dove ci attenderemmo un «esiste», è chiaro che essere *causa sui* signi-

fica esistere *sans phrase*. Beninteso, *E1*, 34 dice pure che l'esistenza segue dalla necessità dell'essenza, ossia, daccapo, che Dio è *causa sui*. Ma questo essere *causa sui* si trova ora, come si vede, dal lato di ciò che consegue, mentre è esso stesso questo conseguire. Svolgere la proposizione di Spinoza mostra dunque che decisivo non è il lotto di predicati custodito dall'essenza, ma la *performatività*, ossia la *transitività* dell'essere di Dio, il suo senso ontologico. Pensare che la faccenda si risolva nell'implicazione dell'esistenza nell'essenza significa giocare l'*esse* di Spinoza all'interno di quella cornice metafisica classica di cui invece l'*Ethica* non conserva che le parole. Che cosa significhi che in Dio qualcosa *segua* non è insomma affatto deciso dalla definizione di *causa sui*. Se mai, è nella potenza di Dio che va cercata l'interpretazione del suo senso. La potenza di Dio è «ciò per mezzo di cui Dio stesso e tutte le cose sono e agiscono [*potentia Dei, qua ipse, et omnia sunt, et agunt*]» (*E1*, 34), è cioè la causalità stessa di Dio (e quindi la sua stessa essenza).

Ora in qual modo possiamo conoscere la potenza di Dio? Tutta la tradizione teologica della sua onnipotenza precipita dinanzi all'obiezione di Spinoza: Dio non può essersi riservato alcunché che non abbia già realizzato. Se gli lasciamo una simile riserva, ben lungi dal riconoscergli l'onnipotenza gliela neghiamo, poiché costituiamo una scorta di cose creabili che, per poter rimanere tali assicurando così la sovrabbondanza della divina onnipotenza, non potranno paradossalmente esser create mai. Tutto ciò che Dio ha potuto fare, invece, l'ha fatto. La tesi scardina dunque la tradizionale rappresentazione della onnipotenza divina. Spinoza vi si applica in due circostanze decisive: dopo aver dimostrato che da Dio seguono necessariamente «infinite cose in infiniti modi» (*E1*, 16), e dopo aver dimostrato che «le cose non avrebbero potute essere prodotte da Dio in altro modo, né con altro ordine da quello in cui sono state prodotte» (*E1*, 33). Nel primo caso si dimostra che Dio non avrebbe potuto creare altro, *oltre* quello che ha creato; nel secondo, che Dio non avrebbe potuto creare altro *al posto di* quello che ha creato. In entrambi i casi, le argomentazioni vengono proposte sul terreno dell'avversario, dal momento che Spinoza farebbe volentieri a meno dei termini tradizionali in cui viene affrontata la questione: intelletto, volontà, creazione. Non c'è alcuna volontà, né umana né

divina, che possa spingersi oltre l'intelletto; non c'è nessun intelletto, né umano né divino, che possa rappresentarsi anche un solo granello di polvere in più, rispetto a quello che c'è; non c'è nessuna libertà, né umana né divina, che possa sospendere la necessità con cui tutte le cose seguono da Dio. Sebbene gli antropomorfismi delle grandi religioni monoteistiche costituiscano il bersaglio polemico di queste pagine, che si prolungano con vigore nella celebre appendice della prima parte, dedicata alla demolizione dell'*unico pregiudizio* del teleologismo, un pensiero dell'assoluta natura di Dio o della sua infinita potenza è appena avviato dalla critica dell'*asylum ignorantiae* delle cause finali. Quel che è infatti sottoposto a una critica radicale da Spinoza è l'idea che un cielo terso di possibili d'omini incontrastato la piccola isola della realtà. Nemmeno nei cieli di Jacob van Ruysdael, il più grande paesaggista olandese del Seicento, contemporaneo e concittadino di Spinoza, l'azzurro celeste mantiene una simile distanza: ormai la chiara luminosità del cielo dipende da ciò che si rappresenta nel più basso orizzonte, non il contrario.

Ma la questione di quel che tocchi fare a Dio in questo universo, se cioè creare significhi solo tirare giù, a terra, i possibili perché diventino reali, o anche inventare nuovi cieli e nuova terra, è, dopo tutto, secondaria; prima è la questione se *vi sia* (e cosa mai significa qui che *vi sia*, o che *vi possa essere*? Di che *essere* si tratta?) una simile sproporzione fra il possibile e il reale. Questa sproporzione non v'è, non *vi* può essere, non ha modo e luogo d'essere, *perciò* il possibile è impossibile. Spinoza scrive cioè, con senso rovesciato, la proposizione che dovrebbe oggi aiutarci a pensare il senso dell'evento, cioè dell'essere come tale. Che il possibile sia impossibile è infatti quel che insegna Derrida. Possibile significa qui ciò che è oltre ogni orizzonte di attesa, oltre ogni pre-struttura esistenziale, oltre ogni precomprensione, predisponibilità, previsione. Il punto è che in questo modo l'impossibile non diviene solamente il contrassegno della possibilità: fin qui, dal momento che si è inteso collocare il possibile oltre ogni a priori, ivi compreso l'a priori logico-formale, non c'è motivo di arrestarsi o di tornare indietro per tema di contraddizione; il punto vero è però che l'impossibile diviene anche la condizione di possibilità della possibilità. Si credeva così di essersi spinti nel deserto di ogni possibile condizione previa, e invece non

ci si era mai allontanato dai quartieri già da sempre frequentati del trascendentale. Che Derrida riesumi a questo proposito la distinzione kantiana di pensare da conoscere, ed elevi a legge *quasi trascendentale* dell'esperienza la condizione di evenemenzialità sotto la quale pensare il possibile, non è affatto sorprendente. Ma si osservi anche la domanda posta da Derrida: quali sono le condizioni per dire che c'è dono, se non possiamo determinarlo teoricamente, fenomenologicamente? A questa domanda – che verte sul dono solo perché il dono è per l'appunto l'inatteso, il gratuito, l'imprevisto e l'imprevedibile – si dà la seguente risposta: «è attraverso l'esperienza dell'impossibilità, che la sua [del dono] possibilità è possibile come impossibile». Ora, è evidente che, se non si dà valore alla parola *esperienza*, non si va al di là della tautologia: come dire infatti che c'è l'impossibile (il dono), se non appellandosi a un'esperienza dell'impossibile? Come possono esserci delle parole preliminari che ne dicano le condizioni? Dunque: l'esperienza. Se però ci chiediamo di qual genere di esperienza si tratti, non abbiamo indicazioni diverse da quelle già svolte: l'esperienza è infatti il terreno dell'incontro con l'alterità non mai determinabile, prevedibile, anticipabile. La risposta di Derrida è dunque una non risposta: le condizioni per dire che c'è un dono non si possono dare. Quel che si può dare è solo il dono stesso. Ma questa è ancora una condizione: l'ultima (e l'unica) condizione perché dono si dia. A ben vedere, non resta più traccia alcuna del terreno ontologico che pure, nella domanda, Derrida avrebbe voluto reperire al di là della sua determinazione fenomenologica. Quel terreno gli si è mutato in una vuota condizione logica, che a sua volta appare solo più come lo spazio in cui – ancora, si direbbe, in stretta fedeltà a Kant – si lascia il posto alla fede morale, all'imperativo incondizionatamente etico al quale l'ultimo Derrida proverà a dare più volte figura.

Che il possibile non sia possibile è quanto invece Spinoza prova a far valere a causa della potenza ontologica di ciò che è. Il possibile non può essere, perché c'è già l'essere e c'è tutto l'essere che *vi* può essere. Ormai si può riconoscere in questo *tutto* il timbro della potenza piuttosto che quello della necessità: a condizione, forse, che un simile pensiero si formi nella calma perseveranza con cui va *con-sta-tato* quel che c'è. Ma è bene comunque aver chiaro che il

perno della critica spinoziana non è logico, ma direttamente ontologico. Quando Spinoza affronta infatti il paradosso dei possibili che per essere possibili non divengono mai reali, non arguisce che, dunque, tali possibili sono impossibili, ma obietta che in tal modo si dequalifica l'onnipotenza stessa di Dio. La prima conclusione è peraltro evitabile: non è vero che i possibili, in quanto possibili, è impossibile che diventino reali; essi rimangono invece nella condizione di possibili – che è una condizione meramente logica – che diventino reali oppure no. Ma la seconda conclusione no, quella è inevitabile. L'onnipotenza di Dio è incompatibile con la resistenza di una possibilità logica non realizzata. La ragione di questa incompatibilità non può però essere, a sua volta, meramente logica. Si noti l'insolita prudenza con la quale Spinoza si esprime: «L'onnipotenza di Dio, almeno a mio giudizio, si stabilisce con molta più perfezione...». Può sembrare strano che il filosofo che non ha dubbi circa la verità con la quale si conduce in filosofia impieghi una clausola prudenziale. «Almeno a mio giudizio», *meo quidem iudicio*, scrive Spinoza, anche se in verità può forse bastare, per spiegare la cautela, supporre che Spinoza non volesse affatto immischiarsi in disquisizioni teologiche che non lo riguardavano: che i teologi se la sbrigassero dunque da soli, con il loro Dio personale dotato di intelletto e volontà a cui concedere o meno la libertà di non creare, di non aderire al reale, di farsene un altro o di aggiungerne dell'altro ancora. Ma è bene ricordare che Spinoza non rinuncia affatto a pensare, per questo, che Dio è onnipotente, «causa efficiente di tutte le cose» (E1, 16, cor. 1): che vi siano cose possibili e tuttavia non mai reali non è contraddittorio rispetto al loro statuto di mere possibilità, pur confliggendo con il senso ontologico dell'onnipotenza divina, il cui timbro deve qui poter risuonare. Se però le cose stanno così, non dobbiamo figurarci logicamente l'esercizio di questa onnipotenza, come se essa significasse semplicemente che ogni casella è occupata, sull'infinito scacchiere del reale. Questo anzi non è affatto un esercizio di onnipotenza, ma è l'adeguamento del reale a una condizione logica data: prima vengono le coordinate logico-formali che definiscono il dominio del possibile, poi interviene un Dio espanso fino ad occupare tutto l'ambito del dominio così definito, con le «infinite

cose» che «in infiniti modi» seguono da lui (E1, 16). In verità, poi, qui di infinito non c'è che l'ignoranza di *quante* siano le cose che seguono dalla necessità della natura divina: siccome non lo si sa, né lo si può sapere, si confida *riverentemente* che siano *tutte*, anche se se ne vedono conseguire molto poche.

Tutt'altro significato prende l'onnipotenza, se con essa si intende non che il reale riempra il possibile, ma che si svuoti fino a svaporare del tutto il possibile che si voleva aleggiare intorno al reale. Tutt'altro significato se la si misura non in estensione, ma in intensità. Vedere le cose venire da Dio (oppure: *sub specie aeternitatis*) non significa vederle tutte, perché nessuno può esercitare una simile vista e tutto lo spinozismo sarebbe rovinato se questa vista venisse allora assegnata esclusivamente a Dio e sottratta all'uomo: il senso della liberazione dell'*Ethica* è infatti che nulla all'uomo deve essere sottratto, per consacrarlo a Dio. Costituire una riserva di possibilità *in mente Dei* – inaccessibile all'uomo – solo per far quadrare i conti è una manovra improponibile, almeno se si tiene fermo il *Deus sive natura*. Vedere le cose venire da Dio significa dunque vederle senza che l'ombra del possibile, circondandole, ne diminuisca o annebbi la realtà. Non è la logica a misurare l'onnipotenza di Dio, insomma, ma è l'onnipotenza che è più forte della misura logica. L'onnipotenza è allora meglio compresa come *pre-potenza*, ossia come primato della potenza, così da evitare ogni *riduzionismo* logico. Che la potenza di Dio sia una stessa cosa con l'essenza non circoscrive l'esercizio della potenza, bensì attira l'essenza nel campo di gravità della potenza, negandole qualunque titolo per governare il perimetro dell'esistenza.

Ma vediamo ora cosa ciò significhi. Una cosa, qualunque cosa, è quel che è *e non un'altra cosa*, si può dire con il filosofo inglese G. E. Moore: «everything is what it is, and not another thing»; ma a patto di dare il giusto accento alle parole. Poiché non si dice lo stesso, quando si dice che una cosa è quel che è e si aggiunge che non è quel che non è (o non è un'altra cosa). Questa aggiunta non è innocente. L'aggiunta colloca infatti la cosa in uno spazio logico, di cui essa non ha affatto bisogno per essere quel che è. Noi poniamo, cioè, una differenza fra A – la cosa che è quel che è – ed A = A, la cosa che è quel che è solo perché non è altro da

quel che è. Questa differenza non è nulla che muti l'essere di A; non diciamo cioè che una differenza insidi l'identità e la spezzi. La A, che viene colta come A in A è A, è essa la medesima che si afferma puramente e semplicemente come A. Ma un conto è l'affermazione (l'affermarsi) di A, un altro è ribadire che è A. In A è A, A non viene semplicemente detta: viene ribadita. Ed è ribadita sol perché si deve ribattere che A non è non A. A è A non è dunque A, ma la *ribattitura* di A. Grazie a una tale ribattitura nel dire che ribadisce, A viene inserita in quello spazio logico in cui A *equivale* a non non-A. Se vi è dunque una differenza fra A ed A è A, essa consiste solo in ciò, che ad A non è necessario affermarsi di contro alla possibilità di non-A. Affermarsi vale quanto stagliarsi su uno sfondo. Ciò che così si staglia e prende spicco si profila sempre in un certo qual modo, sotto un certo rispetto. *Sub specie logicae*, potremmo allora dire, che non vuol dire affatto *sub specie aeternitatis*. La prima affermazione è ancora debitrice delle condizioni apprestate dalla logica, la seconda è invece assoluta. Massima è la potenza quando A è posta *senza* la possibilità di non A, oppure: *accanto* allo spazio logico in cui A vale come non non-A, *accanto* a ciò a cui equivale. Onnipotente è quell'ente – Dio o la sostanza, la natura tutta – per il quale A è posto senza non-A. Questa posizione potrà anche dipendere da una *scientia intuitiva*, come Spinoza dirà e come più avanti vedremo, riconsiderando la dottrina dei gradi della conoscenza, ma una simile *scientia* è meglio rappresentata se si considera, piuttosto che la presunta immediatezza del coglimento intuitivo, la forza reale necessaria alla sua effettuazione. Questa potenza non è visibile *in piano*, nell'estensione orizzontale dei modi, ma solo *in alto*, nella misura in cui il modo è determinato dalla sua «causa immanente» (E1, 18), ossia da Dio, e non semplicemente da un altro modo, e questo a sua volta da un altro modo ancora e così all'infinito (E1, 28). È la determinazione immanente quella in cui si esercita l'onnipotenza: non dispersa nell'estensione infinita dei modi, ma concentrata nel punto al quale rimane intimamente aderente. L'esercizio di una simile potenza non è visibile nella alterna dinamica di azione e passione, nella vicenda di affetti contrari in cui ogni ente finito è catturato; non è visibile nel gioco dei corpi, nel loro incontro

e nel loro scontro, non nelle fluttuazioni dell'animo o nella confusione delle idee inadeguate. La potenza non preme infatti qui contro un altro ente, contro un altro corpo o un'altra idea. Non preme contro nulla – che è un altro modo per affermare l'identità di potenza ed essenza; ma preme tuttavia perché finisca nel nulla o valga *solo* come nulla, e non come l'altro volto dell'essere, il suo *inquietante ospite*, l'*ens rationis*, non-A, da cui nessun ente può mai essere distinto realmente, ma solo logicamente. E dunque è nulla l'altro mondo o il di più di mondo che Dio potrebbe creare o avrebbe potuto creare secondo i teologi del beneplacito divino, ma onnipotente è quel Dio che non ritaglia la propria opera di contro a questo nulla. Che, certo, è nulla, ma senza che la copula inneschi in questo modo un'aporia, perché grazie ad essa non accade affatto che anche il nulla graviti entro la sfera dell'essere: il suo valore infatti è direttamente ontologico, è affermativo, assolutamente affermativo e non solo relativamente (logicamente) tale. Relegare il nulla nel nulla significa proprio non lasciarsi intimorire da quell'aporia nei cui paraggi si aggira da sempre il pensiero filosofico, perché è *logico* che ogni ente, per essere l'ente che è, ha da essere anche non-non-ente: è *logico* che A *equivale* a non-non-A, proprio come relegare il nulla nel nulla *equivale* alla descrizione resa in sede logica dell'essere dell'essere, salvo che *equi-valere* è il significato dell'essere dell'*ens qua cogitatum*, già quindi transitato nell'attributo del pensiero, senza che alcuna domanda sia stata elevata ad importunare questo furtivo transito. Ora, il logico si curerà poco del senso ontologico sottaciuto di questa *equivalenza*, pretenderà di attestarsi su un piano esclusivamente logico di significati puri, sul quale non fa problema come A possa *essere* equivalente a non-non-A; il metafisico troverà invece di non dover pensare altro, come cioè possa l'ente valere due volte: una volta come presenza dell'ente, un'altra volta come presenza *di contro* all'assenza. Questo doppio valore si trova in verità assegnato sia in Hegel che in Heidegger: per entrambi, la relazione semplice in cui A sta *di contro* a non-non-A non può essere mantenuta in maniera innocente. Per Hegel, però, non-non-A entra nella costituzione dell'essere dell'ente: è proprio perché A non è solo A, ma è anche come non-non-A, che esso si determina ed è la sua determinazio-

ne, e così è non-A, l'altro da A, che solo nell'eguaglianza ristabilita sarà interamente compreso, tolto e superato. Come mero nulla, non-non-A compare per scomparire immediatamente, e condurre così l'essere verso la sua determinazione. Al doppio valore di A – come A e come non-non-A – corrisponde una doppia negazione: non-non-A è infatti anche nulla di A, così determinato e mediato. In Heidegger l'essente presente vale parimenti due volte: una volta come essente-presente, un'altra volta come presenza dell'assente, che dà segno di sé solo assentandosi nella presenza e grazie alla presenza. Il gioco però si rovescia: non è più l'essente presente a tenere in pugno la negazione come determinazione *sua*, ma è l'assente (cioè l'essere, ritraendosi nell'assenza, quindi come nulla) a imprimersi proprio come assente in ciò che è presente. L'essere è anche qui *nulla di nulla*, ma questa proposizione non va intesa dialetticamente, come la vittoria dell'essere sul nulla, bensì come l'abisso di nulla dell'essere, e come l'altro pensiero che *rammemora* nell'essere il nulla in cui esso si annulla. In Heidegger come in Hegel prende valore ontologico la relazione dell'essere col nulla, che non è quindi soltanto una maniera di significare l'essere, una mossa del pensiero (chissà dove eseguita), vuota di qualunque spessore ontologico. In Spinoza la cosa sta in tutt'altro modo: l'aporia del nulla non viene rifiutata come se fosse espressione di una sorta di primitivismo logico, o di una vuota cavillazione eristica, da cui districarsi senza lasciarsi imbrigliare nei suoi apparenti paradossi, ed Hegel e Heidegger avrebbero ogni ragione, se non ci fosse un pensiero capace di pensare assolutamente, *senza contrari*, senza equivalenze logiche, con maggior forza di quanta non sia richiesta dalla frequentazione dell'aporia. Pensare l'essente relegando nel nulla il non essente, il nulla stesso, è tanto più adeguatamente pensarlo quanto più si sarà proceduto così, *ab esse ad esse*, nel tutto dell'ente e nell'ente come tutto, senza l'esigenza *troppo umana* di comparazioni con ciò che non è o non *sarebbe*: questo è pensare *con* Spinoza, ed è l'assoluto pensare.

Ma è noto che per ogni filosofo che osi contestare la logica come *istanza suprema*, si troverà sempre un logico che ne ristabilirà, invece, le condizioni. Per ogni filosofo che proverà a condurre un *interrogare più originario* della logica medesima, si troverà sempre un

logico che giudicherà privi di senso gli interrogativi così sollevati. Per ogni filosofo, infine, che, incurante degli avvisi logici, sostantiverà il niente e pretenderà così di occuparsene, si troverà sempre un logico che giudicherà vuota e oziosa, quando non pericolosamente sofisticata, una simile occupazione. Lo troveranno anche queste righe, che però si attireranno probabilmente una duplice ostilità: quella del filosofo, che elegge il niente a occupazione essenziale della metafisica, e quella del logico, che non apprezzerà il gioco di prestigio per cui relegare il nulla nel nulla è il nome della pressione che la potenza esercita nell'essenza, senza lasciare tracce visibili nel bel mezzo degli enti. Ma è forse vero pure il contrario: il logico potrà essere soddisfatto perché non sarà del nulla che si penserà la verità, e il filosofo si compiacerà perché pensare assolutamente l'essere dell'ente non significherà pensarlo entro il regime *angusto* della logica, in uno spazio logico preliminarmente delimitato. Questo è d'altra parte il senso dell'equazione spinoziana, cioè dell'accesso della potenza nell'essenza: non un modo di imbrigliare la potenza, ma casomai il modo per affrancare l'esistenza da ogni patrocinio logico o metafisico.

L'implicazione dell'esistenza nell'essenza, da cui avevamo cominciato, non è che la potenza di questa essenza (e, se non ingenera equivoci, l'essenza di questa potenza). Ma questa potenza, con cui è posta l'esistenza, non la tiene ben iscritta entro il cerchio dell'essenza, ma proprio al contrario libera l'esistenza dal servaggio dell'essenza. Ma allora la questione non riguarda affatto la maniera in cui l'esistenza segua dall'essenza, bensì come pensare un'esistenza che non discenda da alcunché. *Il mondo inizia da sé*, non inizia da un'altra parte. (E se inizia come mondo – si potrebbe aggiungere – è perché il mondo non ha affatto la struttura finita del sé).

Del resto, lo si può osservare persino per il modo, così com'è descritto nel compendio di fisica presentato in *E2*: i corpi non si distinguono in ragione della sostanza, spiega Spinoza, ma non si sogna minimamente di aggiungere che però si distinguono in virtù dell'essenza. A fare la distinzione sono i loro movimenti, più o meno veloci, più o meno lenti. Ora, è vero che la seconda parte dell'*Ethica* fornisce in apertura la definizione dell'essenza di una cosa, ma, a ben vedere, è una definizione così congegnata da essere inservibile. Il solo fatto che la nozione di essenza venga fatta

qui valere genericamente per ogni cosa, quindi per Dio come per l'uomo, induce a sospettare che ci troviamo dinanzi ad una nozione spuria, degna di figurare, accanto a trascendentali e nozioni universali, tra le nozioni confuse e inadeguate. Ma c'è poi l'ardua compatibilità di *E2*, def. 2 con *E1*, 24, più volte segnalata dagli interpreti: in quest'ultimo testo l'essenza delle cose finite non implica l'esistenza, mentre nella definizione esistenza ed essenza si reciprocano: appartiene infatti all'essenza di una cosa «ciò che, se è dato, la cosa è necessariamente posta [...] e ciò che, senza la cosa, non può essere né essere concepita». Invece di provare a togliere la contraddizione, dando all'essenza sensi diversi nei due diversi testi, quanto è più ragionevole sbarazzarsi del tutto dell'essenza delle cose finite! In fondo, per Dio o la sostanza infinita è quanto l'identità dell'esistenza e dell'essenza ha già comportato. Se ora ci volgiamo all'essenza delle cose finite, la domanda è: a cosa serve un'essenza che non può essere né essere concepita senza l'esistenza della cosa di cui è l'essenza? A nulla. A nulla a cui sia servita invece in tutta la storia della metafisica. E infatti non è in questi termini che l'essenza si presenta in quella storia; non cioè così profondamente in debito nei confronti dell'esistenza di cui è l'essenza, da non poter esser posta senza l'esistenza stessa. Se tuttavia i lettori dell'*Ethica* fan mostra di non voler rinunciare all'essenza, è perché ritengono che considerare le cose secondo il terzo genere di conoscenza significhi proprio considerarle non nella loro esistenza attuale, e in relazione al tempo, ma «sotto una specie di eternità» – il che significherebbe concepirle nella loro essenza: «In Dio si dà necessariamente un'idea che esprime l'essenza di questo o di quel corpo umano sotto una specie di eternità» (*E5*, 22). Due sensi dell'essere, in relazione al tempo e in relazione all'eternità – è uno snodo dirimente in cui ci siamo già imbattuti e con cui non possiamo non tornare a misurarci – sembrano cioè indispensabili per dotare Dio e la mente umana di un genere di conoscenza che non debba nulla al tempo, e che perciò, non potendosi rivolgere all'esistenza attuale, non può non rivolgersi alla sua essenza. Ma se l'essenza coincide con l'esistenza? Quando questa coincidenza si fa presente, allora conoscere le cose *sub specie aeternitatis* significa «concepire le cose in quanto per mezzo dell'essenza di Dio ven-

gono concepite come enti reali, ossia in quanto per mezzo dell'essenza di Dio implicano l'esistenza» (E5, 30, dim.). Dove Spinoza è arrivato, lì almeno dobbiamo arrivare anche noi: a sostenere che non l'esistenza di Dio è *implicata* nella sua essenza, ma l'esistenza attuale degli *entia realia*. La conoscenza di terzo genere si rivolge qui non ad altri enti, diversi dalle *res singulares*, e neppure alle loro intangibili essenze, poste fuori dello spazio e del tempo in una dimensione chiamata *eternità*, ma proprio a quegli stessi enti che popolano il mondo, salvo coglierne, grazie all'*implicazione in Dio*, la necessità. Si può ancora disquisire sul senso di questa necessità, si può resistere alla forma che gli abbiamo restituita, riconoscendovi non una sorta di chiavistello logico che serra gli enti gli uni agli altri e tutti, in definitiva, a Dio (che in questo modo sarà stato pensato come *summum ens*, o come anodina totalità dell'ente, priva di carattere e di energia), bensì la libera potenza con cui esiste assolutamente ciò che esiste, senza affiorare timidamente dal nulla né essere drammaticamente limitato dal nulla – *senza contrari*; ma non si può negare che qui si articola una conoscenza di terzo genere senza che vi sia bisogno di raddoppiare il colorato mondo delle esistenze con le ideali controfigure delle loro essenze.

Riprendiamo però daccapo la dimostrazione dell'esistenza della sostanza. Con essa, viene concluso che di Dio, a differenza del modo, non si può pensare che non esista, mentre è possibile avere «idee vere di modificazioni non esistenti» (E1, 8, scl. 2). Di qui a risolversi a concepire Dio ad eccezione delle cose tutte il passo è breve, e tuttavia *non* deve essere compiuto. Non perché Dio, la sostanza, sia una cosa, ma perché limitarsi ad eccettuarlo dal dominio delle cose per ritagliare una causalità fatta su misura per lui (ci sono le cose, causate da altro, e c'è Dio, che è invece *causa sui*) significa nel migliore dei casi che non lo si pensa affatto; nel peggiore, che lo avremo pensato solo più come *tutt'altra cosa*. La vera difficoltà, con le prime proposizioni dell'*Ethica*, non consiste nella pretesa, che per noi sarebbe oggi insostenibile, di dimostrare l'esistenza di Dio, ma nell'intendere bene che cosa con ciò sia stato dimostrato, ossia come stiano le cose nei rapporti che la sostanza intrattiene con l'attributo e col modo. È il prossimo terreno sul quale dovremo addentrarci. Ma intanto si può far chiaro che non solo Dio non è da

pensare come *tutt'altra* cosa, ma neppure va inteso, in maniera raffazzonata, come lo *spazio collettivo* che comprende in sé *tutte le cose*: una simile, vuota immaginazione non resisterebbe un solo istante alla critica spinoziana degli universalisti. È ben evidente, peraltro, che tutta la riflessione di Spinoza sulla sostanza non è volta ad eccettuare Dio dall'ordine della natura: senza ridurlo a cosa, bisogna dunque che Dio non stia da un'altra parte rispetto alle cose. Rispetto alla questione della causalità, questo significa che non c'è neppure da riservare una zona della causalità in cui questa si esercita altrimenti che tra le cose, pur restando fermo che non è tra le cose che si trova la causalità di Dio. Risolvere l'implicazione contenuta della *causa sui* in identità – secondo l'indicazione di *E1, 20* – ha qui il significato di togliere di mezzo l'idea di un mandato esclusivo, conferito *ab intra*, della causalità.

Col problema, abbiamo però dato anche la soluzione. La potenza di Dio non può essere altro che la potenza che stiamo esercitando qui ed ora, non da un'altra parte. Così come il mondo stesso è qui ed ora, non da un'altra parte. È impossibile pretendere di dimostrare l'esistenza di Dio, e poi pregarlo gentilmente di accomodarsi da un'altra parte. Se Dio esiste, è qui. Ma poiché Dio non è una *res singularis*, neanche se dotata di proprietà superlative, e poiché stiamo contrastando l'idea che Dio possa essere la vuota sommatoria delle *res singulares*, dov'è Dio se non nel *conatus*, nello *sforzo* con il quale la conoscenza filosofica che stiamo esercitando pensa assolutamente la *res singularis*, cioè *senza* perimetrarla in alcuno spazio logico previo? Dove, se non nello *sforzo* per il quale vengono meno le immagini logiche dell'altro o del tutt'altro che circonderebbero il mondo? Il mondo *ossia* la singola cosa: non fa differenza. Ovvero: non fa *più* differenza, quando cade l'idea di una totalità collettiva dentro cui si troverebbe la parte, così come viene meno l'idea che siccome non si può trovare Dio in questa totalità bisogna cercarlo altrove. Sono le immaginazioni della "totalità" e del "tutt'altro", queste vuote ipotesi logiche, a venir meno, e Dio è la potenza che le toglie, lasciando che alla parte, alla *res singularis*, non manchi più nulla, pur non essendo una simile totalità. Nella differenza o nello squilibrio – non logico, bensì ontologico fra il non mancare di nulla e l'esser tutto – lì Dio si fa mondo esistente. Qui davvero si può scrivere: *Deus sive natura* (e

così trovano anche termine (quanto al loro senso) le oscillazioni per cui la sostanza spinoziana è comparsa in queste pagine sia col nome di Dio, che col nome di mondo).

Poiché però s'è scritto che Dio è *nella* conoscenza filosofica (il che, beninteso, non equivale a una procedura di identificazione, a dire che Dio è *la* conoscenza filosofica), e che questa conoscenza conduce o meglio esprime uno *sforzo*, un *conatus*, abbiamo ora due indicazioni tematiche da sviluppare. Da un lato, si tratta di mostrare che in quella proposizione non si dice se non che il pensiero è un attributo della sostanza, e dall'altro si tratta di comprendere la natura dello sforzo secondo la dottrina spinoziana dei gradi della conoscenza.

Prima però di impegnarci nell'uno e nell'altro compito, dobbiamo osservare la cosa anche da un altro lato, dal lato meno frequentato dell'*idea Dei*. Se la sostanza è ciò che si concepisce per sé, il concetto della sostanza, in quanto non può dipendere da nient'altro, non sembra che possa costituire altro che un *primum*. Ma l'idea che vi sia un primo concetto, come un primo anello della catena dal quale dipenda ogni altro concetto o idea, ha in primo luogo il difetto di ridurre la sostanza a modo, cioè ad un semplice anello della catena (a un *ens*, benché *summum*, per dirla nei termini della critica heideggeriana all'ontoteologia), ed in secondo luogo e soprattutto di essere contraddittoria: come l'impossibile primo segno nello spazio immaginato da Calvino nelle *Cosmicomiche* o come il triangolo immerso nell'acqua con il quale Charles S. Peirce rappresentava il derivare di qualunque cognizione da qualche cognizione precedente (la cognizione essendo rappresentata dalla linea sezionale tracciata sul triangolo dalla superficie dell'acqua, rispetto alla quale è sempre possibile tracciarne un'altra che l'abbia preceduta nell'incontro con l'oggetto), così non c'è idea che possa affiorare alla mente se non a partire da qualche altra idea – proprio come d'altronde ogni modo finito non può non essere determinato ad esistere e ad agire da un altro modo, e così all'infinito (*E1*, 28). Non c'è idea che non sorga *in mezzo ad altre idee*, come l'erba che sta nel mezzo e cresce nel mezzo, diceva Deleuze, per sottrarre la filosofia all'insana passione per l'origine (e in effetti nell'*Ethica*, checché se ne dica, non c'è affatto una passione del genere, e in nessun punto viene dato da os-

servare qualcosa come un *primum*, o condotta una deduzione da un qualche *primum*). Ora però da questa osservazione non è da trarre la conclusione che dunque nessuna *idea Dei* è possibile. Se mai, si può suggerire che qualcosa dovrà pur significare il fatto che l'*idea Dei* faccia la sua comparsa solo in *E1*, 21, e per giunta solo a titolo di esempio (e che fin lì, fatto salvo l'ass. 6, di idee non si sia parlato affatto), come se la concepibilità della sostanza precedesse e fondasse la confezione dell'idea. Senza dire che l'*idea Dei* compare non per altro che per finitizzare il pensiero: «Ma il pensiero, in quanto lo si suppone attributo di Dio, è necessariamente (per *E1*, 11) per sua natura infinito. In verità, in quanto lo stesso pensiero ha l'idea di Dio, si suppone finito». Tutta la dimostrazione che Spinoza sta qui producendo torna utile al nostro assunto, in quanto non si tratta d'altro che dell'impossibilità di concepire il passaggio dall'infinito al finito: di dedurre il secondo dal primo, quand'anche si trattasse dell'*idea Dei*. Di più: dalla natura assoluta del pensiero non si deduce affatto l'*idea Dei*, così come nessun'altra idea: «È lo stesso qualunque cosa si assume». L'*idea Dei* non ha qui alcun privilegio e, soprattutto, non è che *una* idea, un certo modo del pensiero. L'intelletto stesso va riferito alla *natura naturata*, non alla *natura naturante* (*E1*, 31). Tocca quindi ad esso «essere concepito per mezzo dell'assoluto pensiero, cioè per mezzo di qualche attributo di Dio, che esprime l'eterna e infinita essenza del pensiero». L'intelletto è esso stesso preso in mezzo, come si potrebbe dire, e questa condizione non è diminuita dal fatto che tutto ciò che è contenuto obiettivamente nell'idea deve convenire con il suo ideato (*E1*, 30). Questa proposizione costituisce certo il principale sostegno addotto da quanti temono che la sostanza slitti, silenziosa e ineffabile, alle spalle degli attributi: a causa dell'insistenza sul fatto che l'idea non è che un modo, che l'intelletto appartiene alla *natura naturata* e che a Dio non appartiene alcun intelletto (o, se vi appartiene, differisce radicalmente «dal nostro intelletto tanto in ragione dell'essenza quanto in ragione dell'esistenza»: *E1*, 17, scl.), qualcuno ha infatti paventato il rischio che una forma di trascendenza della sostanza si insinuasse qui. Ricorrere a *E1*, 30, dim. e ribadire che l'intelletto comprende «gli attributi e le affezioni di Dio e nient'altro» in forza del principio per cui ciò che si dà *obiettivamente* nell'idea vera si

deve dare necessariamente anche *in natura*, assicurerebbe perciò anche il risultato di cogliere Dio, tutto intero, nel contenuto semantico dell'*idea Dei*. Anche *E1*, 16 viene addotta al riguardo: non fa essa corrispondere tutte le «infinite cose [che] in infiniti modi» derivano da Dio a «tutte le cose che possono cadere sotto un intelletto infinito»? Ora però si provi a domandare, nel modo più semplice e ingenuo, dove va collocato un simile intelletto, dal momento che non si tratta né dell'attributo di Dio né dell'intelletto dell'uomo, che non la sa così lunga: ci si accorge subito del pasticcio in cui si rischia di cacciarsi. Pasticcio dal quale non ci si cava interpretando l'intelletto infinito come lo spazio logico della pensabilità. Non perché ci siano cose che non siano pensabili, ma perché non ci si avvede che, ancora una volta, si fa troppa confidenza nella possibilità logica, piuttosto che sulla potenza ontologica della sostanza. Ci si immagina la cosa come se la sostanza spinoziana non fosse altro che la più grande distesa di enti, per prendersi poi la libertà di essere almeno per un momento l'intelletto che sorvola una simile distesa. Il fatto che un pensiero del genere non ci sia né vi possa essere, e che questa non sia la collocazione dell'intelletto, non riesce a mutare la natura di questa bella immaginazione. Ma Spinoza mette bene sull'avviso: nello scolio di *E1*, 31, spiegando il motivo per cui parla di intelletto in atto, dice chiaro e tondo che non concede affatto l'ipotesi che si dia un intelletto in potenza, e quindi neanche, con esso, qualche riserva di pensabilità alla quale l'intelletto possa corrispondere via via che pensa, accumula cognizioni, innalzandosi di grado in grado fino alla più piena conoscenza. *L'Ethica* resta un mero documento storico del razionalismo moderno – per giunta zeppo di difficoltà e incoerenze – finché si rimane dentro una simile fantasia. La quale peraltro è tale proprio perché non è mai reale: non c'è mai, dinanzi alla natura, questo intelletto infinito in atto che pensa la totalità degli enti, cioè *più* di quanto l'intelletto finito attualmente pensa. È in ciò che l'intelletto finito attualmente pensa, dunque, che bisogna trovare impresso l'*explicatur* – l'esplicarsi e l'essere esplicato (*E2*, 11, cor. 9) – di Dio.

Il fatto è che pensare è piuttosto quel che *E1*, 15 spiega, ossia concepire i modi *con* la sostanza («i modi non possono essere né essere concepiti senza la sostanza»): ciò che sopra abbiamo deno-

minato il *com*-portamento della mente, ossia quello che sempre la mente fa, e non può non fare: non una qualche prestazione mentale speciale. Affannarsi a stipare nell'*idea Dei* tutta la sostanza, oltre che impossibile, è inutile. È una manovra che si giustifica solo per il timore che in qualche maniera Dio si ritiri in qualche caligine sovraessenziale, non essendo più concluso a partire dal ridotto semantico dell'*idea*, ma si tratta di un timore infondato, che non solo tenta invano di forzare la natura circoscrivente (e non circoscritta) della sostanza, ma mostra di non tenere conto del percorso della prima parte dell'*Ethica*: quando si arriva all'*idea Dei*, la sostanza è già là (senza dire che per la dimostrazione dell'unicità dell'*idea Dei* bisogna addirittura attendere *E2*, 4, mentre l'unicità della sostanza infinita è dimostrata in *E1*, 11!). Della giovanile preoccupazione di Spinoza, di arrivare quanto prima all'*idea Dei*, nella prima parte dell'*Ethica* non resta presso che nulla. Nessun tuffo, quindi, nell'etere dell'unica sostanza, secondo la nota espressione hegeliana. Dov'è del resto il passo vero e deciso della dimostrazione? In ciò, che «poter non esistere è impotenza, e al contrario poter esistere è potenza» (*E1*, 11, *altr.* 2). Ora, ciò che può non esistere è ciò che è considerato soltanto sotto il suo concetto: un albero può non esistere solo se lo si riguarda a parte da tutto ciò che lo ha effettivamente posto in essere. Ma ciò significa solo che non si può partire dall'*ens qua cogitatum* e che la dimostrazione della sostanza non parte da lì. Parte bensì da ciò solo che, «avendo da se stesso una potenza assolutamente infinita di esistere, esiste assolutamente» (*E1*, 11, *scl.*) – che è quanto dire che non si parte se non dall'esistenza stessa di ciò che esiste, da nulla che non esista (già) e che, per il fatto che esiste, esiste anche necessariamente. Come d'altra parte sarebbe possibile altrimenti? Non si tratta qui di accusare di contraddizione quel pensiero che, scostandosi dalla regola parmenidea, pensa che ciò che è possa non essere. Si tratta piuttosto di riconoscere che non si accede all'essere da una qualche regione del possibile, ma che è l'essere l'unico accesso all'essere (ed eventualmente – immaginativamente – alla regione d'essere che è l'essere possibile). Anche se in Spinoza non c'è che un abbozzo – come vedremo – di genealogia della forma logica, è chiaro che se poter esistere è potenza, mentre poter non esistere è impotenza, se cioè poter esistere e poter non esistere non stanno

sullo stesso piano, non sono i due piatti della bilancia logica, allora il pensiero non può che *stare contento* al primo, e dal primo guardare al secondo, e guardar sempre meno, *quanto più* si afferma un *pensare assoluto*, mai viceversa.

Dobbiamo stare a quel che c'è, non a quel che (*non*) vi può essere: si potrebbe dire che l'*Ethica* non impone al pensiero nessuna norma all'infuori di questa. Non vi sono infatti pezzi di mondo validi e pezzi di mondo invalidi (o da validare): la separazione fra logica (l'ambito di ciò è veritativamente valido) e psicologia (l'ambito di ciò che è al più da validare) discende invece da una qualche convinzione del genere, ed è essa a far naufragare ogni argomento ontologico, avendo già sradicato l'*idea* dalla regione dell'*essere vero* (mentre è chiaro che la psicologia non è che un ambito ottenuto per restrizione dalla cosmologia, ossia dal mondo), proprio mentre costituisce a una distanza ideale, fuori dal mondo dato, il piano dei significati logici puri. (Kant colorava di modestia l'operazione critica al termine della quale un'analitica dell'intelletto umano – cioè una scriminatura fra ciò che in esso vi è di valido oggettivamente e ciò che ha validità solo psicologica, soggettiva – si sostituisce al glorioso nome dell'ontologia, ma era una falsa modestia: proprio perché aveva la pretesa di togliere di mezzo la gloria dell'ontologia). L'operazione ideativa del significare, peraltro, può certo avvenire solamente a distanza, ma è l'interpretazione “logico-metafisica” di quella distanza, e la pretesa di spaccare, con essa, il mondo, che compromette non tanto la possibilità di dimostrare l'esistenza di Dio, per via del *non currit* dalla possibilità logica all'esistenza reale, quanto piuttosto l'esistenza stessa del mondo, come l'unica sostanza che si trova a un capo e all'altro della distanza. Significare (in Spinoza: concepire) non può non essere un modo del mondo: non se ne può dunque fare un'attività che avviene fuori dal mondo, com'è accaduto da Descartes a Kant, e neppure un'attività che si sporge sul bordo del mondo, gettando uno sguardo sul nulla, com'è invece accaduto nel '900.

La sostanza esiste, e pensare non è nulla che avvenga da un'altra parte. Pensare è anzi l'essenza stessa del mondo, ovvero la sua esistenza (*E1*, 19): un suo attributo, una sua continuazione. È il mondo *sotto specie* di un suo attributo. Il problema che l'*Ethica* consegna

infatti ai suoi lettori non è tanto quello dell'esistenza della sostanza, la quale indubitabilmente c'è, poiché non è altro che quel che c'è, quanto quello della sua natura, che si trova espressa, non rifratta, in un'infinità di attributi «ciascuno dei quali esprime un'essenza eterna e infinita» (E1, 11). Che un'unica sostanza possa constare di un'infinità di attributi e che ciascun attributo possa esprimere tutta la realtà «ossia l'essere della sostanza» (E1, 10, scl.) è tutto meno che ovvio. Lo è tanto poco, che, ad onta di una notevole chiarezza dei testi spinoziani, si è potuta aprire una controversia sulla maniera di comporre l'unicità della sostanza da una parte, l'infinità degli attributi dall'altra. Il problema è il seguente: la distinzione tra gli attributi è *reale*, e tuttavia la sostanza, cui tutti gli attributi appartengono, è una e una soltanto. All'unicità della sostanza non si giunge, d'altra parte, per la via dell'attributo – l'attributo infatti si concepisce per sé (E1, 10) – ma in base all'argomento che assegna tanta più realtà alla sostanza, quanti più attributi le riconosce. Il *maximum* di realtà coincide con la realtà che c'è: come potrebbe esserci infatti meno realtà di quanta ve ne può essere? *Dove* sarebbero i buchi della realtà, le voragini o gli squarci nell'essere di ciò che è? E questo poter essere che, però, non è: su cosa mai potrebbe esser fondato? Se dunque rimane assodato che la realtà che c'è è la sostanza, ed è tutta la realtà (ciò che noi abbiamo chiamato mondo), cosa mai può significare che essa consta di infiniti attributi, distinti realmente? Come evitare di sprofondare la sostanza nell'indeterminatezza, e come evitare che l'attributo diventi il luogo della sua determinazione? L'una e l'altra tesi, infatti, non possono trovare alcun fondamento nel pensiero di Spinoza. Testi alla mano, Gueroult lo ha spiegato così: la sostanza non è l'essere vacuo e indeterminato, perché quando Spinoza dice che la sostanza è indeterminata «intende con ciò la sua perfezione, cioè la pienezza di un essere, nel quale rientrano tutti i predicati e tutte le proprietà», giusta la prop. 9 di *Ethica*, 1; quanto invece all'attributo, esso è infinito e indeterminato nello stesso senso della sostanza, come è detto chiaramente nella lettera a Hudde: una volta stabilita l'esistenza necessaria, sarà impossibile «concepire l'estensione come determinata», ma essa sarà allora «quod in suo genere solummodo indeterminatum et perfectum» (a Hudde, giugno 1666; *Mignini*, 1400-01, G36). Non ci vuol molto, a Gueroult, per con-

future l'interpretazione *idealista, soggettivista o formalista*, che presta all'intelletto spinoziano un ruolo "kantiano", nell'*Ethica* categoricamente escluso: Spinoza dice a chiare lettere che gli attributi costituiscono l'essenza della sostanza, e non ha nessuna delle tenerezze di Kant riguardo alla capacità dell'intelletto di concepire il vero, ossia le cose così come sono *in se*. Né si possono scambiare gli attributi per gli universali, che sono affare dell'immaginazione (*E2*, 40, scl. 2), non dell'intelletto. Le formule spinoziane sono prive di incertezza: non scrive forse *Deus sive omnia attributa*? E nella famosa lettera a de Vries non compare il binomio *substantia, sive attributus*? Ma è già nel *Breve Trattato* che Spinoza aveva mostrato quanto poco si sentisse prigioniero di un'intelaiatura soggettivista: gli attributi sono cose, sono esseri, scrive infatti, e da lì in poi non si tratterà mai di *andare alle cose stesse*, come se ci si fosse smarriti da qualche altra parte, ma casomai di *stare alle cose*, di *con-sta-tarle*, e mostrare al più il modo di starvi.

Con ciò però Gueroult ritiene di aver compiuto solo metà dell'opera. L'altra metà, decisamente più impegnativa, consiste nel pensare quel che ne viene alla sostanza da una simile concezione dell'attributo. Non sono infatti le difficoltà testuali ad aver sviato gli interpreti, ragiona lo studioso francese, ma la resistenza a sacrificare la veneranda idea di una sostanza infinita, omogenea e semplice. Se la distinzione degli attributi è reale, allora Dio non può essere semplice né omogeneo. Ora, però, da Gueroult non viene un grande aiuto a mettere un pensiero in queste parole. Dio è una sostanza in cui sono uniti infiniti attributi eterogenei, come se bastasse dire che gli attributi vi sono uniti, per rendere intelligibile l'unione. Ma una così singolare unione è tanto poco intelligibile, che tutto il passo dimostrativo della prima parte dell'*Ethica* è fondato piuttosto sull'impossibilità di pensare insieme cose che, avendo attributi diversi, non hanno nulla in comune tra loro. *E1*, 2 stabilisce infatti che «due sostanze che hanno attributi diversi non hanno nulla in comune tra loro». Diversità di attributi significa nessuna comunanza: cosa vuol dire allora l'unione di cose che non hanno nulla in comune? Che cosa c'è di più, in questa unione, oltre alla parola? Non è solo l'esitazione a separarsi dall'*eredità di una tradizione millenaria* a trattenere gli interpreti, dunque, ma l'impossibilità di trovare la cosa di sotto a

un simile pensiero. Ed è chiaro che è piuttosto Gueroult a non riuscire a separarsi da un'altra veneranda idea millenaria, che cioè Dio o la sostanza infinita abbia a che fare con la totalità di ciò che è, che è tanto più grande di quel poco che c'è. E siccome tiene giustamente fermo il punto che gli attributi sono nella sostanza, non nell'intelletto a mo' di estrinseche determinazioni, e siccome di fatto pensa, con qualche faciloneria, che gli attributi sono tantissimi – anzi una pluralità infinita (sebbene non numerabile) –, non gli resta che immaginare Dio come la loro somma o la loro unione, qualunque cosa sia una somma o un'unione di cose che non si possono numerare.

In realtà Gueroult considera decisiva un'altra carta ancora. A procurare l'unione sostanziale degli attributi (e la sua intelligibilità), egli dice, è la causalità di Dio, è l'unicità della potenza divina. Il modo però in cui Gueroult argomenta è forse elegante, ma del tutto insoddisfacente. Si basa infatti su un'analogia: come mente e corpo sono in Spinoza identici pur appartenendo, in quanto modi, a due attributi distinti («una sola e stessa cosa, ma espressa in due modi», *E2*, 7, scl.), così anche gli attributi di cui sono modi esprimono un'unica sostanza. Ora, l'identità è procurata alla mente e al corpo dall'essere espressioni di una stessa cosa, che è la loro causa: *cosa* identica significa *causa* identica, chiosa Gueroult. Così sarà dunque anche per gli attributi. Ma è evidente quel che non va in questa soluzione. La sostanza non è la *causa* degli attributi. Spinoza non ha solo asserito che l'attributo costituisce l'essenza della sostanza, ma ha anche affermato che «la potenza di Dio è la sua stessa essenza» (*E1*, 34), non antecedente né conseguente ad essa: gli attributi si ritroverebbero così ad essere, nella soluzione di Gueroult, identici fra loro perché causati dalla potenza di Dio, ma poi anche identici alla potenza in quanto costituiscono l'essenza della sostanza, ciò che non può essere. Nel caso del rapporto mente/corpo la cosa sembra funzionare perché mente e corpo sono modi, mentre ciò di cui sono espressione è la sostanza: quelli sono effetti, questa è la loro causa. Ma gli attributi non stanno nel medesimo rapporto con la sostanza di cui costituiscono l'essenza. Né si può far ricorso alla *causa sui*, per spartire Dio da una parte, come causa, e il pensiero e l'estensione dall'altra, come effetti. Francamente, se la *causa sui* deve essere solo l'escamotage

per i problemi più ardui dell'*Ethica*, meglio allora rinunciarvi: alla *causa sui*, e pure all'*Ethica*.

In realtà, un simile sacrificio non è affatto necessario. È possibile – lo si è visto – intendere la causalità di Dio non come uno sghembo movimento interno alla natura di Dio, allestito per mantenere una distinzione fra il piano superiore, ancora di esclusiva proprietà teologica, e il pian terreno, affittato ad una più povera ontologia – non cioè come un passo *ab intra*, che peraltro tiene ancora fuori il modo, ma come il passo *ad extra* con cui ci troviamo già immessi nell'unico piano sul quale il mondo esiste come mondo (e già, quindi, presso i modi). La *causa sui* significa: nessuna essenza precede il mondo. Dio non indica qualcosa che sta dietro il mondo e lo causa, neppure se l'esercizio di questa causalità si mantiene nell'intimità della sua natura, ma in quanto *causa sui* significa piuttosto il portarsi avanti del mondo e l'essersi portato avanti: nient'altro.

La soluzione di Gueroult è tanto poco una soluzione, peraltro, che non funziona neppure con riguardo ai modi, all'unione di mente e corpo. Il solo fatto che si parli qui di unione è fuorviante: è fuorviante nei riguardi della sostanza – che è unica, non unita – ma anche nei riguardi dei modi, che non sono uniti, ma identici: sono *una sola e stessa cosa*. Orbene, non è lecito tradurre questa «una sola e stessa cosa che si esplica mediante attributi diversi» in due cose, identiche fra loro perché espressioni di una stessa cosa. Non è lecito cioè fare, della cosa di cui i modi sono espressioni, una cosa *terza*. Le cose sono due – mente e corpo – e queste due cose sono in verità una, la stessa (ossia la sostanza). La difficoltà di questa proposizione non va aggirata. La sostanza non è la mente, non è il corpo, e non è neppure il loro “né...né”, ma è la mente-che-è-la-stessa-cosa-del-corpo. La “stessità” della sostanza non si colloca cioè, neppure idealmente, nelle retrovie di mente e corpo, come ciò che in esse si esprime: questo non è spinozismo, ma una sovrabbondante filosofia dell'espressione venata di neoplatonismo. La “stessità” – il: *che-è-la-stessa-cosa* – è insieme il nesso che identifica e (*ossia*) il dispositivo che converte. Una sorta di *relais*, un interruttore che non sappiamo ancora bene come premere, come adeguatamente pensare. Una specie di stazione di posta: dove una volta i messi cambiavano i cavalli per proseguire la corsa, dove c'era quindi interruzione e continuità,

li c'è la sostanza convertita in pensiero *ossia* in estensione, in mente *ossia* in corpo. Un aggiramento della difficoltà è dunque tanto l'identificazione senza resti – le due espressioni della stessa cosa vengono in questo modo ridotte a estrinseci *flatus vocis*, mentre erano invece in un rapporto ontologico di espressione – quanto l'identificazione delle due espressioni in forza della loro identità con un terzo, oppure in forza dell'identità del loro rapporto con un terzo – e accade allora che Dio, o la causalità di Dio, figurino come un'altra cosa rispetto alla sua stessa costituzione d'essere.

In verità, la difficoltà non trova soluzione in una diversa disposizione dei pezzi del puzzle, finché non si comprende qual è il puzzle che si tratta di comporre. Gueroult rinuncia all'idea di semplicità, ma non rinuncia a un'idea classica di totalità, a cui l'essere l'infinito il luogo in cui si comporrebbe questa totalità non procura alcun imbarazzo, nessuna necessità di ripensamento. Discute a lungo l'obiezione che si fa di consueto alle esorbitanti pretese metafisiche di Spinoza: com'è possibile che la mente umana finita abbia un'idea adeguata di Dio, se di Dio conosce soltanto due attributi? Più in generale: com'è possibile che la mente umana abbia idee adeguate delle cose? Com'è possibile che la mente umana finita conosca, di quelle cose, quanto di esse conosce Dio? Per tutte queste domande la risposta che fornisce è la distinzione fra adeguatezza ed esaustività o completezza. Un'idea è adeguata quando possiede la cosa alla sua radice, cioè secondo la sua genesi: quando conosce la causa da cui è posta. L'esaustività riguarda invece le proprietà, che possono ben essere infinite, e dunque al di là della portata conoscitiva della mente umana. Esse però sono comunque tenute in pugno, in forza della causa da cui tutte sono poste, insieme con la cosa di cui sono proprietà. L'adeguatezza non è quindi diminuita per il fatto che non è esaustiva. Quanto a Dio, a lui si può concedere una conoscenza esaustiva, oltre che adeguata. Il fatto che Dio conosca più di quanto conosca l'uomo (qualunque cosa significhi qui che Dio conosca) non sembra rappresentare, in questa ricostruzione dell'*Ethica*, un problema. Che una negazione costituisca una barriera insuperabile fra il modo e la sostanza, la parte e il tutto, neanche. E neppure che infinito non affermi molto più che una realtà, o un massimo di realtà, posto *oltre* la portata dell'uomo: un'affermazione che si vuole

non affetta da negazione alcuna, ma che tuttavia viene affermata solo negativamente. Il tutto non è la parte, ma l'insieme infinito delle parti, di cui però la parte non sa null'altro, se non che è un simile insieme, indivisibile. O per meglio dire: un insieme privo di parti, che però è *in parte* conosciuto. Gueroult pretende comunque che, senza compromettere l'adeguatezza della propria conoscenza, la mente umana possa lasciarsi superare *in estensione* e lasciare quindi indeterminato tutto ciò che essa non conosce. Come se in questo modo non fosse fraintesa l'infinità assoluta di Dio. Invece lo è, e per due motivi. Che saltano ancor più all'occhio se solo si tiene fermo che non si tratta del modo e della sostanza, sulla cui falsariga Gueroult ha ragionato fin qui, ma dell'attributo, dell'infinità degli attributi che costituiscono l'essenza della sostanza. Bisogna dare un significato non negativo a questa infinità, ed è impossibile farlo se l'infinita infinità della sostanza, che sorpassa l'infinità *in suo genere* dell'attributo, prende senso solo in rapporto al finito, che alla prima non avrebbe accesso e da cui quindi il finito sarebbe infinitamente trasceso. La domanda è invece cosa significhi, anzitutto *per la sostanza in se stessa e non già rispetto all'intelletto finito*, che essa non consta di due attributi soltanto ma di infiniti attributi.

Passiamo ora ai due motivi. In primo luogo, gli infiniti attributi che la mente umana non conosce non sono proprietà, bensì *cose*, *esseri*. Com'è possibile, allora, che sia adeguata la conoscenza di Dio, se non è, non può essere, conoscenza dell'*essere* di Dio? Se gli infiniti attributi vengono abbassati a infinite espressioni di una stessa sostanza, in un senso meramente modale, allora si perde la *realtà* della distinzione, e la costitutività dell'attributo (l'attributo *costituisce* l'essenza della sostanza: E1, 4, def.) svanisce. È chiaro quindi che l'idea di distinguere, per dirla con Galileo, intensità ed estensione della conoscenza qui non funziona. Non si tratta del fatto che *piogliando l'intendere intensive*, l'intelletto umano possiede tuttavia una conoscenza che *agguaglia la cognizione divina*: Galileo ragionava di proposizioni e dimostrazioni, mentre Spinoza parla dell'essere, delle *res aeternae*. Se non si vede che questo *esse* è il mondo, si riabilita per intero, anche senza volerlo, la funzione metafisica, e non c'è immanenza della causa che riesca a nascondere la trascendenza così ripristinata della sostanza divina.

In secondo luogo: l'insistenza di Gueroult sul fatto che conoscere la causa, cioè Dio stesso, è conoscere la cosa non vale gran che. Proviamo, infatti: conoscere che il pensiero è causato da Dio, che Dio ne è la causa, significa forse conoscere cos'è il pensiero? Nient'affatto: eppure il pensiero, *qua attributus*, costituisce l'essenza della sostanza divina. Come si va allora dalla sostanza all'attributo, in grazia della causa? Perché bisogna pur farlo, se conoscere la causa è conoscere la cosa. Come e cosa si conosce allora dell'essenza di Dio, per il fatto che Dio è *causa sui*? Quel che sempre si rimprovera a Spinoza, che Hegel stesso gli rimproverava – l'aver cioè raccattato i due attributi del pensiero e dell'estensione senza averli saputi dedurre, senza aver saputo trovare nella loro posizione alcuna necessità –, è un rimprovero del tutto giustificato se si tien fermo che la conoscenza di Dio è adeguata in quanto conosciamo che Dio è *causa sui*. Una conoscenza più vuota di questa, in realtà, non si potrebbe dare – e se appena ci si ricorda a cosa propriamente serve la nozione di *causa sui* si capisce bene perché. Avrebbe quindi perfettamente ragione Hegel: la conoscenza che si vuole più ricca, la conoscenza della causa, si rivelerebbe in verità la più povera di tutte, poiché terrebbe fuori e il pensiero e l'estensione e gli infiniti altri attributi, di cui saprebbe dire solo che sono, per l'appunto, infiniti. Una scappatoia, che però non porta da nessuna parte.

Ma se si tratta di dar ragione a Hegel, tanto vale mettersi per intero nella sua scia. Se l'infinità della sostanza deve essere ricompresa in maniera solo formale nella sua essenza, perché nient'altro se ne può dire e non se ne ha conoscenza reale, tanto vale allora rinunciarvi del tutto. Quale sarebbe infatti la conseguenza? La scienza dell'Assoluto non sarebbe più soltanto *parte* dell'intelletto infinito di Dio, ma si identificerebbe senz'altro con esso, conoscendo l'Assoluto in sé e per sé, senza vuote assunzioni di attributi ignoti? Ma una simile conseguenza può essere respinta come indesiderata e indesiderabile ad un'unica condizione, che dobbiamo riuscire a porre: che cioè muti il significato dell'esser parte. Se invece l'infinità non toglie alla sostanza la proprietà di costituire un intero, una *bella totalità*, ma si limita a gettare un pudico velo su una sua porzione – quella che rimane preclusa alla conoscenza umana –, allora l'esser parte non ha in sé alcuna verità. Di nuovo: avrebbe ragione Hegel, che appunto

questo rimproverava a Spinoza, relegandolo perciò nella posizione dell'*inizio essenziale* del filosofare, il cui stesso sviluppo costituisce l'*unica e vera* confutazione. Basta guardare all'energia con cui Hegel prende per sé la nozione più speculativa dell'*Ethica*, cioè proprio quella di *causa sui*: «*Causa di sé* è un'espressione importante: infatti la causa di sé è la causa che, mentre opera e separa un altro, produce in pari tempo soltanto se stessa, e quindi nel progredire toglie questa differenza». L'elemento dialettico si realizza nella capacità di porre il diverso, ma poi anche di identificarsi con esso, di progredire in esso togliendo la differenza. L'altro dalla sostanza è ciò per cui passa la sostanza, ed ha dunque verità per quanto in essa la sostanza può (e deve) ritrovarvisi, tornando in sé. Infinita dunque non è la sostanza perché innumeri sono gli attributi, ma perché è riflessa in se stessa (che, a ben vedere, è l'unica cosa che la sostanza spinoziana non è). Qui non occorre inventarsi un'infinità di attributi, di cui però non si sa nulla, pur di non rimanere impigliati nella parzialità del numero – come se questa scomparisse, come se non restasse agli atti che la sostanza non consta soltanto di infiniti attributi, ma anche di *più di due attributi*; come se questa aconcettuale determinatezza, questo *più di due*, si diluisse fino a scomparire per il solo fatto di essere ricompreso in un mare infinito di attributi; come se, quando questo dovesse accadere, allora non sarebbe dissolta anche la presa reale della conoscenza sulla sostanza – qui no: la sostanza è infinita perché *mena* assolutamente *al concetto*. Nel concetto, quello che il rapporto sostanziale non può spiegare – perché il pensiero, perché l'estensione –, trova la sua assoluta fondazione, il suo compimento e investimento. Le pagine che Hegel dedica alla genesi del concetto sono anche, non a caso, le pagine in cui spiega cosa significhi confutare in filosofia. A nulla vale una confutazione del tutto esteriore, a nulla vale pescare cose che non si troverebbero nel sistema spinoziano per denunciarne i difetti; a nulla vale perciò accusarlo in particolare di non aver saputo trovare un posto, nel suo sistema, per *la libertà e indipendenza del soggetto autocosciente* (ah!, se si potesse scrivere oggi con lo stesso distacco con il quale scriveva Hegel di quanto poco o nulla conti in filosofia cominciare col presupporre una simile libertà e indipendenza, e quanto poco conti pure la preoccupazione, che si vuole molto liberale, che in questo o quel modo libertà e indipen-

denza sarebbero compromesse, se per l'appunto ad esser compromessa sarebbe soltanto una mera presupposizione!) – a nulla vale tutto ciò, anche perché la sostanza spinoziana non ignora affatto quelle presupposizioni e anzi «uno degli attributi della sostanza spinozistica è il *pensare*», che è quanto dire che la sostanza spinozistica ha la potenza di «tirare a sé le determinazioni sotto cui queste presupposizioni [la] contrastano». Quel che si tratta invece di fare è portare la sostanza di Spinoza da se stessa oltre se stessa, mostrare come la sostanza non sia senza rapporto e come, se tal rapporto le è essenziale e non cade semplicemente fuori di sé, allora la sua identità con sé non è nulla di rigido o di immoto, nulla di cieco o di interno, nulla di profondo o di nascosto, ma è piuttosto la riflessione di lei in se stessa, il *puro autoriconoscersi entro l'assoluto esser altro*, ossia soggettività e concetto. In questo modo, che la sostanza è pensiero (che l'essere è in verità concetto) trova la sua adeguata fondazione, e non c'è nessuna esaustività che non sia già catturata da questa proposizione. Detto altrimenti: il lato sostanziale della natura e il lato ideale del pensiero contengono, esauriscono ed *assolvono* la totalità di ciò che è – e la dialettica è il dispositivo che congiunge i due lati in un plesso unico e non dissolubile.

Riprendiamo allora dalla critica di Hegel: come è possibile sottrarsi all'accusa di avanzare in maniera del tutto estrinseca *dall'essere, o dalla sostanza assoluta, al negativo, al finito*? Come ovviare all'obiezione che la sostanza si trova specificata senza ragione negli attributi del pensiero e dell'estensione? Dov'è mai questa sostanza infinita, la quale contiene *più* che non il pensiero e l'estensione? Se queste sono determinatezze, allora, per la proposizione di Spinoza «*omnis determinatio est negatio*» che Hegel giudicava di *un'importanza infinita*, esse non appartengono alla sostanza. Hegel perciò proseguiva, in quelle pagine della *Scienza della Logica*: «Quelle due determinazioni egli le comprese come attributi, vale a dire come tali che non hanno una sussistenza particolare, un essere in sé e per sé, ma son soltanto come tolte, come momenti. O, per meglio dire, quelle due determinazioni non sono per lui nemmeno momenti, perché la sostanza è ciò ch'è in se stesso affatto indeterminato, e gli attributi, come anche i modi, sono distinzioni fatte da un intelletto esterno». Bisogna ammettere la consequenzialità del ragionamento

hegeliano: se l'attributo è determinazione, e se la determinazione è negazione, allora l'attributo cade fuori dall'essere della sostanza, che è assoluta positività. Ma bisogna pure riconoscere il fatto che nelle conclusioni un tal ragionamento non incrocia in nessun punto il piano dell'ontologia spinoziana (né lo ritrova all'altezza del modo, sostenendo che il modo è come tale il non vero e che non ha alcuna realtà affermativa, mentre è invece *con* esso soltanto – come sappiamo – che si afferma la sostanza): l'unità della sostanza non è infatti l'immediato indeterminato nel cui abisso ogni cosa sprofonda, come vuole Hegel, né gli attributi sono distinti estrinsecamente da un intelletto esterno o sono soltanto momenti tolti della sostanza (cioè nulla in sé e per sé: che è il contrario di quel che Spinoza afferma), perché anzi della sostanza costituiscono la natura ed esprimono l'essenza e, come la sostanza, devono essere concepiti per se stessi (*E1*, 10, scl.). Il punto è che però, respinto Hegel con le armi della filologia, dobbiamo ancora convocare la filosofia per rifiutarne anche le ragioni. Non possiamo cioè soddisfarci dell'infinità come di una opportunistica clausola di salvaguardia che evita di rimanere impigliati nell'aconcettuale mancanza di necessità del due di pensiero ed estensione da una parte, e impedisce che pensiero ed estensione siano definitivamente serrati nella totalità dialettica hegeliana dall'altra.

Proviamo di nuovo, allora. La soluzione hegeliana consiste nell'affermazione che pensiero ed estensione, in quanto determinatezze, sono negazioni e dunque non appartengono alla sostanza se non come tolte. Hegel può però pensare che pensiero ed estensione costituiscano due determinatezze sol perché non li pensa affatto come Spinoza chiede di pensarli, ossia "per sé". Hegel pensa che il pensiero, in quanto pensiero, *non* è estensione, e che l'estensione, in quanto estensione, *non* è pensiero. Li pensa cioè proprio come due, e pensa ciascun attributo come il "non" dell'altro: lo pensa, perciò, a partire dall'altro e non per sé. Non è però una svista o un'indebita forzatura quella che Hegel compie sul testo, ma la sua immanente prosecuzione. Né d'altra parte si può ritenere, contro di lui, che pensiero ed estensione corrano come *materie libere* l'una accanto all'altra: e anzi proprio questa rappresentazione a richiedere la fantasiosa aggiunta, così spesso proposta dagli interpreti, di una

somma infinita di attributi per comporre l'immane *essentia Dei*. Ma come può trattarsi di una composizione se l'attributo esprime l'essenza della sostanza, non di un suo spicchio o di una sua parte? A ben vedere, contro questa obiezione urta qualsiasi concezione che si impigli nella questione del numero degli attributi. Dire che gli attributi della sostanza sono infiniti significa infatti sottrarli al dominio del numero. Ma ora bisogna fare molta attenzione al modo in cui Spinoza procede: in piena luce e con grande sottigliezza, se osservato dal punto di vista della razionalità metafisica che di solito gli si presta; in realtà di soppiatto e quasi con astuzia, se si guarda da vicino all'esecuzione. Spinoza ha infatti prodotto questo argomento: se l'esistenza della sostanza può essere dimostrata in base alla sua sola definizione, e se nessuna definizione può mai associare un numero alla cosa definita, allora dalla definizione di sostanza «non può seguire l'esistenza di più sostanze» (*E1*, 8, scl. 2). Dunque la sostanza è infinita, perché se esistessero due sostanze della stessa natura si delimiterebbero reciprocamente. Due sostanze di natura diversa sono invece escluse, com'è noto, solo dopo, solo in *E1*, 11; solo in *E1*, 11 si conquista l'unicità della sostanza, e s'è già visto che per compiere quell'esclusione non basterà un argomento in punta di logica, ma ci vorrà tutta la prepotenza del mondo. *L'Ethica* è come un glifo: per incidersi lascia dei vuoti, da cui non si uscirebbe (e forse non si entrerebbe neppure) se si seguisse il mero tracciato logico-argomentativo di qualche proposizione. Ma ora è rilevante non solo il fatto che l'argomento prodotto in *E1*, 8, non sia ancora sufficiente a porre l'unicità della sostanza, e che questa venga fatta dipendere dalla sua prepotente autoaffermazione, ma pure il fatto che *E1*, 11 non fa in realtà che ripetere *E1*, 7, affermando di nuovo che alla sostanza appartiene di esistere, salvo che si tratta ora non di una generica e non ancora individuata sostanza infinita ma proprio di Dio, ossia della sostanza che consta di infiniti attributi. Ebbene, alla luce di questo rapporto diretto fra *E1*, 7 e *E1*, 11, alla luce cioè della possibilità manifesta di raggiungere il traguardo dell'infinità della sostanza in un unico passo successivo, l'ampliamento contenuto nelle proposizioni 8-10 della prima parte dell'*Ethica* segna un incremento e prende un significato filosofico rigoroso solo se lo si affronta, per dir così, contromano. Se infatti non sono queste

proposizioni a condurre verso l'unicità affermata in *E1*, 11, allora non si trovano lì dove si trovano per cancellare ogni traccia del numero, ma proprio al contrario: per introdurvelo. Per introdurre, più precisamente, l'ipotesi dei *plura attributa* di *E1*, 9, ipotesi alla quale non vi sarebbe modo di accedere né dalla *substantia infinita* di *E1*, 8, né dalla *substantia constans infinitis attributis* di *E1*, 11, quando esse siano pensate entro il regime della metafisica classica, razionalisticamente intesa. Ecco infatti il paradosso: il profilo logico delle due sostanze (la sostanza *unius attributus* e la sostanza *absolute infinita*) non differisce realmente se non in ragione della loro diversa posizione rispetto all'ipotesi dei *plura attributa*, ipotesi che è però ad entrambe le sostanze, così come finora sono state delineate, inaccessibile, nel senso che nulla di una simile *pluralità* si potrebbe sospettare, se al mondo vi fosse solo l'una o solo l'altra.

Eppure l'altra, cioè la sostanza con infiniti attributi, c'è effettivamente. È proprio quel che c'è: è il mondo stesso. L'interpretazione metafisica di *E1*, 11 deve dunque essere abbandonata. Ma ora la *substantia constans infinitis attributis* deve intervenire non per polverizzare, ampliandoli all'infinito, i *plura attributa*, bensì al contrario per avere realmente accesso al "di più" che accompagna e articola i *plura attributa* – che ora perciò traduciamo, per quel tanto che ci occorre, solo come *più d'uno*. Gli infiniti attributi non battono in breccia il numero, i *plura attributa*, scavalcandoli in direzione della totalità infinita, ma scardinano invece la *substantia unius attributus* di *E1*, 8, offrendo la condizione per attribuirne *più d'uno*, per infrangere dunque la limitazione dell'*unum*, senza cadere nella trappola del numero. Che si tratti di una limitazione è ben evidente dal passaggio della lettera a Jelles, in cui Spinoza spiega come sia improprio chiamare Dio uno o unico: «Una cosa viene detta una o unica soltanto dopo che se n'è presa un'altra che [...] si accordi con essa» (a Jelles, 2 giugno 1674; Mignini, 1420, G50). Ora, non si tratta di obiettare che, però, Spinoza ha pur sempre dimostrato l'unicità della sostanza, in *E1*, 11. L'osservazione di Spinoza, si nota peraltro, riguarda l'esistenza, che rientra nella sfera del numero, non l'essenza, rispetto alla quale non ha senso dire di una cosa che è una o unica. Il fatto è che però, continua lo stesso Spinoza nella lettera, «l'esistenza di Dio è la sua stessa essenza»: è per questo che

è improprio dire che Dio è «uno o unico». Come accade allora che l'improprietà denunciata per lettera prende, nell'*Ethica*, lo *status* di proposizione *more geometrico demonstrata*? In realtà, se non si pone mente a ciò per cui l'unicità di *E1*, 11 si aggiunge all'infinità di *E1*, 8 riesce veramente difficile superare l'inciampo. La sostanza infinita di *E1*, 8, peraltro, esiste già necessariamente (in base alla proposizione precedente): è cioè già nella condizione che Spinoza specifica nella lettera *a Jelles*: la sua esistenza è già la sua essenza. Anche riguardo alla *substantia infinita* di *E1*, 8, sarebbe improprio fare questione di unità o unicità. Quel che si fa allora sempre più plausibile è che con *E1*, 11 non ci si propone affatto di aggiungere una simile, impropria proprietà. Di ben altro si tratta.

E, in effetti, la sostanza costituita da un solo attributo non avrebbe nulla che non va: si concepisce per sé, non ha nulla in comune con nessun'altra sostanza, può ben essere *causa sui* ed esistere, infine, necessariamente. Se dunque quell'attributo figura come *uno soltanto*, è solo perché è riguardato a partire dall'introduzione della pluralità degli attributi. Ma è proprio questa introduzione che si tratta di curare, perché non è rispetto agli *infiniti attributi* (che non fanno numero e che logicamente valgono – lo si è visto – quanto infinite sostanze costituite da un solo attributo) che un attributo vale come *un solo attributo*. La solitudine dell'attributo è tale solo in mezzo ai *plura*, solo per la sbracciatura del *più d'uno*. E l'infinità degli attributi della sostanza è per l'appunto la condizione ontologica perché gli attributi siano non tanti, tantissimi, anzi infiniti, ma due, *ossia* più d'uno.

Abbiamo così finalmente il punto di caduta di questo decisivo passaggio, con cui trova sistemazione non semplicemente la dottrina spinoziana degli attributi, ma addirittura la fisionomia del mondo. *Substantia infinitis attributis* non dice infatti altro che questo: la sostanza non ha un solo attributo; i suoi attributi sono *in verità* più d'uno.

Questo è, dunque, il punto. Questo è quel che è da pensare. Non possiamo più limitarci a ricorrere pigramente all'infinità degli attributi della sostanza in base al principio metafisico della pienezza. Funzionava così: dal momento che non si capisce perché la sostanza consti di due attributi e come possa essere il *maximum* di

realtà essendo costituita da due attributi e da due soltanto, aggiungiamo infiniti altri attributi a quei due che, per singolare privilegio, conosciamo. Diluiti nell'infinito, non limiteranno più la sostanza. Secondo tutt'altro ordine dell'argomentazione, disapplicato finalmente il principio in questione – come abbiamo provato a fare – e lasciato dunque che la realtà, non più chiamata a riempire uno spazio logico-metafisico previo contenente tutto il possibile/pensabile, si possa dare come reale accedendo a se stessa a partire soltanto da sé (che è il significato fondamentale della *causa sui* spinoziana, ma anche quel significato di realtà sul quale siamo finalmente istruiti dalla realtà stessa, e non da preve condizioni logiche o epistemologiche), possiamo pensare l'infinità della sostanza come la smarginatura, il *più d'uno*, del pensiero e dell'estensione. Anche Spinoza – o piuttosto: lo spinozismo accademico e svogliato che ne è spesso seguito – ha insomma, come Hegel, una cattiva infinità con cui fare i conti: quella che oltrepassando infinitamente il due, rinvia in maniera pretenziosa ma vuota ad altra realtà oltre quella che c'è. *L'ens absolute infinitum* non consta solo di due attributi, ma di infiniti: finora abbiamo letto questa proposizione come se l'averne infiniti attributi cancellasse definitivamente l'averne due (come se l'averne due avesse significato solo *quoad nos*, anche se nulla sappiamo circa la collocazione precisa di questo *nos*). Ora invece dobbiamo finalmente leggerla indicando nell'infinito il modo vero di declinare il due. Indicando nel due il modo d'essere della sostanza: *l'in se esse* e il *per se concipi* (E1, def. 3).

Sarebbe facile dare questa indicazione ricorrendo ad un'immagine: *I giocatori di carte* di Cézanne. Il pittore di Aix ha in realtà dipinto cinque versioni dello stesso soggetto. Ed è il passaggio dalle prime versioni alle ultime a meritare particolare attenzione. Nei primi due quadri, i giocatori di carte sono tre, e l'intera composizione sta sotto il segno dell'equilibrio e della sintesi. Le pipe appese alla parete rendono anche riconoscibile l'ambiente: si tratta dello studio del pittore. Nelle versioni successive, spariscono quasi del tutto gli elementi che consentono di collocare la scena in uno spazio familiare, "interpretato": il motivo rimane il medesimo, e ben riconoscibile, ma perde importanza la sua appartenenza al contesto dato. L'interesse di Cézanne si concentra ora sui due giocatori che si

fronteggiano assorti: il terzo scompare, così come dal fondo scompaiono pipe e spettatori. Nessuna curiosità disturba il gioco. Il tavolo disegna ora una linea obliqua: la linea dell'esperienza pittorica di tutto l'ultimo Cézanne. Il punto di vista da cui è ritratta la scena si è quasi sdoppiato: frontale ma insieme anche, minimamente, dall'alto. Nelle figure dei due contadini che, l'uno di fronte all'altro, come attributi che si concepiscono per sé, giocano – è stato scritto – «un solitario collettivo» (pare che Cézanne ritraesse i suoi modelli uno alla volta), convivono così una solidità classica e una irrimediabile precarietà, l'infinito e il finito: una forma definitiva non sembra essere stata raggiunta ma il confronto con le prime esecuzioni dello stesso motivo conferma che la ricerca del pittore non andava affatto nel senso di trovare un nuovo equilibrio, una più rotonda sintesi, bensì nel senso di mantenere la composizione sul suo bordo incerto, come se l'unità del mondo potesse accadere solo su un tale margine, nella sbucciatura della sua invisibile superficie. Il quadro appare così chiuso, tanto quanto intenti al gioco e in fondo chiusi l'uno all'altro sono i due giocatori, e allo stesso tempo aperto, quasi spalancato, lungo la slabbratura che perimetra, senza concluderle, le cose. Cézanne riesce magistrale nel procedere *more geometrico*, nel dimostrare geometricamente il proprio tema, e nell'espore tuttavia la geometria compositiva al mondo che la inclina leggermente o la sposta, senza tuttavia mai disassarla o mandarla in frantumi.

Ma ora la *demonstratio* di Spinoza. Svolgerla non significa seguire pedissequamente, come in un fortunoso gioco dell'oca, i rimandi fra le proposizioni dell'*Ethica*, o spostare pedine su una scacchiera, rimanendo comodamente seduti alla propria scrivania, ma muoversi e soprattutto muoverle, quelle proposizioni: non c'è fraintendimento più grande dello stile di pensiero di Spinoza, e in genere dei compiti della filosofia, di quello che immagina che stare alle proposizioni, stare al testo, significhi lasciarle lì ferme. Le proposizioni dell'*Ethica* sono *ideae*, e in quanto sono pensate costituiscono *parti componenti* della mente che le pensa (*E2*, 15, dim.). La mente non le vede quietamente allineate su un foglio o su uno schermo, libera di meditarci su, ma *fa mondo con esse*: è ingaggiata in e con esse, ne è composta e le compone. Pensarle è usarle come i ganci a cui è appeso il mondo.

Nessuna meraviglia dunque se bisogna cominciare non dall'*ego cogito*, ma da Dio, ossia dal mondo che è pensiero, *res cogitans*: E2, 1 parte da lì. Ora però bisogna mettere l'infinito in questa proposizione, il che significa che tutto si può fare meno convertire la sostanza infinita nella struttura finita di un soggetto, fosse anche Dio, i cui pensieri siano predicati. La *res cogitans* non è affatto un soggetto che pensa, ma è la sostanza che è pensiero, ovvero il fatto che c'è pensiero, che la mente, come ogni altra idea, è nel pensiero, *ex plurimis ideis composita* (E2, 15): la sostanza non è che il *cum* di questa *compositio*, il *com-portarsi* del mondo in *ideae*. Questo significa anzitutto che non si giunge al pensiero se non da un altro pensiero: nessuno, peraltro, ha mai visto un corpo mutarsi in pensiero, o un pensiero mutarsi in un corpo. Pensare il pensiero non può dunque avvenire se non a partire dal fatto che c'è pensiero, che siamo nel pensiero o persino che siamo pensati. Anche in questo caso, nessuna interpretazione *lato sensu* idealistica coglie il punto, perché qui il pensiero comincia a partire dal fatto che c'è pensiero, non già a partire da sé. Per quanto si potesse essere avvertiti del modo in cui va inteso il fatto che il mondo comincia da sé, e non da un'altra parte, è solo quando esso si dispiega, grazie al piccolo derapaggio del *sive*, nell'attributo, che è resa innocua l'immagine di riflessività in cui il mondo pare catturato da un sé, anzi dal proprio esser se stesso. Ma non è nulla di tutto questo: *causa sui* significa proprio il contrario dell'aver nella propria disponibilità il principio, e se stessi come principio. Più in generale, è l'idea che ad un principio unico, logico o ontologico, debba ricondursi la totalità di ciò che è ad essere revocata in questione. La realtà che c'è è infatti *in due*: nel due di pensiero ed estensione. Dobbiamo arrivarci. Ma intanto: se Spinoza può scrivere «*substantia sive attributus*», vuol proprio dire che quel che c'è, la sostanza che, essendo *causa sui*, non ha niente a cui debba chiedere il permesso per esistere, questa sostanza è pensiero, non già la causa, o la *ratio*, del pensiero. Con grande scorno di ogni razionalismo *étriqué*, non c'è proprio una simile *ratio*; e non vi può essere, proprio perché il pensiero non ha alle sue spalle se non il fatto che c'è, *ossia* la sostanza. Si può ben vedere che tutta la retorica sull'immanenza che accompagna sempre l'esposizione della filosofia di Spinoza si rivelerebbe vuota chiacchiera, se immanenza significasse

trovare l'unico principio, il capo del gomito da cui si srotolerebbe tutta la realtà. È vero che, dentro una certa tradizione, ha significato proprio questo, ma se si guarda a fondo la cosa si può ben vedere che da una simile impostazione l'immanenza è piuttosto rovinata. Come infatti il principio in questione può essere determinato? Se però non è determinato, allora non può principiare alcunché, poiché principiare è determinarsi come principio, e precipitare perciò sul piano del determinato, cioè del principiato. È quel che capita anche al Dio di Spinoza, quando non si fa che immaginarlo come ciò da cui tutto dipende e che tutto causa: in questa maniera Dio non è altro che un modo – il primo e il più eminente, ma pur sempre un modo. È inutile dunque leggere le proposizioni spinoziane sulla causalità se non si capisce che il loro scopo non è quello di elencare ordinatamente significati, ma casomai di stravolgerli, poiché la causalità non rimane più la stessa se è così agglutinata nell'immanenza dell'unica sostanza, che è tuttavia nel due di pensiero ed estensione. E tutti quelli che vedono ogni genere di difficoltà nella incidentale quanto perentoria dichiarazione di *E1*, 17, scl., secondo cui la causa differisce dal causato secondo l'essenza e secondo l'esistenza, e si domandano allora che fine faccia l'immanenza delle cose in Dio, la loro comune misura con Dio, e per scansare la difficoltà sostengono malamente che in realtà Spinoza non ha mai posto una simile differenza fra la causa e il causato, e che nello scolio viene solo assunto in via provvisoria il punto di vista del Dio trascendente e creatore – a tutti costoro giova non tanto ricordare che, invece, il principio in questione non sembra fare difficoltà alcuna a Spinoza, a giudicare almeno dalla lettera a Schuller, in cui il filosofo non esita a riprenderlo e a mantenere la causalità di Dio rispetto all'esistenza e all'essenza, rinviando espressamente a scolio e corollario di *E1*, 25 (a Schuller, 29 luglio 1675; Mignini 1494, G64), quanto piuttosto obiettare che l'ultima cosa che interessa a Spinoza è mettere Dio in posizione di causa rispetto alle cose. Il modo in cui infatti procede Spinoza in lettera, nella rivendicazione della causalità divina, è particolarmente rivelatore, nella sua soltanto apparente sciatteria. Spinoza infatti avvicina il caso in discussione, la causalità di Dio rispetto alle cose finite, al rapporto causale che intercorre fra *res singulares*, quando è evidente che, in questo secondo caso, non ne va affatto

dell'essenza delle cose, oltre che della loro esistenza, e dunque non si tratta della medesima questione. Invece di pensare allora che Spinoza ha fornito per errore un esempio infelice, senza risolvere realmente il problema della commensurabilità fra Dio e le cose, perché non riflettere sul fatto che, al contrario, i due casi sono accostati perché condividono la stessa infelicità, perché in entrambi non si dispiega l'esercizio pieno e senza falle di una causalità metafisica, e perché, infine, è proprio un tal genere di causalità ad essere fuori posto? Peraltro, se ci si ricordasse dell'intera dottrina spinoziana della causalità, si troverebbe subito che prendendo quella dottrina secondo il significato metafisico tradizionale (così come stiamo facendo, mantenendo una nozione di essenza come distinta dall'esistenza e, ora, una nozione *parziale* di *res finita*, come separata dall'*infinito* in cui è e per cui è concepita), nessuna *res singularis* potrebbe mai essere collocata nella posizione della causa adeguata, a cui cioè l'effetto sarebbe interamente riconducibile. A che vale dunque l'esempio? Può sembrare sorprendente che il filosofo della *causa sive ratio* si conduca con tanta disinvoltura nei confronti della causa prima, ma è solo per colpa dell'inerzia di cui spesso sono ricoperte le parole che si può patire una simile sorpresa. Inerzia delle parole e, a volte, del pensiero: si sa infatti che Dio non può certo costituire un'eccezione pura e semplice, che cioè non si tratta di dispensarlo dal regime della causalità che vige per le cose finite, e che anzi l'altro dal finito è solo più un altro finito: Hegel *docet*. Ma questo non significa che, allora, Dio è una cosa finita. Significa piuttosto che, proprio come in Hegel non è entro questa logica che Dio può essere pensato, così in Spinoza non sarà dei tradizionali panni teologici che la sostanza può esser rivestita. E infatti: la lettera a Schuller, a ben considerare, non rinvia semplicemente alla proposizione dell'*Ethica* in cui si afferma l'efficienza di Dio quanto all'essenza e all'esistenza, ma allo scolio e al corollario, in cui ne va del senso di quella efficienza. E lì le cose non sono più cose, cioè piccole sostanze individuali, ma «affezioni degli attributi di Dio» (*E1*, 25, cor.), così come la causalità che le investe non ha senso diverso da quella in cui «Dio si dice causa di sé» (*E1*, 25, scl.). E si badi: *Deus dicitur causa sui*: quel *dicitur* bene autorizza l'impegno sul senso da attribuire alla causalità divina, senza lasciarsi irretire da quel che *si dice*. È dunque evidente:

l'*Ethica* fa di tutto per lasciar cadere in disuso i panni teologici tradizionali; è così che si spiega come sia stato possibile accusare Spinoza di ateismo, nonostante il suo continuo parlare di Dio. Se si vuole perciò rappresentare lo spinozismo *in theologis*, non si deve affatto dire che esso ha trasferito al mondo i requisiti teologici un tempo appannaggio della divinità, ma che, nel loro radicale ripensamento cosmologico, essi sono stati dismessi. E non si dice solo la bontà o la provvidenza, l'intelligenza o la volontà, si dice proprio l'essere e il suo senso. Per questo, anche se l'appendice della prima parte lascia seguire con facilità un certo numero di conseguenze che l'impianto dell'*Ethica* produce sull'antropomorfismo in cui si rincantuccia l'ignoranza dei teologi, a partire dallo spaccio del finalismo, non v'è dubbio che ben più vasto e profondo è il sommovimento comportato dalle proposizioni dell'*Ethica* rispetto al senso d'essere del mondo, la cui assoluta immanenza viene pensata per la prima volta senza che l'orpello dei tradizionali appellativi divini dia più da pensare. Dio, insomma, non fa da principio al mondo, e il mondo non fa da principio a se medesimo.

Dio – possiamo ora continuare finalmente a svolgere il dilemma del principio e della sua determinazione – non può principiare senza *determinarsi* come principio e senza dunque cadere tra le determinatezze del mondo; se d'altra parte vi è, a fianco a lui, la determinazione, quasi *theos deuterus*, allora non è più il principio unico e solo: ben altra sorte gli tocca. È fin dalle complesse volute del *Parmenide* platonico che giunge una simile obiezione, e non si vede come se ne possa venir fuori. Ma in questo modo è compromesso solo quel pensiero dell'immanenza che intende l'immanenza come immanenza *ad* un unico principio, non già l'immanenza spinoziana, che non ha alcun principio in posizione determinante. La posizione del principio, se così si vuol dire, è stabilita dal *sive* che corre fra la sostanza e l'attributo. *Substantia sive attributus*: l'ossia segnala che non c'è rapporto causale fra la sostanza e l'attributo, che il pensiero c'è senza essere causato. (Così si trova che anche Spinoza ha, nel suo stesso pensiero più profondo, la sua *Setzung*. Se infatti il principio leibniziano *nulla est sine ratio* va ripetuto di modo che suoni come una proposizione *de nihilo*, secondo l'ermeneutica heideggeriana – così che il *Grund* risulti rovesciato in *Abgrund* –, un

rovesciamento ulteriore del medesimo principio, ispirato all'ontologia eretica di Spinoza, suonerebbe così: *ratio est cum ente*, di modo che la *ratio* venga collocata nel più ampio *circum* dell'essere della sostanza).

E tuttavia *E1*, 25 recita: «Dio è causa efficiente non soltanto dell'esistenza, ma anche dell'essenza delle cose». Sembra proprio che Spinoza prenda la strada opposta a quella prima indicata: di fronte alla difficoltà di tenere insieme causalità e commensurabilità il filosofo non pare affatto suggerire di accantonare o rivedere la prima. E così il problema rimarrebbe tutto intero. Né stiamo facendo confusione: l'esercizio pieno e intero della causalità mette una distanza incommensurabile fra Dio e le cose, secondo *E1*, 17, scl., ma *E1*, 25 assegna a Dio un tale pieno esercizio, dunque Dio si trova contraddittoriamente ad avere e non avere alcunché in comune con le cose. Il giro argomentativo sopra suggerito, con l'adozione della *substantia sive attributus* quale filo conduttore, può certo apparire, alla luce di *E1*, 25, solo un maldestro tentativo di depistaggio: un conto è infatti la relazione fra la sostanza e i suoi attributi, un altro il rapporto fra la sostanza e i modi. Ma ora, restituito alla lettera dell'*Ethica* il suo giusto posto, proviamo a riflettere. La sostanza, ossia il pensiero, è causa efficiente dei pensieri: cosa mai può significare una proposizione del genere? Se potessimo figurarci la cosa come se la sostanza fosse una *res*, potremmo forse estrarre da simili parole qualche senso, ma poiché una tal manovra è preclusa, non c'è neanche bisogno di accampare l'eterogeneità fra l'intelletto divino e l'intelletto umano per rifiutarsi di spiegare Spinoza come se davvero dovessimo pensare che dalla *substantia sive attributus* si scende al modo grazie all'esercizio determinante della causalità efficiente. È ben evidente, peraltro, che la proposizione *E1*, 25 sta lì per regolare definitivamente i conti coi cieli platonici delle essenze, e a questo solo fine: non certo allo scopo di costruire i gradini che da quei cieli ci riportino passo dopo passo a terra. Non ci sono scale, siamo già al mondo. Che se poi si guarda da vicino lo scolio (che interviene sempre, nell'*Ethica*, a illustrazione del vero *en jeu* della proposizione), troviamo due elementi particolarmente istruttivi: in primo luogo, il collegamento diretto a *E1*, 16, da cui Spinoza afferma che *E1*, 25 «segue più chiaramente»; e in secondo luogo, la ricomparsa della

*causa sui*. Orbene, E1, 16 sviluppa la celebre tesi che le cose seguono dalla natura divina al modo in cui le proprietà di una cosa seguono dalla sua definizione – e di causalità efficiente, in una simile relazione, non c'è alcuna traccia. Quanto poi al secondo elemento, Spinoza chiede che la *causa omnium rerum* sia presa «nello stesso senso» [*eo sensu*] della *causa sui*. Ebbene, come ci si può contentare di invocare qui l'identità dell'atto con il quale Dio, causando tutte le cose, causa anche se stesso, senza dir nulla sulla natura di questa identità, per intendere la quale non ci si può certo affidare ai mezzi della logica, né può bastare accontentarsi della luce riflessa che la *causa rerum* getterebbe sulla *causa sui*? Come è possibile leggere la richiesta di uno *stesso senso* come se si trattasse di ricondurre (almeno di soppiatto) la *causa sui* alla *causa omnium rerum*? Per Ercole, è precisamente il contrario! Eppure, ci si ostina a non raccogliere questa semplice istruzione: la *causa sui* è l'*explicans*, non l'*explicandum*. In realtà, si capisce perché: perché altrimenti, senza il facile grimaldello della causalità efficiente, non si è riusciti finora a penetrare nel senso ontologico proprio della *causa sui* (e la cosa si capisce anche su un piano meramente psicologico: noi vorremmo poter spiegare Dio, non certo lasciare che Dio si dispieghi, più forte delle nostre spiegazioni; se poi Dio fosse la spiegazione di ogni cosa – ed è chiaro che la lettura metafisico-razionalistica di Spinoza immagina erroneamente che il filosofo tenesse a una proposizione del genere –, quel che conterebbe per noi, in questa consolante fortuna, sarebbe non Dio, ma solo l'aver per noi la spiegazione). I modi, insomma, non sono effetti della causalità divina, se non fin sulla soglia di quello «stesso senso» che li accoglie nella *causa sui*. Ma la *causa sui* non è che il nome del *com*-portamento della sostanza come mondo, del suo iniziare non già da un'altra parte ma soltanto da sé. E così *da sé* non significa neppure dal mondo come un sé, poiché il sé è una figura finita del pensiero, che può essersi attestata solo per il fatto che c'è pensiero, ed è dunque necessariamente preceduta dalla sostanza che è *come* attributo, *sive* attributo: *da sé* è, così, l'indicazione del movimento con il quale la sostanza si prolunga nell'attributo – anche se il senso di questo *essere-in*, in cui nuovamente ci imbattiamo, come se non dovessimo considerar altro, non s'è fatto ancora del tutto perspicuo. Quel che almeno s'è fatto chiaro è però che siamo

ricondotti là dove da un lungo tratto siamo: presso il *sive* che porta la sostanza nell'attributo. Nessun depistaggio, dunque.

Se si vuole, si può anche dire così: che c'è pensiero è *causa* dei pensieri, ma il pensiero che c'è non sono altro che i pensieri. Oltre i pensieri, che si dispiegano nella fuga di un *sicin infinitum* (E1, 28), non c'è altro. Non ci sono pozzi nascosti a cui attinga la mente di Dio. Dio, direbbe Spinoza, si esplica per intero in quei pensieri (ma poco o nulla sappiamo circa la possibilità che i modi costituiscano *un intero*, o che cosa, nel caso, voglia dire, per l'infinito dei modi, l'essere essi *tutti* i modi). Dalla sostanza si giunge così sino ai modi, senza alcuna necessità di architettare un marchingegno causale, rotelle e pulegge che colleghino la sostanza agli attributi, e gli attributi ai modi. Se i pensieri – le *ideae* di Spinoza – sono nell'attributo pensiero, immanenti al pensiero, questo non vuol certo dire che c'è un'idea in più, magari di maggiore formato, che tutte le contenga o le causi. Col che però non si deve dire neppure che, allora, ci sono *solo* i pensieri – che poi è la mossa di tutti quei lettori di Spinoza che, insofferenti per la pesante cornice metafisica da cui l'*Ethica* sarebbe gravata, si inventano che l'opera ha purtroppo una rude scorza della quale si dovrebbe liberare: dunque niente sostanza, ma solo la festa bacchica della moltitudine infinita dei modi, in esuberante, eterna effervescenza. Costoro non si avvedono che per pensare la sostanza come la proliferazione infinita dei modi, devono perlomeno intendere che ci sono i modi *più* la loro proliferazione, e dovrebbero allora dire qualcosa anche intorno a questa non pleonastica aggiunta.

Che se poi la ripetizione della *causa sui* spinoziana, richiamata in E1, 25 per la buona intelligenza della proposizione, non bastasse a togliere di mezzo la spartizione del mondo in una causa divina e in un effetto o meglio in una somma di effetti intramondani (col che si vede bene che è proprio il mondo ad essere saltato, in questa sacra rappresentazione, né lo si rimette in sesto incollando frettolosamente causa ed effetto grazie alla identificazione fra *natura naturante* e *natura naturata*: ogni volta che l'*Ethica* trasforma il vocabolario della tradizione filosofica, non potrà certo essere questo vocabolario a fornire lumi circa il senso della trasformazione), come non notare l'assenza di qualunque anello di congiunzione causale fra l'infinito e il finito, e soprattutto il palese disinteresse di Spinoza per la

questione? A meno che non glielo si voglia imputare a svista, *E1*, 28 insegna *expressis verbis* che ogni cosa, *quae finita est, et determinata habet existentiam* è determinata da una cosa altrettanto finita e determinata, e così all'infinito. E così e non altro: non ha alcun senso lamentare cioè una mancanza di deduzione del modo finito, a fronte di una simile dichiarazione, così come non ha senso mettersi in cerca di ciò che, qualora si desse, non fonderebbe affatto il finito, ma al contrario costringerebbe l'infinito nelle scomode fattezze del finito. Se ne potrebbe persino trarre una larga istruzione di ermeneutica generale del testo spinoziano: ovunque sembra che manchi qualcosa – il gancio a cui appendere la sequenza infinita dei modi, ad esempio, così come lo slancio necessario per balzare dall'ordine claudicante delle idee inadeguate alla pienezza dell'idea adeguata, oppure, più in là, il modo di rovesciare l'odio in amore (*E3*, 43) – lì non si tratta affatto di gettare improbabili ponti, né Spinoza è stato così sbadato da lasciar qua e là dei buchi spaventosi, in cui cadono solo gli interpreti meno avvertiti, o filosofi cui trema la terra sotto i piedi. Può fare da contraltare l'immagine del «più grande filosofo del mondo», posto da Pascal «sur une planche plus large qu'il faut»: se di sotto si aprisse un precipizio, anche se avesse le migliori garanzie intellettuali che in nessun modo potrà cadere, «l'immaginazione prevarrà», il timore di cadere avrà la meglio. Proprio al contrario del suo contemporaneo, Spinoza non vede che mondo intorno a sé. Non vuoti che disorientano; e dunque nemmeno catene di ragionamenti occorrono, che assicurino al suolo. *Perché il finito?*, domanda dappertutto l'uomo di Pascal, e dopo di lui tutti gli esistenzialismi e i personalismi dell'Otto e del Novecento, interessati a spalancare voragini. Ma questa domanda non può essere nemmeno elevata, senza supporre che il finito se ne stia per sé, almeno per il tempo necessario per *porter à chercher*, come diceva il grande apologeta cristiano. Supposizione che però è essa infondata, non il finito che vorrebbe gettare sull'orlo del precipizio (perché l'orlo c'è, ma è l'orlo del mondo). Il finito, il *modus* spinoziano, non può essere né esser concepito che in altro e per altro (*E1*, def. 5). Cosa significhi concepire il modo Spinoza lo spiega nello scolio di *E1*, 15, ed è palese che tutta la sezione dell'*Ethica* dedicata alla causalità deve essere pensata alla luce di questo *concupere*. Se infatti sapere è *scire per causas*, e Dio

è *causa efficiens omnium rerum* (E1, 16, cor. 1), la concezione del modo implica necessariamente Dio (E1, 15). Ed allora: o ripensiamo a fondo la natura del modo nel suo rapporto con la sostanza, o ci ritroviamo daccapo coi problemi della causalità divina: richiesta sì dall'*Ethica* ma mai mandata veramente in esercizio.

La spiegazione a cui facciamo riferimento è resa in relazione, in particolare, alla sostanza estesa: nessuna distinzione reale è compatibile con lo statuto della parte (cioè del modo). Sia dato, per esempio, il corpo A, cioè: *questo*. Si può ora fare l'ipotesi che il corpo A non esista, e tutto il resto rimanga, per sua fortuna, uguale? Nell'orizzonte della filosofia contemporanea, l'ipotesi che i nomi siano designatori rigidi è sostenuta da una fantasia del genere. Ma si dovrebbe dire, al contrario, che è per avere a disposizione nomi che funzionino come designatori rigidi, che si immagina di poter tener fermo l'oggetto come *subiectum*, e variare tutti i predicati che gli ronzano intorno. Se Aristotele non fosse stato il precettore di Alessandro Magno, chiedeva Saul Kripke, sarebbe stato ancora Aristotele? Poiché a Kripke interessava poter riconoscere ad Aristotele la libertà di insegnare oppure no al giovane Alessandro, rispondeva che, certo, sarebbe rimasto Aristotele (cioè: *questo*). E così se non fosse stato l'allievo di Platone, non avesse avuto la barba, non fosse nato a Stagira, non avesse scritto il *De Anima*. In questo modo, nessun predicato sembra poter appartenere essenzialmente a *questo*, e gli può essere sottratto senza danno, così come senza danno il *questo* dovrebbe poter esser sottratto al mondo. Tutti i predicati cadono quindi fuori di lui, ovvero: il mondo è fatto solo di *cose come queste*, tutte intorno circondate da buchi. Ma l'ipotesi che i predicati possano *tutti* variare, che cioè possano essere tutti insieme azzerati così che si possa scavare il vuoto intorno alla cosa, non regge a un esame appena attento. Per tenere in pugno la cosa come *questa* cosa, ci vuole molto altro, oltre la cosa stessa. In tutti gli usi di *questo*, c'è sempre molto più di *questo* perché *questo* possa funzionare, indicando il suo riferimento. Così anche nel *gioco linguistico* proposto da Kripke: bisogna che ci si sia prima intesi su ciò rispetto a cui conduciamo l'operazione di sfogliamento dei predicati, per tener ferma la cosa come *questa* cosa. (Bisogna anche essere uomini per affezionarsi a una certa idea di libertà e chiedere una logica

nel cui scrigno custodirla gelosamente). Questa prima intesa, non importa qui quanto ampia e profonda, non può venir meno, senza che venga meno anche la cosa come *questa*. È essa il sostanziale, ciò per cui il *questo* è e può esser concepito. Né l'analisi riguarda solo il linguaggio, bensì al contrario: è il potere astraente del linguaggio, la forza analitica dei nomi a procurarci l'immaginazione di un mondo di cose separate, che si possano mettere e togliere dal mondo come si mettono e tolgono gli elementi di una proposizione. Peraltro, nemmeno le proposizioni funzionano così, secondo un principio di composizionalità che è piuttosto, per dirla con Husserl, una tecnologia logica, non certo un'ontologia della parola. Esse stanno infatti sempre in regimi di frasi, che non possono mai scomparire realmente del tutto, benché si possa immaginare di fare astrazione da essi.

Ne vengono due conseguenze importanti. In primo luogo, a proposito del linguaggio, ne viene che non gli si possono prendere le misure a partire dai nomi. I nomi sono nomi di cose, e la sostanza non è una cosa. Ma senza la sostanza non c'è verità del linguaggio. Se non ci si affretta a fraintenderlo come una specie di argomento ontologico infilato di soppiatto nelle pieghe del ragionamento, si potrebbe dire semplicemente: il linguaggio ha verità, dunque la sostanza esiste. Questa verità gli viene dal mondo, da tutto ciò che per dir così lo circonda e circola sul suo bordo, ai margini delle sue parole e con esse, nelle *tacite intese* che le parole presuppongono, e che in tanto sono intese in quanto sono tacite, date perciò *col* linguaggio, né si potrebbero contrarre altrimenti. Il linguaggio, se con esso si intendono solo gli elementi finiti che lo compongono, viene dunque da un non-linguaggio o da un *più* di linguaggio: da ciò che è più grande e potente di lui. Ben lungi dal costringere le parole a soccombere, solo la prepotenza onnicircoscrivente del mondo consente di parlare. Ma così non abbiamo forse guadagnato nuovamente la forma spinoziana dell'immanenza del finito nell'infinito? Non abbiamo portato nuovamente in vista quel *più di un attributo* in cui si fa esperienza dell'infinità della sostanza? Solo in vista, però, solo di lontano: dobbiamo metterlo ancora meglio a fuoco.

Seconda conseguenza. A proposito della sostanza: essa resterà senza nome nel linguaggio (ma non per tanto indicibile). Come il Dio hegeliano, così anche quello di Spinoza non può stare come

soggetto in una proposizione, se per soggetto di una proposizione si intende qualcosa il cui nome soggiace alle condizioni esplorate da Kripke – e, per converso, solo un uso del linguaggio piantato astrattamente sui nomi produce soggetti *liberi* di una certa fatta. (Sia detto incidentalmente: quando si parla di svolte e tornanti della filosofia pratica, che da Kant in poi sembra debbano andare tutti oltre le colonne d’Ercole della teoria, si manca di vedere i profondi debiti che queste etiche proposte come *prote philosophia* hanno con l’ontologia con cui vorrebbero rompere, poiché il soggetto libero e autocosciente è anzitutto, nel suo nome di battesimo ontologico, un *questo*, un *tode ti*. Kant aveva almeno provato a schermare l’ontologia dietro una incognita: *x*, *la cosa che pensa*, senza però badare troppo al fatto che è esattamente in questi termini che si era nominata la *res cogitans* cartesiana, e in ogni caso senza avvedersi che la fisionomia individuale di un tal *questo* rimaneva così perfettamente immutata, quand’anche fosse variato il modo della sua individuazione fino al caso limite del suo completo, noumenico oscuramento). Che ora la sostanza non abbia nome, o che sia vano cercare la parola originaria, per dirla con certe retoriche novecentesche, non va inteso come se una pesante caligine cadesse improvvisamente sul mondo. L’apofatismo è in questa sede indice sicuro di fraintendimento. Poiché, nei termini di Spinoza, accade precisamente il contrario: nessuna idea è adeguata se non in quanto si riferisce a Dio (*E2*, 32), ossia alla sostanza. Non è dunque che le idee si rivelino inadeguate a cospetto del grande mondo che non possono recingere, ma anzi si rivelano adeguate (si rivelano per quel che *vera mente* sono, si pensano e sono pensate) proprio grazie a questo riferimento.

A questo punto il lettore esiterà e troverà molte cose che lo ostacolano: cade infatti qui il prudente avvertimento di Spinoza, e l’invito a procedere lentamente (*E2*, 11, cor.). Ma cosa fa veramente ostacolo? Non certo che la mente umana sia parte dell’intelletto infinito di Dio – casomai il fatto che questa tesi viene qui presentata in maniera singolare, a corollario della non difficile proposizione che presenta la mente umana come «idea di una certa cosa singolare esistente in atto» (*E2*, 11). Ma in realtà è il corollario, per cui nell’esser parte si esplica Dio stesso, a richiedere un supplemento di attenzione. Anche perché Spinoza non fa qui

distinzione fra idee adeguate e idee inadeguate: si tratta di Dio, in quanto «costituisce l'essenza della mente umana», che questa abbia o meno idee adeguate, mentre invece altrove l'eterno e infinito intelletto di Dio accoglie la mente solo «in quanto percepisce veramente le cose» (*E2*, 43, scl.) , o «in quanto intende» (*E5*, 40, scl.). Poiché il primo testo è decisamente il più ostico, e l'intelletto divino non fa una brutta figura a costituire l'intelletto, ossia l'*acies mentis* dell'uomo, mentre per taluni perderebbe in dignità se si esplicasse pure nel corso imperfetto delle idee inadeguate, si propende solitamente per la svista, ossia per l'omissione, nel corollario di *E1*, 11, della clausola che limita la faccenda al solo intelletto. Ma allora: perché quel mettere il lettore sull'avviso? Perché tanta cautela? E più in generale: non dovremo prendere una decisione seria sull'*in quanto*, sul *quatenus* che affianca Dio in questo e in molti altri passi consimili? E come cavarsela poi con questa idea che la mente umana sia a sua volta costituita da parti, se le distinzioni di parti non sono distinzioni reali? Come si può ripetere con leggerezza la lettera di Spinoza, senza fermarsi a pensare su questo ostacolo in cui davvero il lettore, di qui in avanti, non potrà non inciampare ad ogni passo? Un ostacolo che, com'è a tutti noto, è ben piantato fin nel quinto libro dell'*Ethica*, dove solo *una parte* della mente permane, mentre un'altra perisce (*E5*, 40). Ma come può essere adeguata quella conoscenza della mente umana che la divide in parti? Interrogativo cruciale, che però non conviene ancora affrontare di petto. A guidarci è al momento solo l'impressione, da non corroborare ulteriormente, che non convenga farla facile con *E2*, 11, cor., accusare Spinoza di omissione e limitare la partecipazione della mente umana all'intelletto infinito al solo tesoretto delle idee adeguate. Quel che Spinoza sembra infatti chiedere al lettore, è piuttosto di trovare il giusto modo di riferire a Dio le idee, il che non può comportare nulla di meno di una risposta alla domanda: *che cosa significa pensare?* Se tuttavia pensare è riferire a Dio le idee, non dobbiamo immaginare che la cosa avvenga con un atto *sui generis*, che si aggiunga (da dove?) alle idee medesime, una specie di altare votivo che la filosofia teoretica eleva per i suoi scopi speculativi. Riferire a Dio le idee è, al più, ancora un'altra idea (lo stesso intendere, dice Spinoza, e noi

nuovamente ripetiamo), non è una pausa nella *consecutio* dell'*ordo idearum*, né un suo rifacimento, né il raddoppiamento dell'*ordo* in un ordine di secondo grado. Nessuna *idea ideae* si eleva sopra l'idea o torna indietro rispetto ad esse. Tutte proseguono, tutte continuano, nessuna si flette o riflette. Proprio per ciò, non vige nessun regime speciale per questo *referire*, e la sua spiegazione non è una fondazione o una giustificazione, un'assicurazione o magari un'illuminazione rilasciata al pensiero che altrimenti brancolerebbe nel buio. Non c'è altro da aggiungere: riferire le idee a Dio è pensare, *con-sta-tare* che c'è pensiero, e avere in questa frequentazione la *con-sta-tazione* che c'è mondo, che il mondo è *in e con* i pensieri. Un'idea (in quanto modo) è per altro: concepire per altro è concepire, e non c'è altra maniera di farlo, né c'è modo di tenere per con-cluso il mondo, per risolto il *cum*, che pure è nei pensieri – proprio come, nel problema wittgensteiniano del *follow the rule* non c'è modo di specificare integralmente, formalizzare, proceduralizzare, finitizzare il concetto che ha da esser concepito (la regola che deve essere compresa). Non se ne può venire a capo, benché la comprensione di volta in volta accada; ma si può proseguire, e comprendere meglio. Perciò il concepire è ogni volta, in ogni suo accadimento (in ogni pensiero, in ogni *idea*) massimo, adeguato, *referito a Dio*, eppure passibile di un *eo magis*, di un *quanto più* che *ducit mentem ad libertatem*, supera nuovi dubbi ed esitazioni, cancella la sia pur minima contrarietà, e, con essa, le tracce di inadeguatezza (e davvero si tratta di capire che non *esistono* altre maniere di pensare, con cui si confronti la maniera attuale, benché alla maniera attuale possa appartenere realmente l'esigenza di confrontarsi, e possa essa proprio così pensare ancora di più, rallegrandosi o rattristandosi di una comprensione sempre più o sempre meno adeguata).

Ora però leggiamo il passo di Spinoza che è da meditare:

Quando diciamo che Dio ha questa o quella idea non soltanto in quanto costituisce l'essenza della mente umana, ma in quanto simultaneamente [*simul*] con la mente umana ha anche l'idea di un'altra cosa, allora diciamo che la mente umana percepisce una cosa in parte, ossia inadeguatamente. (*E2*, 11, cor.).

La spiegazione sembra lineare, se rientriamo disciplinatamente in uno scialbo scolasticismo spinoziano. Su un piano composto da un numero infinito di elementi, la mente umana, che si trova su quel piano, non può non percepirne solo una parte. Dio, invece, che coincide col piano tutto, oppure (a piacimento) innanzi a cui il tutto si squaderna in veduta panoramica, non percepisce solo la piccola parte accessibile alla mente umana, ma l'intera superficie, e intende quindi adeguatamente quel che la mente umana conosce in maniera soltanto inadeguata, cioè parziale. Ora, può darsi che non ci sia altro modo di assumere la concezione spinoziana dell'inadeguatezza o dell'adeguatezza delle idee; quel che però è certo è che in questo modo si ottiene un risultato assai paradossale: il filosofo che più di ogni altro si è speso per rendere l'attributo dell'estensione degno della natura divina, sottraendolo agli errori e agli sviamenti dell'immaginazione, è quello a cui si assegna una concezione delle idee e della loro convenienza in Dio zeppa proprio di quegli errori, di quelle grossolane finitudini. Questo è infatti quel che accade: l'estensione concepita dall'intelletto non ha parti, l'intelletto infinito finisce invece con l'averle! Poiché è dottrina costante in Spinoza che la presenza del vero non cancella il falso, è evidente che non basta una denuncia per sbarazzarci di questa possente immaginazione. Ma neppure possiamo fermarci lì, come molti fanno. Neppure possiamo contentarci di un Dio che concepisce *simul* una cosa e l'altra, senza chiederci cosa significhi qui *simul*, e come possa trattarsi ancora, in questa visione *simultanea*, di una cosa e l'altra. Quando Spinoza, per spiegare come vada intesa l'estensione, fa l'esempio dell'acqua che «non si genera né si corrompe» (E1, 15, scl.), a differenza delle parti componenti, non pensa affatto di ottenere un'idea adeguata per mezzo della composizione delle parti. Eppure molti mantengono in questi termini la rappresentazione dell'intelletto infinito, oppure ammettono senza imbarazzo di non avere altro modo per potercisi raccapizzare. Ma la quantità, così com'è concepita dall'intelletto, non deve nulla alla quantità, com'è concepita dall'immaginazione. Dunque è chiaro: il lettore deve stare bene attento, perché quella che gli ha messo davanti Spinoza è solo un'immaginazione, una maniera astratta e superficiale di misurarsi col problema. Il riferimento delle idee a Dio, per cui esse sono vere, non può consistere (se non

in una prima, inadeguata rappresentazione) nel rimandarle là, dove tutte felicemente si compongono come tessere di un prezioso mosaico. Lo abbiamo già detto, ma abbiamo bisogno di ripeterlo, per averne un'altra ripercussione. Che sta nel fatto che non pensiamo adeguatamente l'inadeguatezza dell'idea se ci limitiamo ad accusarla di parzialità, per avere di rimbalzo un'idea della natura divina come totalità infinita che, però, ci sfugge di mano. Abbiamo così delineato la seconda conseguenza importante prima annunciata: il modo è per altro, cioè per la sostanza. Ma sempre è la sostanza *col* modo, ed è più del modo proprio (e soltanto) in virtù di questo *cum*, non certo perché di tutti i modi totalizza la somma. Non è dunque in un *altro* modo che va cercata la sostanza, come la parte complementare (come il complemento al tutto). Non solo il tutto non è una parte, non solo non è la parte più il rimanente, ma *alla parte, pur essendo parte, non manca affatto una parte*, quando sia riferita (e in quanto è riferita) a Dio. Se non si prova ad entrare in questa proposizione, se non si prova a introdurre nella parte *come parte* il riferimento a Dio, l'*Ethica*, e specialmente il secondo libro, rimane inaccessibile.

Ci proveremo. Mettiamo però ancora a frutto quanto abbiamo appena conseguito. Spinoza rovescia il senso tradizionale del rapporto della parte, ossia del finito, all'infinito. La metafisica lo abilita infatti al solo scopo di guadagnare l'infinito a partire dal finito, rispondendo così alla bruciante domanda che torturava il quasi contemporaneo Pascal: *perché il finito?* Ma il modo non sta affatto nell'infinito in questa maniera: dovendo in un primo tempo star da solo, per trovare solo poi, o sperare di trovare, l'infinito che lo accudisca e lo sostenga. Nell'immaginazione di questi due tempi, si apre lo spazio della domanda e si spalanca l'abisso per cui poi bisognerebbe trovare il rimedio. Ma il modo è con la sostanza fin dall'inizio, se così si può dire. (O forse si deve dire che la sostanza non è all'inizio e non è l'inizio, proprio perché è in mezzo ai modi e con essi). E la sostanza non se ne sta da un'altra parte, lasciando al modo il compito di avventurarsi nel mondo: essa stessa non è che questa avventura. Dio è nel mondo e Dio è il mondo. È infatti nei modi che il mondo si porta al mondo: dove, altrimenti? Il mondo è i suoi modi: per togliere a questa proposizione il senso di costituire una totalità collettiva in cui i modi siano tratti tutti insieme,

come se si dovessero cingere l'un l'altro per proteggersi dal nulla che li assedia, si può anche scrivere, ora: *il mondo è il suo modo*. Non c'è mondo che *nel* mondo, e da nessun'altra parte può essere incontrato. *Causa sui*, il mondo è da sé nel mondo: non vi si porta per sostenerlo come la mano dell'Onnipotente, né tanto meno per esercitarsi nella demiurgica produzione e profusione di effetti. L'immanenza di questa causalità significa proprio che è nel mondo, ossia come modo, che il mondo causa sé: è così lui stesso ad esistere, non semplicemente il modo. Ma finché ci si considererà legittimati a pensare il modo *qua talis*, per via dell'astrazione con la quale la logica educa la mente grazie al prestigio dei nomi, si crederà sempre di dover cercare da qualche altra parte il *per se* che fonda il *per alium*.

Ora, però, *l'uomo parla*. Questo è un assioma, così va introdotto: proprio come E2, ass. 2: «L'uomo pensa». Spinoza non poteva ancora vedere nel linguaggio un attributo del mondo. Non era ancora accaduto che le *ideae* cartesiane si mutassero in significati, e che i significati si accasassero in enunciati. Non era ancora stata esperita nel linguaggio quella caratteristica infinità che avrebbe potuto elevarlo al rango di attributo. Ma poiché quel che ci proponiamo è pensare *con* Spinoza (formula che abbiamo già impiegato, ma che solo ora comincia a prendere un significato *sostanziale*, dal momento che può indicare non semplicemente il piacere di un'esplorazione filologica, storica o filosofica, avviata magari per soddisfare una curiosità personale o professionale, bensì niente di meno che un movimento di mondo), poiché non si tratta semplicemente di rendersi comprensibile il testo dell'*Ethica*, ma di rendere comprensibile il mondo grazie al testo dell'*Ethica* – il che, ancora, non significa aver trovato il *passe-partout* che consente di svelare lo scrigno in cui il mondo custodisce i suoi segreti, ma mettere l'*Ethica* in una concatenazione di mondo in cui il mondo possa continuarsi, poiché si continua –, poiché infine, il pensiero, che rivaleggia con il linguaggio nel rappresentare la vita della mente, non deve in Spinoza la sua messa in opera ad un *ego cogito* o ad un *Io penso*, rendendosi così di gran lunga più disponibile delle altre varianti moderne di fondazione del “logico” a calarsi nella realtà del linguaggio, per tutto ciò possiamo darci come proposizione evidente a tutti che l'uomo parla. Qui stanno i suoi modi. E, però, se anche ne va del linguaggio, non è perché il

linguaggio sia l'essenza dell'uomo, proprio come il pensiero non è affatto l'essenza dell'uomo: «All'essenza dell'uomo non appartiene l'essere della sostanza» (*E2*, 10). Ma il pensiero appartiene all'essere della sostanza, dunque non può costituire l'essenza dell'uomo, che viene indicata piuttosto in «certi modi degli attributi di Dio» (*E2*, 11), e ciò nell'unica dimostrazione di tutta l'*Ethica* in cui sia citato *E2*, ass. 2 – il che, sia detto incidentalmente, dimostra che la conoscenza di terzo genere, la *scientia intuitiva* delle cose singolari, non ha affatto un caso esemplare nella cognizione dell'essenza della mente umana, tanto poco Spinoza se ne interessa, e non perché altri siano i casi esemplari, ma perché non è in cerca di esemplarità che ci si eleva al terzo genere di conoscenza. Il pensiero, in quanto attributo, esiste necessariamente; l'uomo, invece, no. Anche questa volta si può ben tradurre: il linguaggio esiste necessariamente, non così questo o quel discorso, questa o quella parola.

Sull'esistenza necessaria del linguaggio ci si deve ora soffermare, non senza avvertire che, nella necessaria digressione in cui dobbiamo impegnarci conseguentemente, si tratterà di mettere a profitto proprio la formuletta che abbiamo prima impiegato, relativamente al rapporto fra sostanza ed attributi, il *più d'uno* degli attributi rispetto alla sostanza. Non v'è infatti formula migliore per descrivere in che modo il linguaggio stia al mondo, come mondo. Non c'è parola, infatti, che non sia motivata. Ogni parola proviene da altre parole, e si spiega tramite esse. Ogni parola è motivata, e la sua motivazione si trova in altre parole. Ogni parola è *semi-autrui*, si potrebbe dire con Bachtin: si concepisce *per aliud*, e solo in mezzo ad altre parole ha valore di parola. Non vi può essere una parola soltanto; non vi può essere una prima parola e non vi può essere un'ultima parola. All'indietro e in avanti le parole si dispiegano all'infinito, come i modi spinoziani. Ma è importante vedere come *entrambi* i versi dell'infinito dispiegarsi delle parole nel linguaggio decidono le sorti della parola. Se infatti non c'è parola che non provenga dalle parole che dietro di lei la sollecitano motivandola, è anche vero che questa sollecitazione non può essere raccolta se non in un'altra parola, che, invece, viene dopo di lei. Nessuna parola è infatti parola se è soltanto parlata: occorre anche che sia *parlante*, come diceva Merleau-Ponty, ma è parlante solo per un'altra parola

per cui parla. Non c'è parola, così come, in generale, non c'è alcun segno, che possa parlare come *Esodo 3,14*: «ego sum qui sum». Quel che la parola è, è posto nel futuro tanto quanto nel passato. Prendiamo, ad esempio, una lingua morta, di cui si abbiano solo poche testimonianze scritte, al punto che taluni dubitano che si tratti propriamente di una lingua. L'aspetto ordinato dei segni scritti induce a ritenere che si tratti, per l'appunto, di una lingua, ma in mancanza di una traduzione nella nostra lingua il suo essere di parola non potrà mai essere assicurato: non potrà, ad esempio, essere escluso che si tratti di un mero calcolo, più o meno complesso. Non ogni sistema formale di notazione è, infatti, *parlabile*, e dunque la grammaticalità, ossia l'insieme delle regole che governano l'uso dei segni, non costituisce ancora una condizione necessaria e sufficiente della linguisticità di una lingua. Di solito ci si appella allora alla profondità semantica che una lingua non possiede in virtù della sua sola struttura grammaticale. Ma questa profondità non può essere restituita se non dalle parole della lingua in cui quella prima lingua *transita*: è questo *transito* – spinozianamente: questa maggiore perfezione, questa nuova realtà, che si esplica nella capacità di produrre effetti, cioè ancora parole – che assicura lo *status* di lingua. Non c'è realtà di parola se non in questa *transitio*. La semanticità di una lingua è, anch'essa, scoperta non perché vengano attinte le intenzioni che la animano, ma perché si trovano le parole per dirla, e dunque non su un piano altro, puramente psicologico o mentale, bensì negli effetti di lingua in cui, ancora, essa si prosegue.

Come va ora intesa questa situazione? Gli si può applicare lo schema crociano della storia pensata e della storia agita, la prima gelata dalla necessità, la seconda scaldata dal fuoco (illusorio) della libertà? Si può dire il medesimo della parola in azione nel discorso, che cioè riguardata col senno di poi si ritrova incatenata alla necessità del discorso da cui proviene, anche se, mentre accadeva, appariva animata in proprio da un'intenzione, da un voler dire irriducibile? È immaginaria la libertà che la parola mantiene solo fin tanto che la parola futura che la riceve non la getta, comprendendola, nella necessità del passato? Il determinismo spinoziano è quel tale serpente che, avanzando, ingoia tutti i modi? Una simile intelligenza della parola, come del modo, è francamente insufficiente. Essa dipen-

de dall'unica mossa che non si può eseguire, se si vuole conoscere adeguatamente il mondo, mossa che consiste nello scacciare l'infinito lontano, lontanissimo dal presente, nelle remote e inattingibili profondità del passato o del futuro. E così nel non volerne sapere nulla. Non saperne nulla sembra, in effetti, la condizione per dire contingenti le cose singolari, secondo *E4*, def. 3: non è nell'essenza delle cose singolari che si trova ciò che pone la loro esistenza. Ma non è così, a leggere bene la definizione: non è infatti che noi non troviamo nulla, è che proprio non vi si trova. È chiaro dunque che le cose singolari *sono* contingenti: non è che lo sono solo *per noi*, solo provvisoriamente, solo per difetto di conoscenza. Lo sono invece attualmente, *ossia* essenzialmente. L'essenza spinoziana è sempre attuale, l'attualità spinoziana è sempre essenziale. Ed è chiaro allora che l'infinito non occorre affatto che sia dislocato a una distanza estrema e insormontabile, che Dio soltanto abita o percorre con mente velocissima, mentre l'uomo si affanna discorsivamente a metterne insieme le parti, senza mai trovar termine. È facile lasciarsi sviare dal determinismo spinoziano, ma non c'è nessun motivo per cancellare la rigorosa definizione di Spinoza, e sbrigharsela come se la contingenza fosse solo conseguenza della finitezza del nostro sguardo. (Ovunque si presenti, siamo peraltro impegnati, lo abbiamo detto, a rifiutare la pigra idea di un doppio sguardo sulle cose, dell'uomo e di Dio, che, oltre a prestare incomprendibilmente una vista a Dio, rovina per principio la nostra possibilità di pensare *con* Spinoza). La contingenza si gioca infatti tutta quanta nel rapporto attuale fra l'essenza e l'esistenza delle *res singulares*. Si ricordi però la definizione dell'essenza di una cosa: essenza è ciò che, essendo posta, è posta anche la cosa, ed è altresì ciò che, senza la cosa, «non può né essere, né essere concepita» (*E2*, def. 2). Se, posta l'essenza, è posta la cosa, bisogna capire bene come non sia con ciò contraddetta la contingenza affermata in *E4*, def. 3, per la quale nell'essenza non è posta l'esistenza della *res singularis*. Vi è un unico modo: bisogna che la cosa singolare sia anzitutto nell'esistenza (e bisogna pure capire che, con ciò, il primo tratto della definizione, per cui posta l'essenza è posta la cosa, pur non essendo affatto primo né in senso logico né in senso cronologico, non è affatto un inutile orpello, ma è utilmente indirizzato contro la tesi che, in più, ci voglia l'opera di Dio per

porre la cosa, saldando l'essenza all'esistenza). È vero infatti che se è posta l'essenza è posta l'esistenza, ma l'essenza, ahilei, non è posta. Come infatti potrebbe esserlo, se essa è inconcepibile (non solo per l'uomo, va da sé) prima che la cosa esista? L'essenza può essere concepita solo a partire dalla cosa esistente (mentre non è vero certo il contrario, che cioè la cosa possa esistere solo a partire dall'essenza ed essendo posta da quella): *proprio perciò* non si trova nell'essenza ciò per cui la cosa è posta. L'esistenza è insomma ciò che dà l'essenza: non viceversa. Ma ora la precedenza dell'esistenza va pensata in tutta la sua radicalità. Non si tratta semplicemente del fatto che la *res singularis* non è assicurata nella sua esistenza dall'essenza: non è abbastanza. In questo modo, infatti, l'essenza non sarebbe smangiata dalla precedenza dell'esistenza, e i piani dell'essenza e dell'esistenza rimarrebbero due, distinti e distanti, a disposizione di Dio e dell'uomo: è quanto basta per restaurare il plesso logico-metafisico di ogni scolasticismo filosofico. La faccenda sta piuttosto così: quel che la *res singularis* è non rientra nella sua essenza. L'essenza di una *res singularis*, intesa come la *realitas* della *res*, come la circoscrizione ontologica delle possibilità essenziali della cosa, un'essenza del genere semplicemente non si dà. Non c'è motivo, insomma, di mettere lo spinozismo sotto la tutela di una qualche forma di platonismo. Certo, se è posta l'essenza, è posta la cosa: ma l'essenza non è posta. Cade qui il nostro primo incontro con il *conatus*, «l'essenza attuale della cosa», la forza con la quale la cosa «si sforza di perseverare nel suo essere» (*E3*, 7), forza che, evidentemente, non costituisce il quantitativo dato di energia a disposizione della cosa per fronteggiare il corso del mondo. L'essenza non è la *realitas* della *res*: il *conatus* non è una quantità *data*, altrimenti la cosa non potrebbe mai trovarsi, come invece *attualmente* si trova, in transizione verso una maggiore o minore perfezione (*E3*, 11, scl.). Perfezione dice infatti realtà nel senso della *realitas*, quindi di nuovo *essentia*. Ma come può l'essenza, se è pensata come un che di circoscritto, compreso entro un perimetro dato, passare a maggiore o minore perfezione? È chiaro dunque perché, senza la cosa, l'essenza sia del tutto inconcepibile: perché solo la cosa può affrontare le *transitiones* secondo il suo proprio corso ontologico. Ed è chiaro altresì perché in *E3*, 7 il *conatus* non si identifichi se non con l'essenza *attuale* – nozione che

in Spinoza non interviene in opposizione ad una supposta essenza *oggettiva*, immobile al di là del cielo, ma che a questo punto sarebbe forse resa con ancora maggiore perspicuità se fosse convertita nella improprietà (nella contingenza) di un'*attualità* essenziale, ineliminabile, inoltrepassabile.

Ad ogni modo, il *détour* nei meandri di una nozione, quella di essenza, che sta nell'*Ethica* proprio per cedere ogni volta alla prepotenza del mondo, ci avvicina lì dove dobbiamo ancora sostare, cioè nei pressi della parola. La condizione ontologica della parola è infatti quella della *res singularis*. Come la *res* spinoziana, la parola non trova nella sua essenza alcuna assicurazione previa: che essa sia parola non rientra nella sua essenza e, come potremmo dire, non dipende da lei, ma dall'*altro* a cui risponde come parola e dall'*altro* a cui si rivolge come parola. Ogni parola è una *transitio*. Né si tratta di uno stato provvisorio o parziale, che verrebbe tolto qualora noi conoscessimo tutte le parole del mondo, qualora arrivassimo in fondo a tutti i discorsi possibili, qualora fossimo Dio. Nulla del genere: si tratta proprio della sua costituzione d'essere. Per intendere la contingenza del modo spinoziano non c'è dunque miglior suggerimento di quello fornito dallo statuto della parola. Che cosa vorrà mai dire, infatti, che l'albero che vedo fuori dalla finestra c'è, ma potrebbe non esserci, o avrebbe potuto non esserci? Se l'albero c'è, come può capitargli di non esserci e di essere ancora l'albero che c'è? (E dove ne avremmo la prova, visto che la contingenza deve investire l'albero che si leva attualmente nella pianura, non già l'albero che domani sarà abbattuto da un fulmine? Con ciò però l'esempio va preso per ciò che intende esemplificare, cioè una comprensione irrigidita e schematica della contingenza delle *res*; quanto all'albero, come modo finito dell'estensione, si dovrà capire anche di esso che, come la parola è tale solo se è parlabile, così anche l'albero è tale solo se è, in certo modo, *alberabile*). Il fatto è che la contingenza non è un segno più o un segno meno posto dinanzi alla cosa *simpliciter spectata*, cioè di nuovo alla sua essenza (alla sua *realitas*), a seconda che possa esistere o meno, tutto il resto rimanendo uguale. In questo modo, la contingenza non investe affatto l'essenza della cosa, a cui non accade nulla, che la cosa esista o meno. Tutto il contrario dell'essenza spinoziana, a cui capita addirittura di non essere

né essere concepibile, se la cosa non esiste. I realisti vecchi e nuovi che temono l'evaporare della realtà delle cose in un nugolo accidentale di parole non dovrebbero affatto accontentarsi del supremo principio kantiano, che l'esistenza non è un predicato ma è piuttosto la pietra dura in cui tocca inciampare per imbattersi nella cosa; dovrebbero invece esigere in più che ad inciampare nell'esistenza siano gli stessi predicati. Dovrebbero esigere cioè che l'esistenza sia in una condizione *perifrastica*: non predicato, ma neppure mero soggetto, bensì transito. Transito verso i predicati ma anche transito *degli* stessi predicati, perché non solo l'esistenza non è attribuibile a nostro piacimento, ma non lo sono neppure i predicati. Neppure i predicati sono meri concetti, idee disossate e prive del rapporto con l'esistenza.

La possibilità della cosa (ma dovremmo essere già in condizione di dire: la sua *potentia*) non è dunque la prescritta *realitas* della *res*. Non precede, infatti, la *res singularis*, ma viene dopo di lei. Riposa sul fatto che la cosa c'è. Così come la cosa riposa sul fatto che c'è il mondo, e la parola riposa sul fatto che c'è il linguaggio, in cui ogni volta si corrisponde rispondendo. Quel che è in gioco, quando la parola accade, è così la sua stessa essenza, sul fondamento della sua esistenza (che è *sua* in maniera assolutamente impropria, dal momento che la parola non ha un suo proprio, assicurato essere). La parola non può essere né essere concepita – Spinoza *docet* – senza transitare in altre parole: per essere quel che è deve attendere l'altra parola, per cui ed a cui essa parla. La quale altra parola, e tutte le parole insieme, per essere a loro volta parole non possono mai essere tutte nel senso di una totalità (questa tesi, che finora era stata presentata solo in negativo, ha ora finalmente il valore di un'affermazione), ma devono stare invece nel contesto del mondo in cui soltanto si perfezionano come parole. Possiamo così leggere nella maniera più forte il dettato spinoziano sul *conatus*, convertendo la relativa proposizione: non è semplicemente che il *conatus* coincide con l'essenza, ma gli è che l'essenza stessa della *res* ha natura di tentativo.

Non abbiamo fretta, ora. Abbiamo scelto una via d'accesso alla dottrina spinoziana dell'attributo che ci porta a ridosso di problemi assai complessi, che è difficile dipanare. Per questo è utile tornare a

scrivere le proposizioni con cui prolunghiamo la *demonstratio* spinoziana. La sostanza, ossia il mondo, esiste necessariamente. L'attributo ne costituisce l'essenza, e come la sostanza va concepita per sé. La sostanza è l'attributo, nel *clivage* impercettibile di un *sive*, di un *ossia*. Sta il fatto che c'è mondo, *ossia* c'è pensiero – e il mondo che è nel pensiero non è nulla più del fatto *che c'è* pensiero: non un'altra cosa ancora. Per noi poi, che dell'inconcepibilità dell'attributo in base ad altro facciamo esperienza nel linguaggio, di cui abbiamo scoperto la caratteristica infinità, il linguaggio è quel che c'è, e c'è linguaggio, nella contingenza di ogni parola che cade nel discorso, essendo la parola motivata dalle parole per cui viene detta e che, anche, produrrà, non avendo essa altra essenza che nelle parole in cui si esplica la sua potenza. Se ora la contingenza di questa parola non è una dulcinesca illusione, bisognerà pensare la contingenza non come il battito intermittente del tempo in cui la parola, non essendo stata ancora serrata al discorso in cui si tiene e da cui è tenuta, vive la sua vicenda nell'attesa di essere dimostrata secondo necessità, cioè compresa in ciò che la prosegue – anzitutto perché si tratta, per l'appunto, della *sua* prosecuzione, in cui ne va del sé della parola, ossia della sua essenza. Ma ora dobbiamo aggiungere che la parola non rimane contingente perché questa prosecuzione non ha mai fine – così che invece, per Dio, tutte le parole, tutti i modi («infinita infinitis modis»: E1, 16) sono necessarissimi, sono proprio così come devono essere. Al contrario: le parole si proseguono (è necessario che si proseguano) proprio perché sono contingenti. La contingenza è la *ratio essendi* della ineliminabile prosecuzione *ad infinitum* – col che però non vi potrà mai essere nessuna possibilità di venirne a capo, di terminare la serie, o – che è lo stesso – di abbracciarla in un solo sguardo. Non per noi né per Dio né per Spinoza, che alla dinamica delle *transitiones* non mette mai termine, né lascia intravedere termine, nonostante per altro verso ogni potenza sia attuata, ogni tentativo riuscito, ogni cosa causata e, quanto a noi, ogni parola parlata. Come infatti vi potrebbero essere parole mai parlate se non per il suggerimento di una possibilità logica astratta, del tutto priva di senso ontologico? È stato detto, ed è vero, che *non in ogni epoca è possibile pensare ogni pensiero*; ma allora è vero pure che i pensieri che sono pensati sono tutti i pensieri che ci possono essere davvero,

e che lo spazio del pensiero non è illimitatamente a disposizione di nessuno. E dunque: per un verso i pensieri (le parole) non costituiscono una totalità; per altro verso, non mancano di nulla. E *transitio* è il nome del *massimo relativo* in cui sono appuntati insieme i lembi del tutto e della parte.

Ma, se è così, non siamo penetrati ancora abbastanza nell'essere del linguaggio. Non abbiamo cioè compreso sino in fondo che cosa significhi il fatto che il finito rimane aperto alla sua contingenza. Accantoniamo allora l'immaginazione che ogni volta ci svia, che Dio cioè sia il luogo in cui si totalizza il finito, e che dunque la contingenza è solo il tempo o lo spazio che ci è regalato dal differimento del compimento metafisico. Come non vedere, peraltro, che questa stessa immaginazione soggiace completamente alla logica della temporalità da cui vorrebbe divincolarsi, e perciò è del tutto inadeguata? Sforziamoci invece di ritrovare Dio nel dettaglio, l'infinito nel finito e non invece, alla maniera cattiva, sempre oltre il finito. Vediamo di mettere nel finito stesso ciò che – per dir così – lo contingentizza. Poiché è chiaro che bisogna pensare il rovescio di quel che abitualmente si pensa a proposito dell'*Ethica*, altrimenti il suo culmine (che consiste in una liberazione, non in un asservimento) non sarà raggiunto. E cioè: l'infinito non è il luogo in cui domina la più dura delle necessità, ottenuta per progressiva sottrazione al finito della sua illusoria contingenza. L'infinito è invece l'illimitato che è *con* il limite: *cum* di struttura, non di composizione, e che dunque non annega affatto il determinato, il finito, nel mare dell'unica sostanza, ma entra vivificandolo nella sua attuale costituzione. Infinita è la sostanza, che è quel che c'è, non quel che ci sarà quando il finito sarà stato tutto conteggiato da Dio, o quel che è stato già da sempre conteggiato, come i capelli sul nostro capo.

Proseguiamo però facendo attenzione: la definizione spinoziana della contingenza delle *res singulares* non consente certo di buttare a mare tutti i luoghi in cui si afferma la necessità del modo. Piuttosto, permette di insistere sul fatto che questa necessità, che serra i modi l'uno all'altro come le parole in un discorso, non cancella la contingenza dell'essere della *parola*. Della *singola* parola, certo, ma *ogni parola* è e resta *singolare*, anche quando fosse computata insieme a tutte le parole alle quali si lega necessariamente. E la ragione ultima sta

nel fatto che le parole, come i modi spinoziani, non costituiscono affatto una totalità: non c'è nessun dizionario che possa contenerle tutte, così come nessun discorso potrebbe esplicitare tutto quel che è da dire. Le parole, come i modi spinoziani, sono determinate da altre parole, e queste da altre ancora, «e così via all'infinito» (E1, 28). Resta cioè la parola, da un capo all'altro del discorso, priva della sua garanzia di parola. Resta *per altro*, e questa alterità non può mai essere tolta. Ma allora la condizione *singolare* della parola, la sua contingente natura modale, non dipende soltanto dal suo stare tra una parola e l'altra – questo è, altresì, necessario –, non dipende cioè solo dalle parole che le mancano e a cui si rivolge per parlare e per essere parola, ma dallo stare tra la condizione di parola e la condizione di *non-parola*, non essendo la parola in possesso della propria essenza. Possiamo cioè provare a curvare questo *non* sulla parola stessa, lungo tutta l'infinita estensione dei modi, invece di interpretarlo come un *non ancora*: cioè in una chiave temporale, quindi palesemente immaginaria.

La curvatura che ora imprimiamo muta la natura del *non*. Finché infatti si teneva sul piano dei modi, sul piano cioè del finito, il *non* significava senz'altro negazione. Ci imbattiamo così nuovamente nella proposizione di Spinoza: *omnis determinatio est negatio*. La proposizione sta, com'è noto, in una discussione intorno alla figura dei corpi finiti, ed è a riguardo di questi che Spinoza spiega che la determinazione non appartiene all'essere della cosa ma è, piuttosto, «il suo non essere». La *determinatio/negatio* articola dunque il piano dei modi: la figura è determinata là dove essa finisce, mentre inizia un'altra figura, un altro corpo finito. Quando però di un attributo si nega ogni altro attributo, non si nega propriamente alcunché. La negazione non corre tra l'uno e l'altro attributo come se dove finisce l'uno incominciasse l'altro. La spiegazione che Spinoza offre a commento di E1, def. 6 va meditata con particolare attenzione. In fondo, in essa è ancora in gioco, contratto in un unico giro, il confronto che già ci ha impegnati fra E1, 8 e E1, 11, fra *substantia unius attributus* e *substantia absolute infinita*. Leggiamola:

Dico [Dio] infinito assolutamente e non nel suo genere; infatti, di qualunque cosa che è infinita soltanto nel suo genere possiamo

negare infiniti attributi (cioè si possono concepire infiniti attributi che non appartengono alla sua natura); al contrario, all'essenza di ciò che è assolutamente infinito appartiene qualunque cosa esprime essenza e non implica negazione.

L'*explicatio* va commentata a partire dall'aggiunta posta tra parentesi (e che, emblematicamente, non è sicuro sia della penna di Spinoza). Si leggono infatti parole ben strane: come possono essere concepiti infiniti attributi, se ciascun attributo si concepisce per sé? Come potrebbe l'abitante del mondo bidimensionale di Flatlandia concepire un mondo a tre dimensioni? Nel racconto di Abbott, la scoperta della terza dimensione avviene a partire dall'incontro assolutamente fortuito con una sfera, ma in filosofia, purtroppo, non ci sono incontri fortuiti e geometrie *ex machina*. È evidente allora che l'attributo «implica negazione» solo da un immaginario e falsissimo punto di vista di Dio (da Dio, nella maniera inadeguata in cui ce lo immaginiamo non essendo Dio). Neanche questo basta, tuttavia, se non si aggiunge che, però, proprio non ci sono due punti di vista: non ce n'è uno ristretto al singolo attributo, e un altro portato sul singolo attributo dall'*amplitudo* divina; se d'altra parte noi accediamo davvero a questo punto di vista (non immaginativamente ma per via di intelletto), allora è questo e non altro il nostro punto di vista. Resta fermo, peraltro, che gli attributi si concepiscono per sé. Non è che Dio, che ne sa più di noi, li possa concepire in base ad altro (oppure in base ad un se stesso posto come altro rispetto all'attributo). Non è neppure che Dio viene comparando questo a quello, attributo ad attributo. Così il poeta può casomai *rimirare* l'infinito dal punto di vista del finito, del modo, non certo il filosofo concepirlo per sé. Ancora una volta: non possiamo che invertire il verso della nostra lettura, dobbiamo cioè leggere a partire dalla consapevolezza che Dio non è oltre le finitezze anguste di questo mondo, oltre i limiti dell'umano concepire, ma è *questo* mondo, non ce n'è un altro: è quel che noi concepiamo, è l'albero, è la parola "albero" (anche se non riusciamo ancora a pensare fino in fondo questa stramba dualità). Spinoza, dunque, non ci sta invitando a pensare negativamente l'attributo, per stagiare a partire da esso e oltre esso l'infinita immensità della sostanza. E se non ci facciamo

intimorire dalle parole della metafisica, e smettiamo di pensare che esse definiscano in Spinoza un'altra realtà più grande di quella che già sempre siamo, vediamo chiaro che con la sostanza *absolute infinita* è in gioco non altro che la possibilità di ribaltare il *non* da limite negativo a margine positivo della realtà. «Dio non implica negazione, a differenza dell'infinito *in suo genere*» viene ora a significare: c'è l'infinito *in suo genere*, più questa differenza.

Ora che abbiamo ottenuto nuovamente la formula, il *più d'uno* dell'attributo in cui si esplica l'infinità della *substantia absolute infinita* (non c'è un altro luogo per la sua esplicazione, né la sostanza spinoziana può rimanere inespressa), proviamo a esercitarci con essa a partire dalla realtà del linguaggio: il luogo in cui sperimentiamo, per l'appunto, un certo genere di infinità – né può passar inosservato, sia detto *en passant*, che abbiamo elevato il linguaggio a luogo di questa esperienza, non la logica, che è solo una sua regione *limitata*: se c'è un insegnamento della filosofia del '900 che va conservato preziosamente è questo, lo si tragga dalle ricerche filosofiche di Wittgenstein o dalla meditazione heideggeriana sul *logos*. Una continuazione di Spinoza viene così ad effetto, mentre transita nel linguaggio la sua *ratio*. (E però l'altro termine dell'ordito spinoziano, la *causa*, introdotto grazie al *sive* che non identifica né oppone o giustappone, permette di tenere la sortita sul linguaggio al riparo da indebolimenti linguistici). La questione che abbiamo in sospeso riguarda comunque l'essenza della parola, poiché era risultato che questa essenza la parola non l'ha in suo pugno. Orbene, non ci toccherà dire, per rimanere fedeli a questo risultato, che l'essenza del linguaggio consiste nel rapporto che il linguaggio ha con ciò che *non* è linguaggio? Ed in effetti è proprio così: non c'è possibilità di parlare le parole di una lingua se non in virtù di questa apertura che la lingua mantiene con ciò che è fuori di lei, o che piuttosto si muove sul suo margine. Senza questa apertura, la lingua non sarebbe lingua, ma decadrebbe immediatamente a codice. Un codice non è una lingua, ma un sistema di notazione formale, grammaticalizzato, sottoposto ad un insieme di regole che governano strettamente l'uso dei suoi simboli. Un codice è un calcolo, con il quale secondo la linguistica contemporanea la lingua sarebbe apparentata, salvo però differire per alcuni piccoli particolari. Ma questi particolari sono

tutt'altro che piccoli, e sono anzi decisivi, perché è solo grazie ad essi che la lingua è parlata, ed è quindi realmente una lingua. Di solito, simili particolari sono tutti raccolti sotto la rubrica disciplinare di una "pragmatica", tenuta prudentemente distinta dalla sintassi e dalla semantica di un linguaggio, anche se una lingua anestetizzata, senza mondo, priva di riferimenti ad elementi di contesto, svuotata del suo carattere pragmatico di lingua in azione, rescissa infine delle competenze espressive e comunicative che la mettono in esercizio, non è più una lingua ma solo, al più, la sua lisca. E sia chiaro: una lingua non è una lingua neppure se gli si presta solo, accanto a una sintassi, la nuda profondità del riferimento semantico. In particolare: se tale riferimento piove sul mondo da un altro mondo, se cioè i due domini non si incontrano se non nel miracolo del riferimento, allora, in verità, essi non fanno mondo. Il mondo è uno, ed è quel che c'è: se lingua e mondo sono due, e si fronteggiano l'un l'altro per toccarsi solo idealmente, allora, di nuovo: non fanno mondo.

Possiamo ben convincercene considerando cosa invece sia, diversamente dalla lingua, un codice. Un codice è per esempio la scrittura con la quale si riportano le mosse eseguite dai giocatori di scacchi su una scacchiera (e l'esempio non è scelto a caso, ma in virtù del fatto che interviene a illustrazione della logica del *Tractatus* di Wittgenstein). La partita può essere infatti *detta* così: 1. e4, e5, 2. Cf3, Cc6; 3. Ac4, Ac5, 4...: ciascuna mossa viene descritta in base alle coordinate che identificano ciascuna casella della scacchiera, così come il pezzo che, di volta in volta, le occupa. Una notazione opportuna consente dunque di trasferire lo spostamento fisico dei pezzi in una sequenza di lettere e numeri. Ma è vero anche il contrario: nulla impedisce di andare dalle lettere ai pezzi (e in effetti questo accade ogni qual volta il giocare di scacchi riproduce ad esempio una partita già giocata, seguendone le mosse riportate per iscritto su una rivista specializzata). Lo stesso si dovrebbe dire del rapporto fra le parole e le cose, finché vale l'esempio: che cioè noi diciamo in parole come stanno le cose, ma dovremmo poter dire con le cose come stanno le parole. Si può affermare della relazione tra cose e parole, così concepita, quel che si dice rispetto al tempo delle equazioni della fisica classica: che esse cioè sono reversibili, in quest'ultimo caso rispetto al tempo, nel primo caso rispetto al mondo. E come le equazioni

della fisica classica non descrivono il mondo, in cui il tempo non è affatto reversibile, così la relazione semantica fondata su una relazione schiettamente logica, non è quel che capita davvero nel mondo. Parole e cose non stanno su due piani omologhi e speculari, così che si può vedere indifferentemente il primo piano specchiarsi nel secondo, o il secondo nel primo. La loro relazione ha *effettivamente* un verso (cioè un *sensu*: ecco, nell'appartenenza al mondo, la differenza del senso dal significato), ma più precisamente esso si presenta come un reale intrico: se si guarda solo al significato (s'intenda pure: se non si concepisce ancora l'attributo come attributo della sostanza, se non lo si mette, per dir così, al mondo), la relazione va senz'altro dalle parole alle cose, ma viene con ciò perduta come effetto di ritorno del senso, cioè della direzione che il mondo ha preso essendo in via di mettersi nelle parole. Non dimentichiamo, infatti, l'ambiente spinoziano di queste considerazioni, che stiamo cercando di lumeggiare. La sostanza è il mondo, *ossia* l'attributo: il linguaggio. Che c'è linguaggio è quello che c'è *effettivamente*. In questo *esserci effettivo* del linguaggio c'è già quel movimento irreversibile, quel *clinamen* del mondo nell'attributo che una semantica puramente referenziale accantona e trascura, illudendosi che basti poi far corrispondere alle parole le cose per ricostruire *logicamente* un mondo *detto*. In questa ipotesi minimale – ed è caratteristico di ogni approccio analitico al linguaggio tenersi sempre ai minimi, ed essere perciò ogni volta imbarazzato dagli elementi ulteriori che ogni lingua presenta, a cominciare dalla ricca fortuna delle sinonimie, dalla varietà degli usi linguistici, dalla gran copia di motivi congiuntivi, coordinativi e subordinativi – in questa ipotesi minimale, dicevamo, tutto può essere forse ricondotto al formato del *detto*, a patto però che sia *già* stato detto (e il formato approntato).

Guardiamo però ancora, secondo il filo dell'esempio addotto, come il mondo verrebbe allora detto. Lo spazio della scacchiera, che pure comprende un numero straordinariamente grande di mosse possibili (e, quindi, di partite giocabili), è tuttavia essenzialmente delimitato, quindi finito. Dell'infinità del linguaggio, così, non c'è traccia. Ciascuna mossa viene *detta* sullo sfondo delle altre *possibili* mosse che non vengono dette (cioè giocate), ma che, data la natura dello spazio, sono comunque incluse nello spazio-di-gioco

della scacchiera e, quindi, calcolabili (a condizione di disporre di adeguata potenza di calcolo). Nessun “giudizio”, perciò, ha davvero, in questo codice, la forma *infinita*: A è non-B, perché non-B è la notazione solo formalmente indeterminata di uno spazio di possibilità in verità ben circoscritto (per esempio dall’insieme delle lettere dell’alfabeto che non sono B, ma C, D, E... Z). C’è dunque in questo codice-linguaggio del non-detto che affianca il detto, ma lo fa situandosi sullo stesso piano del detto, in maniera complementare a questo. Insieme, detto e non-detto formano una totalità: un sillogismo disgiuntivo ne conterrebbe la verità intera. Questo è il punto di massima distanza fra Spinoza e Hegel. Vale la pena rilevarlo. Per entrambi, la verità può e deve essere detta: non ci sono anfratti oscuri del mondo che la parola non possa rivelare. Ma per Hegel il suo luogo adeguato non è la proposizione, bensì il sillogismo, che tiene insieme la proposizione e lo spazio in cui essa cade. La verità ha perciò (in breve) la forma seguente: A è B o C o D; ma non è C o D; dunque A è B. La proposizione prende così tutta la luce che gli viene dalle premesse, nelle quali è abbracciato lo spazio intero del dicibile, tanto che la conclusione potrebbe scambiarsi di posto con la premessa minore, senza danno per la *consecutio* del ragionamento. Hegel peraltro considerava una riflessione vuota, fastidiosa e vana l’obiezione di chi avesse rilevato che, dopo tutto, il sillogismo non è che una somma di proposizioni. Per lui, questa è solo l’estrinseca intelaiatura formale del sillogismo, il quale è tale invece per la speculatività che circola tra le sue altrimenti inanimate membra. Ma che dire ora di questa spirituale circolazione? Che dire – o meglio: può essere a sua volta detta? Non si corre il rischio di dover mantenere anche qui, anche in Hegel, anche nel luogo supremo di rivelazione della verità del mondo, un che di non detto, che è il dicibile medesimo, la dicibilità stessa? Si può trattare ora questa riflessione sulla condizione del dire come uno sterile formalismo della riflessione – il trattamento che Hegel in fondo le riserva? Non c’è che quel che viene detto, afferma perentoriamente Hegel. E che quel che viene detto sia dicibile non va detto ulteriormente, proprio perché il detto è detto. Ma allora che è detto si dimostra, alla fin fine, *nel fatto*.

Nessuna fuga infinita di *logoi*, dunque. Ma anche nessuna dicibilità che residua fuori dei margini del detto. E nessuna potenza di

dire che sospinga *a tergo* il detto. E però, necessariamente, l'appello al fatto. Che il dire dica, se non va detto, pena il regresso, è tuttavia un *fatto*. Oppure è una tautologia: *die Wahrheit ist eine Tautologie*. Ma se lo si prende per una tautologia, senza lasciar accadere fuori di essa, o meglio sul suo margine, il *fatto* che il dire viene detto, allora l'esposizione del dire, l'*Auslegung* dell'Assoluto, rischia davvero di rovinare in un buco nero dal quale lo può tirar fuori solo un'apprensione intuitiva. Se non si vuole la fuga infinita, insomma, non ci sono che due vie: o la buona e inconfessata fortuna di un'intuizione, dono piovuto dal cielo, oppure il *fatto* di dire. Oppure il fatto di dire che è *più* del dire: che è il mondo che viene a dirsi.

Questa è però, ora la riconosciamo, la situazione su cui si attesta Spinoza, non Hegel. Con Spinoza, la sostanza *ossia* attributo è più che non l'attributo, è la declinazione, il *clinamen* della sostanza nell'attributo. Poiché è un fatto che c'è linguaggio, e tutta la linguisticità del mondo non cancella questo *fatto*, l'unica e insormontabile *causa sui*.

Ma allora stiriamo nuovamente il sillogismo hegeliano lungo la linea principale dell'*Ethica* spinoziana. La verità può e deve essere detta. Le declinazioni modali possono ingannare, come se fosse possibile rimandare il tempo della verità. No, la verità è *detta*. La conoscenza assoluta è la conoscenza reale. E il suo luogo proprio è, ostinatamente, la proposizione. L'*Ethica* è il paradiso delle proposizioni. La proposizione fa certo catena con altre proposizioni, ma non affida a queste altre il compito di esplicitare il non-detto di quella prima proposizione (non c'è motivo di pensare pigramente che la concatenazione spinoziana abbia il senso di un'esplicitazione dell'implicito, piuttosto che quello di una continuazione, di un tenace esercizio di costruzione, che passa di perfezione in perfezione). C'è del *non*-detto, e si trova dalle parti del *fatto*, ma il senso di questo *non* non è penetrato di un millimetro se lo si pensa invece come il non-detto a fianco del detto, sua cornice di senso, spazio logico condiviso entro cui il detto si ritaglia la sua possibilità. Finché è così, il linguaggio viene in realtà mancato come linguaggio, finitizzato, e abbassato, piuttosto, a mero codice. Proprio questo abbassamento, a ben vedere, motiva l'*Aufhebung* hegeliana. Il *Geist* hegeliano contiene infatti tutto quello che non sta nella lettera della

proposizione, o nella determinazione dell'intelletto. Ma mantiene pur sempre la forma come forma, la determinazione come determinazione. Dai *tours* e *détours* della ragione dialettica l'intelletto non viene sbreccato neanche un po'. Quel che invece non ne esce affatto tale e quale è il margine sensibile, sotto le cui sembianze si cela, evidentemente, il mondo stesso. La sorte che esso subisce all'alba fenomenologica della certezza sensibile, quando è di punto in bianco trasferito in un detto, decide una volta per tutte l'itinerario e la destinazione della coscienza, che urge verso il vero sapere. Non per caso la coscienza prova in quelle decisive pagine della fenomenologia hegeliana a restituire il sensibile nella forma di un *questo*, cioè in una forma ritagliata secondo le esigenze del linguaggio, che è lì in cerca non del sensibile, bensì già soltanto di un nome, del possibile soggetto di una proposizione. La coscienza non si ritrova nulla tra le mani, certo, ma è il nulla di un *questo*, come Hegel stesso afferma, il nulla cioè di una traduzione preliminarmente linguisticizzata dello scarto sensibile, del suo *non*. Ad essere dunque tolto, ancor prima del *questo* singolare che si ribalta nell'universale non-questo, è il sensibile: indebitamente oscurato, non rivelato dalla sua pregiudizievole fisionomia linguistica. Quel che è grave e compromettente, nell'operazione hegeliana, non è che con essa venga tolto-e-superato il sensibile, come lamentano i realisti di grana grossa, ma che venga tolto nella forma di un non-detto. A questa forma, il *non* non apporta nulla. Con l'esempio scacchistico offerto prima: se dico/gioco 1. e4, quel che resta non detto è la mossa alternativa 1. d4 (oppure 1. c4, o 1. Cf3), ma nessuna mossa muta natura o cade fuori della scacchiera, per il fatto che è affetta dal *non*, tant'è vero che avrebbe potuto benissimo essere giocata in luogo di quella che è stata effettivamente eseguita. Per questo, il nesso del *non* col detto è del tutto accidentale, come nell'ontologia wittgensteiniana del *Tractatus* (e la necessità del sillogismo è, per dir così, la verità che toglie solo *questa* accidentalità). E per questo, infine, nel gioco del detto e del non-detto il mondo non c'è (e la lingua non è ancora una lingua).

Beninteso: non è che non c'è mondo perché pezzi di mondo rimangono ignoti. Non c'è mondo, piuttosto, perché il mondo non è una scacchiera né è riproducibile come una scacchiera. La definizione della sostanza avrebbe potuto anche risparmiarci la fatica

dell'esempio, ma Spinoza insegna: i complementi forniti a mo' di scolii ed appendici sono necessari, soprattutto quando c'è da vincere la resistenza di un'immagine del pensiero tenace – tanto infatti si mantiene l'idea di un mondo di cose rappresentabili in proposizioni che ne rispecchiano fedelmente la forma logica (se invece dicessimo che la *inventano*, avremmo già un primo intrico di mondo). La sostanza infatti si concepisce per sé, ossia è comportata dalle *ideae*, è questo *com*-portarsi, in quanto si esprime nell'attributo pensiero. Nessuna scacchiera (nessun codice) può dunque costituire un'espressione del mondo, poiché manca essenzialmente di questo movimento. Sulla scacchiera del Wittgenstein del *Tractatus* questo movimento, non potendo esser dichiarato nelle proposizioni principali, scivolava di sotto e si presentava quasi di soppiatto, in posizione subordinata, nella forma di un'operazione di proiezione grazie alla quale le proposizioni potevano applicarsi agli stati di cose. Eppure non c'è mondo senza proiezione; anzi, il mondo è questa proiezione, è il proiettarsi in parole (o l'esprimersi nell'attributo). Ma poiché il mondo veniva lì cancellato come mondo, e ripresentato idealmente come la miriade dei fatti detti o dicibili (cioè di "proietti", diffalcati però dalla proiezione), del suo largo movimento sostanziale non restava che l'*intenzione* di dire le cose (o di farsi un'immagine dei fatti). La quale intenzione, non potendo più fare capo al mondo, veniva messa in capo ad un soggetto: «Noi ci facciamo immagini dei fatti» (*Tractatus*, 2.1), «noi usiamo il segno sensibile quale proiezione» (*Tractatus*, 3.1): noi chi? È evidente che l'intenzionalità che anima questo *noi* non può formare il mastice che incolla le parole alle cose e presta unità al mondo, costituire cioè la presa che assicura nuovamente capacità semantica alle astratte alchimie del codice. Se non ci fosse il mondo a sostenerlo; se non fosse il mondo a dirsi e non solo ad essere (già) detto, come potrebbe bastare l'intenzione di dirlo? Da dove, poi, verrebbe fuori codesta intenzione? È ancora il *Tractatus* di Wittgenstein, con la sua ontologia del tutto rovesciata rispetto all'*Ethica* spinoziana, ad offrire il terreno indicato per sbarazzarsi di questa idea. Poiché nel *Tractatus* l'io che dovrebbe dire il mondo, parlare un linguaggio, non c'è, non vi può essere, ridotto com'è al paradosso indicibile di un puro limite del mondo, irrintracciabile in esso. Di quello strano *allotropo empirico-*

*trascendentale* che è il soggetto moderno, alla resa dei conti non resta perciò che il lato empirico, perché del trascendentale non ne è più nulla, e in fondo era chiaro fin da subito che, senza la garanzia di un *thesaurus mentis* di idee innate (in realtà graziosamente concesse all'uomo dalla tradizione metafisica classica), di esso non avrebbe potuto esserne nulla. Husserl dirà, con malcelato orgoglio, che la coscienza trascendentale non è un *pezzo di mondo*, ma l'unica cosa che vi può essere al mondo oltre ai suoi pezzi non è che il mondo stesso. È così che l'intenzionalità troverà sì un nuovo fondamento nell'*In-der-Welt-Sein* – e in fondo le postreme ricerche husserliane sulla *Lebenswelt* puntavano, si può dire, nella medesima direzione – cioè nuovamente e legittimamente nel mondo, gravato però dalla pesante ipoteca accesa su di esso da questo pericoloso sporgersi sul nulla della soggettività moderna. Invece di essere sostanza, l'essere nel mondo sarà allora ni-ente: un nulla di ente, come dirà Heidegger, appiccicando così al mondo il profilo nichilistico del soggetto moderno. Il soggetto che all'alba della modernità aveva lo spessore di una *res cogitans* si è progressivamente rarefatto, fino a ridursi alla più esile delle intenzioni, mostrando così nella sua inconsistenza tutta l'inermità dei compiti di volta in volta assegnatigli.

Ora però, nel bel mezzo del mondo, l'uomo pensa (E2, ass. 2), l'uomo parla. Posta a confronto con le meravigliose avventure del soggetto trascendentale, questa piccola proposizione empirica, ben lungi dal costituire un inspiegabile cedimento dell'ordine geometrico delle ragioni, prende uno spicco non sopravvalutabile. L'uomo pensa e sta *per questo* al mondo. *Cogito ergo est*. In nessun altro posto è, infatti, possibile pensare. L'uomo pensa, l'uomo parla, e anche le sue parole sono parole perché stanno nel mondo, non già in virtù di qualche intenzione misteriosa che le investa, provenendo da un nulla di mondo – proprio come il mondo, tuttavia in virtù di un *sive* che ne mantiene l'infinità assoluta, *non in suo genere*, sta esso nelle parole e in esse transita e si *com*-porta, non limitandosi ad esserne l'inerte contesto.

Che se poi si trova ancora che le parole non possono essere parole semplicemente in virtù del fatto che sono nel mondo, perché appunto sono parole, e non banalmente alberi e fontane, che cosa non si può non sottintendere, se non che ci sono appunto alberi e

fontane *e* parole? Ma proprio questi alberi e fontane e parole non ci sono, proprio questo sottinteso è fuorviante e oscura l'evidenza del mondo. Chi ha mai visto, infatti, un albero *e* una parola? Se la dottrina spinoziana degli attributi serve a qualcosa, è precisamente per evitare che il problema del mondo si attorcigli intorno all'impossibile congiunzione di parole *e* cose. Piuttosto, *dalle* parole – *rectius*: dal movimento di mondo delle parole, eseguito *con* le parole, si vedono cose, ed è inutile polemizzare con questa tesi rilevando che vedono cose anche esseri privi di parola, poiché quel che si vede *dalle* parole non sono semplicemente cose, ma, in un unico tratto, cose-non-parole, cose che prendono il senso di cose per il fatto che *non* sono parole, proprio come le parole prendono senso di parola perché *non* sono cose (ed è per questo che non possono non sorgere nel mondo, non già in un etereo non-luogo trascendentale). Questo *non* è tutto meno che una *determinatio-negatio*, nel senso spinoziano dell'espressione: una parola è infatti determinata negativamente solo da altre parole – lungo l'asse paradigmatico e l'asse sintagmatico, insegnava la linguistica strutturale. Ma proprio questa determinazione non basta a farne una parola, cioè la modificazione di un attributo della sostanza, non basta a farne una componente del linguaggio, perché il linguaggio non è una struttura ma un'espressione di mondo. Il *non* della parola-non-cosa, che non si potrebbe neppure scrivere o pensare se il mondo fosse *substantia unius attributus*, è il *più d'uno* in cui si esprime la natura della sostanza, la *differenza indifferente* – o minimamente differente: quanto un *sive* – che non cade tra parole, non delimita né determina, ma mette il mondo nelle (e *con* le) parole, rendendole *entia realia*, enti che non sono più nell'incolmabile iato metafisico fra l'inarrivabile essenza e la nuda e povera esistenza, ma nella prosperosa continuità contingente del mondo che c'è già, necessariamente.

Nei termini di Merleau-Ponty, diremmo che quel che ci vuole qui è un'ontologia dell'essere-detto, un'ontologia che non muove cioè dall'ipotesi realista o nuovo-realista che laggiù ci sono le cose, dotate di un proprio definitivo e inemendabile statuto, e di qui ci sono invece le parole, o in genere tracce con cui scriviamo sopra le cose, prestandogli così un nuovo status: in che modo infatti una traccia si scriverebbe sopra una cosa, se la cosa non appartenesse

già al mondo della traccia, se non fosse già indicata, presa a indice e tracciata? Chi mai ha visto cose e tracce, ovvero: a quale regno appartiene la *e* che dovrebbe congiungere le cose e le tracce? Quella *e* è una cosa o una traccia? L'impossibilità di trovare una risposta a questa domanda senza compromettere la distinzione – senza cioè attrarre le cose nel campo di gravitazione delle tracce, o viceversa senza ridurre le tracce a specie di cose – non consente di pensare il rapporto nella forma di una congiunzione o di una disgiunzione fra *due* ambiti distinti.

Così non è infatti. Non per Spinoza, almeno. Per Spinoza l'uomo parla, certo, e il linguaggio è un attributo del mondo. Questo significa: il linguaggio è il mondo *sub specie linguae*. Ma il mondo è più che non il linguaggio, ed il linguaggio è linguaggio proprio in virtù di questo *più d'uno* che costituisce il mondo, cioè la sostanza, e che nel linguaggio stesso, non altrove, si esprime, visto che del mondo l'attributo costituisce l'essenza. Orbene, tutto queste proposizioni significano, meno che una linguisticizzazione del mondo. Significano piuttosto che proprio nel linguaggio si fa mondo il mondo. Non solo il linguaggio non è linguaggio se non in virtù della differenza che frequenta e che lo costituisce, ma anche il mondo stesso è tale solo in virtù del farsi linguaggio del linguaggio. Farsi mondo del mondo e farsi del linguaggio sono *unum atque idem*, secondo il filo della celebre, settima proposizione di *E2*.

Ma come non dire il medesimo dell'albero, del modo finito dell'estensione, che è tanto *res singularis* quanto la parola, che è altrettanto contingente quanto la parola, che come la parola è al mondo e come la parola è dal mondo sostenuto, *sostanziato*? Come prende significato l'*ossia*, la differenza indifferente dell'attributo, quando cade fra la sostanza e l'estensione? Che cosa mai può significare, insomma, l'ambizioso tentativo di dire dell'albero non che è albero ma che è, in certo qual modo, *alberabile*, come la parola parlabile? Qual è la sua potenza? Per dove passa l'albero?

La cosa suona meno misteriosa di quanto la gragnuola di interrogativi non lasci supporre. Non tanto perché qualcosa del genere si trova già nella logica di un grande lettore di Spinoza, Gilles Deleuze, ma perché Spinoza stesso ci offre la proposizione che dobbiamo ripetere, per pensare con lui il comportamento di mon-

do che viene in presenza con l'albero. Quanto a Deleuze e alla sua *logica del senso*: si tratta di far passare una nuova frontiera fra corpi o stati di cose da un lato, ed eventi dall'altro, o anche fra l'effettuazione spazio-temporale di un evento in uno stato di cose, e l'evento stesso, *ossia* il suo senso. Quel che è rilevante di questa nozione di senso è l'irriducibilità alle dimensioni più ristrette della designazione, della manifestazione o della significazione: senso è piuttosto ciò che transita per esse o in esse. Ma per farlo ha ancora bisogno del linguaggio. La formula deleuziana è: «L'evento sussiste nel linguaggio, ma sopraggiunge sulle cose»: si situa cioè lungo una linea impalpabile, che può solo proseguirsi all'infinito, senza mai fissarsi in nulla di determinato, senza mai star fermo: non in cose e neppure in parole. Ma come le parole non sarebbero parole se non fossero espressioni del senso (cioè, come anche possiamo dire, modificazioni del mondo), così per le cose dobbiamo ancora affermare il medesimo, che cioè non sarebbero tali, se non fossero percorse dal senso, se non avessero anche loro la loro propria linea di fuga, il loro proprio divenire-illimitato. Per dotarle di un simile divenire, purtroppo, non basta ragionare semplicemente così: dal momento che una cosa è ciò che causa, e poiché questo è massimamente vero nel determinismo spinoziano, dobbiamo trovare l'albero anzitutto nella miriade dei suoi effetti, in tutto ciò che fa. *L'albero alberabile*, che *può essere* albero, *ossia* ha la potenza di essere albero, è dunque l'albero che non ha l'essenza dietro di sé o nel suo proprio fondo, ma quello che si prolunga nella trama dei rapporti, negli incidenti e nelle avventure che possono occorrergli al mondo. Che è mondo-dell'albero, non già mondo in cui capiti, capiti soltanto, che ci sia un albero, oppure un ponte o chissà che altro. Qui abbiamo di nuovo la possibilità di riflettere incidentalmente su quel senso della contingenza, che l'ontologia spinoziana consente di escludere: le cose non stanno lì, una a fianco all'altra, come appaiono solo in una certa descrizione linguistico-proposizionale (ma come? Non abbiamo appena detto che le cose sono cose quando siano riguardate dalle parole? Eh già, lo abbiamo detto, ma non certo per etichettare le cose con le parole, bensì per mettere le parole nel mondo, in modo che il mondo fosse, *sub specie attributus*, il mondo delle parole).

Le cose sono ben legate al mondo da cui provengono, in cui si continuano, con cui si concatenano: non hanno essenza, proprio perciò stanno necessariamente al mondo! Così l'albero sarà albero se potrà dare frutti oppure dare ombra: magari non una volta per tutte, ma secondo le circostanze che ne determineranno il corso e che decideranno del suo *verdeggare*, del suo *albereggiare*. Dov'è però, in questo modo, l'evento incorporeo sopraggiungente, per dirla con Deleuze? Tutto, in questa vicenda, è causato *in modo certo e determinato* e, dunque, dal momento che Spinoza concepisce in questa maniera l'esistenza della cosa singolare (E1, 28), perché cercare, oltre a ciò, strani eventi incorporei che sorvolino la superficie delle cose come il fumo nelle praterie, o il vento sul mare? In realtà, Spinoza concepisce sempre, *con* il modo, la sostanza, che in esso si esplica. E l'esplicazione della sostanza sarebbe un'espressione inutilmente vuota, perfino retorica, se ci limitassimo a cercarla dalle parti dell'infinità dei modi, tanto più che, come già abbiamo potuto notare, la sfilza interminabile di modi non è agganciata grazie ad un ultimo modo alla sostanza, né la sostanza ne costituisce il totale. La sostanza si esprime nei modi in quanto i modi sono modi dell'estensione: non c'è altro, non ci sono ganci né pallottolieri. Ma c'è, però, qui come nell'attributo pensiero, più che non l'attributo, ovvero: il *più d'uno* della sostanza, il fatto che la sostanza consta di infiniti attributi, cioè di *più d'uno*. E come ci siamo esercitati con questa decisiva condizione a proposito del linguaggio, che è tale in grazia di un certo *non* per cui la sostanza si esprime come *più d'uno*, così dobbiamo farlo ora, scrivendo per esempio che se la sostanza è il mondo *ossia* l'attributo, allora l'estensione è *vita*, non materia. E il mondo stesso è mondo, si fa mondo – come prima perché il linguaggio si fa linguaggio, così ora perché in esso fiorisce la vita.

Spieghiamoci però dando anzitutto la proposizione di Spinoza alla quale ci siamo sopra implicitamente riferiti. Si tratta di E2, 13, scl.: «Le cose che abbiamo dimostrato sin qui sono del tutto comuni e non appartengono agli uomini più che agli altri individui, i quali, sebbene in gradi diversi, sono tutti animati». Tutti gli individui, tutte le *res* sono animate. Poiché infatti l'ordine e la connessione delle idee è il medesimo che l'ordine e la connessione delle cose, non vale

solo per il corpo umano e la mente l'essere una e la stessa cosa, ma per ogni modo dell'estensione e per ogni idea di quel modo. Dato un corpo, è data anche l'idea o la *mente* di quel corpo, non essendo la mente se non l'idea di quella certa cosa esistente in atto (E2, 11). Ogni cosa è corpo e mente, anzi: corpo *ossia* mente.

Ora, è chiaro che con simili proposizioni siamo in debito di molti chiarimenti, se davvero vogliamo pensare *con* esse. Se cioè non vogliamo limitarci a considerazioni di carattere storico circa, ad esempio, il cammino di certe idee di sapore rinascimentale nel pensiero del filosofo olandese. Col che però non intendiamo affatto che è lecito prendersi qualunque libertà con il testo spinoziano, ma al contrario che occorre misurarsi con ogni rigore teorico con i problemi che presenta. Perché, certo, è un problema, prima ancora che l'animismo o il pampsichismo dello scolio, il fatto che in esso si affermi l'unione di mente e corpo, nell'uomo come in ogni altro ente. Unione, infatti, non è identità – l'identità affermata in E2, 7 – eppure Spinoza mantiene la parola decisiva di Descartes. Viene per questo naturale pensare che unione è precisamente il nome del problema posto a Spinoza dall'antropologia cartesiana, mentre identità – anzi *idem esse*: non c'è motivo di non profittare della possibilità di mantenere il riferimento all'essere che è identico, per domandare poi *quale* essere è lo stesso nel modo del corpo o nel modo della mente e in ogni altra modificazione esistente – identità è la soluzione del problema. Tutte le letture spinoziste che non arrivano fino all'identità, che al più la enunciano quando prendono a trattare del problema ma poi la dimenticano per via, e prendono a parlare di corpo e mente come se fossero due cose che grazie a un metafisico accorgimento si corrispondono anche e corrono paralleli l'una all'altra (come se Spinoza avesse mai usato questa parola, parallelismo), tutte rimangono almeno un passo indietro rispetto alla posizione raggiunta nell'*Ethica*.

Noi invece stiamo cercando proprio l'identità *sub specie* dell'*ossia com-*portato dalla sostanza. E abbiamo testé letto E2, 13, scl. per ritrovarvi anzitutto un'estensione animata, una *vita*, là dove altrimenti troveremmo soltanto materia e modificazione di materia. Siamo in realtà, dal punto di vista dell'argomento del gran libro spinoziano, solo un passo prima del *compendium physicae*,

il cui primo assioma si legge infatti subito dopo lo scolio in questione; ma questa non è certo una ragione seria per accantonare la dichiarazione di Spinoza: nonostante il determinismo meccanicistico della fisica generale, resta che tutti gli individui sono animati, tutta l'estensione è viva e vitale. Il fatto è che non dobbiamo mettere affatto una differenza sostanziale o modale fra materia e vita, tale per cui alla semplice materialità delle cose mancherebbe *qualcosa* che invece possiede il vivente – proprio come nei riguardi di codice e lingua abbiamo potuto sì mettere una differenza, ma una *differenza indifferente*, che non indicava nulla di cui il codice sarebbe manchevole, salvo il suo rapporto al mondo, salvo l'essere l'attributo espressione del mondo (e dunque, si può aggiungere, la lingua del mondo – nello stesso senso in cui era possibile a Benjamin parlare di una lingua delle cose, ben prima di arrivare alla lingua degli uomini). E come lì potevamo certo osservare che non c'è proposizione del linguaggio, porzione di discorso, insieme di elementi di una lingua che non possa essere integralmente codificato senza perdita di informazioni, e tuttavia la lingua non è un codice proprio in virtù del rapporto *locativo* al mondo – e del fatto che questo rapporto non è solo il rapporto con qualcosa di meramente esterno o circostante, dal momento che la lingua che lo intrattiene può comunque essere codificata senza perdita di informazione, ma è rapporto col *fatto* che con essa il mondo *accade*, con la sua *proiezione* o consecuzione immanente, rapporto dunque che viene mancato per principio in ogni ricostruzione *ex post* del funzionamento di una lingua, proprio perché in quella ricostruzione è esattamente l'*accadere* del mondo che non può ritrovarsi: l'*accesso*, come sopra abbiamo potuto pensare, l'unico plesso in cui possono annodarsi l'acceduto, ossia il mondo, e l'accedente, ossia l'attributo, il linguaggio –, allo stesso modo qui potremmo osservare che non c'è nessuna relazione vitale di cui non si possa almeno in linea di principio dare spiegazione “meccanicisticamente”; tuttavia la vita non è un meccanismo (così come non è neppure una striscia di DNA, una sequenza di genomi, un codice genetico, ovvero qualcosa che sia codificato o codificabile da qualche parte). Alla vita non si può avere accesso per la via del meccanismo, ma solo, possiamo dire, tramite la vita stessa. Non però perché, di nuovo,

la vita consti di un qualche *quid* che non appartiene alla materia meccanicisticamente intesa, ma perché la vita è l'*accesso* stesso, là dove la materia *accade*. La vita non è nient'altro che l'*accadimento* della materia.

Si può naturalmente dire che questa non sia affatto una spiegazione del fenomeno del vivente, dal momento che pare risolversi tautologicamente nell'affermazione che la vita è vita, ma allora bisognerebbe anzitutto accorgersi che quel che in tal caso si ha in mente, quando si richiede una spiegazione, è un'operazione di ri(con)duzione di qualcosa a qualcos'altro, operazione che non può interessare la vita, in quanto attributo della sostanza. Se la vita è un attributo della sostanza – l'accadere stesso del mondo, in quanto si continua – allora della vita non c'è spiegazione. E non c'è neppure spiegazione dell'essere la vita un attributo della sostanza, perché come potrebbe essere mai congegnata questa dimostrazione? E difatti Spinoza non dimostra che pensiero ed estensione sono attributi della sostanza, se non a partire dal fatto che c'è pensiero (*E2*, 1) e che c'è estensione (*E2*, 2). Una deduzione da un unico principio non potrebbe non far leva sulla negazione, poiché altrimenti come potrebbe l'uno farsi molti, lo stesso farsi altro? In due tempi o in un tempo soltanto (grazie alle virtù di una dialettica speculativa che si concede di scrivere non solo che l'uno non è i molti, ma anche, al tempo stesso, che l'uno è i molti), una deduzione deve distendersi nello spazio del negativo, al quale però la sostanza non può lasciare spazio, nemmeno quello ad esso necessario per negarsi. E quanto alla dialettica: dei molti sensi della negazione, quello che le è assolutamente indispensabile è il senso dell'autonegazione, per cui il negativo è anzitutto il negativo di sé. Ma è evidente che la negazione non può mai riuscire a esserlo, perché, se vi riuscisse, si affermerebbe anche in questa riuscita: se il negativo è autonegativo, allora il sé (il suo stesso sé, o il sé come negazione di sé) è ciò che in tale autonegazione si afferma. C'è perlomeno un *auto-* di troppo, che non riesce ad essere negato. Risultato che non è poi sorprendente, se viene riguardato dal punto di vista del *mos* spinoziano, per il quale non c'è nulla che debba essere negato, e tutto quel che si può fare è, piuttosto, affermare.

La vita, infatti, non può che essere affermativa, e «l'idea che esclude l'esistenza del nostro corpo, non si dà nella nostra mente,

ma è ad essa contraria» (E3, 10). Lo spinozismo è, in fondo, tutto qui. Ed è nell'aggio di cui gode questa proposizione su E4, 67. L'uomo libero, si dice lì, «non pensa a nulla meno che alla morte», ma come si potrebbe pensare alla morte, se l'idea che esclude l'esistenza del nostro corpo non si dà nella nostra mente? La formula che Spinoza usa su un piano propriamente ontologico, per accordare la potenza e l'essenza, deve valere anche qui, dove si disegna la dimensione etica dell'uomo libero, perché in gioco sono sempre, allo stesso tempo, un comparativo, cioè una figura della potenza, un *quanto più* o un *tanto meno*, e un superlativo, ossia una figura dell'essenza, un massimo, un'affermazione assoluta dell'esistenza di ciò di cui ne va. Ciascuna cosa è infatti un modo finito e un'esplicazione della sostanza infinita, *uno actu*. Ciascuna cosa è cioè sempre, da un capo all'altro dell'*Ethica* (e, fuori dal libro, della sua stessa vita), tutto ciò che *può* essere, e tutto ciò che *non può non* essere. Le due modalità si tengono per dir così in un teso equilibrio, senza che l'una assorba o sopravanzi l'altra. Il loro equilibrio è ciò che il *sive* spinoziano permette di pensare, la loro tensione è ciò che i comparativi che punteggiano il testo dell'*Ethica* consentono di avvertire. Ma questa non apparirà mai una soluzione finché si considererà imm modificabile il quadro delle categorie modali. In quella cornice, il lessico della possibilità deve indicare necessariamente una determinazione altra da ciò che è, e, se ciò che è è necessario, allora quella determinazione semplicemente non sarà. Ma in un caso e nell'altro l'assegnazione di una possibilità comporta sempre il non-essere di un essere: di un albero si dirà ad esempio che è possibile che perda le foglie o che venga tagliato, si dirà cioè quel che non è e che perciò è *soltanto* possibile che sia (e se non è possibile che sia, si dirà che quel che non è neppure può essere). Ma sul terreno dell'ontologia spinoziana non ne può mai andare del non essere di un essere, bensì, al più, dell'*essere di un non essere*, cioè di quello che è e *può essere* ciò che viene pensato all'ombra (del tutto *logica*, peraltro) del non essere, vale a dire: *sub specie possibilitatis*. E quel che massimamente può essere, la sua massima potenza si profila proprio quando l'ombra che la logica del non essere (il logico come spazio del possibile) getta sulle cose si accorcia, e *quanto più* si accorcia, tanto più le cose saranno pensate assolutamente: allora la *specie dell'eternità* appare, insieme

con la più alta soddisfazione della mente che si possa dare (E5, 32, dim.). Un pensiero assoluto è un pensiero senza negazione, quindi senza contrari, in cui la singola determinatezza, la *res singularis*, non ha bisogno della negazione per determinarsi: quanto meno ne ha bisogno, *tanto più* conosciamo Dio (E5, 24).

E ora si pensi nuovamente alla natura del modo, della parola come della cosa, che in virtù della loro propria contingenza rimettono la loro propria essenza a sempre nuove parole, sempre altre cose: la maniera di riguardarle *sub specie aeternitatis* non toglie nulla al corso del mondo, non arresta le sue voci e non conclude le sue causazioni, ma non per questo non esprime la perfetta definitività con cui è possibile frequentare i fatti, *con-stante* quel che c'è, *sine relatione*.

Ma anzitutto spieghiamoci sull'uso di quest'ultima formula, *sine relatione*. Essa appare abbastanza enigmaticamente in E5, 20, scil., vera *crux* per gli interpreti spinoziani, perché lì si passa a considerare «quel che appartiene alla durata della mente senza relazione al corpo» (alla durata e non all'essenza della mente! Già solo questa osservazione mette in crisi il facile escamotage di lasciar perdere questo mondo di esistenze finite, contingenti, temporali, e di rintanarsi in un teatro di pure essenze). Bene, tale formula andrebbe pensata sul fondamento dell'unico altro luogo dell'*Ethica* in cui essa sia già comparsa, vale a dire E2, def. 4, in cui si tratta dell'idea adeguata *sine relatione ad objectum*. Noi sappiamo infatti che ogni idea è idea del corpo, che la mente è l'idea del corpo umano e che il corpo è anche *avuto* come oggetto dell'idea. Se la mente va considerata senza relazione al corpo significa dunque che va considerata in quanto idea adeguata, la cui verità va cercata non altrove che in lei stessa. Ma ogni idea è adeguata, in quanto è riferita a Dio – così come ogni relazione all'oggetto è, come tale, estrinseca. Sinché però teniamo ferma la convinzione che la mente intrattenga essenzialmente con le idee una relazione che ha la forma dell'avere (o del non avere), e che dunque possessa, in questa forma, tanto idee adeguate quanto idee inadeguate, manteniamo in una colpevole oscurità il riferimento a Dio e il senso ontologico dell'adeguatezza, che invece suppone il deperimento (*sine relatione*) della relazione rappresentativa all'oggetto. In questa chiave, può forse tornarci utile che Spinoza argo-

menti in *E5*, 23 come se la mente perisse nel tempo mentre «e jus aliquid remanet», e questo qualcosa che rimane è eterno (*E5*, 23, scl.), ma è un'illusione credere di cavarsela facendo di questo *aliquid aeternum* una parte della mente, o un'altra cosa rispetto alla mente stessa in quanto dura nel tempo. Si procede solitamente così: la mente è idea del corpo, e anche idea dell'essenza del corpo (*E5*, 22); la prima è distrutta insieme col corpo, mentre la seconda non lo è. In questo modo, ci si apre un varco verso l'eternità perché l'eternità non è faccenda che riguardi i corpi, ma solo le loro essenze, che non hanno esistenza in relazione a un certo luogo e a un certo tempo (*E5*, 29, dim.), ma solo in quanto sono contenute in Dio. In virtù di ciò, possono essere concepite dalla mente, e anzi debbono necessariamente esser concepite, in quanto tale concetto «deve necessariamente darsi in Dio» (*necessario in Deo dari debet*: *E5*, 22, dim.). Il procedimento esposto – che peraltro prova a seguire le dimostrazioni spinoziane, cercando però di scansare tutte le difficoltà, a cominciare dal fatto che l'idea dell'essenza del corpo viene riposta non nella mente, ma nell'essenza della mente (*E5*, 23, dim.), in modo un po' furbesco, in base cioè alla proposizione 13 della parte seconda dell'*Ethica*, in cui però non si tratta affatto dell'essenza della mente e dell'essenza del corpo, bensì soltanto della loro esistenza, e questo nel contesto di un ragionamento con il quale si prova sì che il corpo è oggetto della mente, ma con il quale non si potrebbe similmente provare che in quanto la mente ha ad oggetto anche l'essenza del corpo e ha parimenti a proprio oggetto la sua stessa essenza, allora è essa eterna nel suo *esse formale* – tutto questo procedimento, insomma, viene condotto proprio in base a quella relazione all'oggetto che avremmo dovuto invece accantonare, a quella relazione estrinseca per cui la mente viene riguardata per ciò che ha o non ha come proprio oggetto. Francamente: la *syggheneia* con la quale Platone dimostra nel *Fedone* l'immortalità della *psyché* riesce, al confronto, più convincente. Ma la cosa va in tutt'altro modo se non trascuriamo di interrogarci sul senso ontologico da assegnare all'«in Deo dari debet» di *E5*, 22, dim., tutt'altro se con Spinoza pensiamo l'adeguatezza della mente nel riferimento a Dio o, come anche Spinoza dice, per mezzo dell'essenza di Dio, *sine relatione*: senza cioè cercare di renderla eterna in virtù di ciò che si

rappresenta. Di più: è proprio nell'accantonamento di questa relazione che è possibile fare esperienza «nos aeternos esse» (E5, 23, scl.), esperienza per la quale viene adoperata un'espressione – *sentimus* – in precedenza usata solo in relazione al corpo, alle sue affezioni (E2, ass. 4) e alla sua esistenza (E2, 13, cor.), e ora estesa anche alle cose che la mente sente in quanto concepisce *intelligendo*. Qui si compie una piccola rivelazione: sentiamo che la mente è eterna in quanto essa implica l'essenza del corpo, spiega infatti Spinoza, e nella spiegazione non compare più l'essenza della mente. Come potrebbe d'altra parte essere qui necessaria, dal momento che si tratta di quel che *sentimus et experimur*? Pensare *con* Spinoza è avere la forza di porre come un assioma che noi siamo eterni, proprio come è posto da un assioma il fatto che sentiamo il nostro corpo e le sue affezioni. E come lì si tratta di comprendere che cos'è che sentiamo – il nostro corpo, alla cui esistenza è quindi dedicata una dimostrazione, dal momento che non basta il relativo assioma –, così anche qui si tratta di comprendere che cos'è che propriamente sentiamo. Sentiamo che siamo eterni, *quindi* sentiamo che la nostra esistenza «non può essere spiegata mediante la durata» (E5, 23, scl.): il giro per l'essenza viene cioè compiuto per attribuire un senso ontologico proprio a quel che sentiamo, non potendo trattarsi dell'esistenza in relazione al tempo e al luogo. *Essentia* è allora solo il nome che la tradizione del pensiero metteva a disposizione per questo essere che sentiamo, non già l'autentico fondamento della dimostrazione. Questo nome è tuttavia insoddisfacente non per una sola ma per tre ragioni, che mette conto riportare: in primo luogo, è compromesso con una eredità che lo spinozismo vuol scrollarsi di dosso con ogni energia; in secondo luogo, esso dovrebbe consentire di porre *hoc aliquid aeternum*, come si diceva, in virtù di una implicazione a partire dall'essenza (in base a E1, def. 8), mentre se vi è nel testo un'implicazione essa si svolge piuttosto a partire dall'esistenza; in terzo luogo, e soprattutto, quel nome non presenta in maniera conforme quel che propriamente sentiamo. Quel che sentiamo è infatti l'impossibilità di spiegare la nostra esistenza mediante la durata, ma è al contempo l'impossibilità di spiegare la nostra durata, in quanto essa è «una continuazione indefinita dell'esistere», che perciò «non può in alcun modo essere determinata mediante la stessa natura

della cosa esistente», cioè dedotta, come preferiremmo dire, dal suo concetto (*E2*, def. 5). Orbene, innanzi a questa esperienza abbiamo noi davvero bisogno di concepire un essere che non appartenga al tempo e al luogo, abbiamo veramente bisogno di ripristinare l'essere dell'*essentia*? Sarebbe un controsenso, sarebbe come scambiare per un che di positivo *in rebus* ciò che è invece semplice negazione. Sentiamo infatti che il nostro essere non può spiegarsi mediante la durata, ma è davvero dovuta questa spiegazione, o non piuttosto è da spiegare perché il nostro essere è distrutto, ossia quali cause esterne intervengono per toglierne l'esistenza? Se dunque una simile spiegazione non è dovuta – come è evidente –, è anche inibito il passo che si vorrebbe compiere, il quale dice: *quindi* il nostro essere è di altra specie rispetto all'essere che si svolge nel tempo. Ma dal fatto che non è dovuta – e non si vede perché dovrebbe, se non perché un certo essere, l'essere dell'essenza, è *presupposto* all'esperienza di ciò che sentiamo e percepiamo – viene anche un'altra conseguenza, relativamente all'intelligenza dell'essere che è nella durata ma non si spiega in base ad essa. Questo essere è l'essere del modo, che in quanto modo è nella durata, in rapporto al tempo e al luogo, ma è anche, proprio in quanto modo, modificazione di una sostanza, e perciò non semplicemente in rapporto al tempo e al luogo. Questo tratto, l'appartenenza a una sostanza, non può essere frainteso come appartenenza a un'essenza – né alla sostanza appartengono solo le essenze (così come all'intelletto infinito di Dio non appartengono solo le idee adeguate): sarebbe come non aver mai letto l'*Ethica*, e come non aver dato il massimo valore a quella preziosa indicazione che Spinoza stesso fornisce nello scolio del corollario di *E2*, 10, quando afferma che la sostanza non è l'essenza del modo, che Dio non appartiene all'essenza delle cose, è invece ciò in cui e per cui il modo viene concepito, ma non come la sua essenza. Questo tratto è ciò che va concepito ora in maniera adeguata. *L'esse* che noi siamo va spiegato in quanto *in Deo dari debet*: per esser dato in Dio non ha bisogno di voltarsi in un'essenza.

Orbene, concepire adeguatamente significa proprio concepire *sine relatione*, col che ora non indichiamo solo ciò con cui non ha rapporto la mente in quanto idea adeguata, bensì il suo stesso essere, e ancora non in quanto è “avuto” nel fuoco di un'idea, ma in

quanto è questo stesso sforzo di concepire (e nient'altro), e così una inesausta frequentazione della sostanza. Non è infatti proprio la sostanza *senza relazione*? A cosa mai essa potrebbe riferirsi? Cos'altro c'è, all'infuori della sostanza? Frequentare è così il modo in cui rendiamo la forma *transitiva* del nostro essere, il nostro *transito* nell'essere della sostanza, quel che *con-sta*-tiamo nel senso, che abbiamo potuto dare a questa preziosa parola, di quel che anzitutto *consta*, poi della sostanza che *sta col* modo, quindi della *frequentazione* di questo *stare con* che noi stessi siamo sempre, necessariamente, *in continuazione*.

*Sine relatione*: avendo cioè rimosso «il pensiero della causa esterna» (E5, 2), secondo la piccola introduzione alla vita beata fornita in apertura della quinta parte dell'*Ethica*. Ma si dirà: la relazione all'oggetto non è una relazione reale, e in questo senso è estrinseca: modale e non reale, per l'appunto. Al contrario, la causa esterna che contraria il nostro essere è ben reale; si tratta di ben altra exteriorità. È a tal punto reale, che dalla sua azione come causa dipendono le nostre passioni ed immaginazioni. Dunque la sovrapposizione dell'una cosa e dell'altra, appena proposta, sarebbe del tutto arbitraria e anzi fuorviante.

Ma vediamo meglio. La mente è sempre, né mai può essere altrimenti, idea di un corpo esistente in atto (E2, 11). Il pensiero della causa esterna è sempre, né mai può essere altrimenti, un'idea dell'affezione del nostro corpo, dal momento che «le idee che abbiamo dei corpi esterni indicano più la costituzione del nostro corpo che la natura dei corpi esterni» (E2, 16, cor.) e «la mente umana non percepisce alcun corpo esterno come esistente in atto se non per mezzo delle idee delle affezioni del corpo» (E2, 26). Ne viene, a mo' di conclusione, che «la mente umana, in quanto immagina un corpo esterno, in tanto non ha di esso una conoscenza adeguata», ma è una conclusione che merita di essere sviluppata sotto due decisivi e convergenti aspetti. In primo luogo, in quanto esterno un corpo può essere soltanto immaginato: è infatti esso esterno solo in quanto causa, in quanto corpo che affetta il nostro corpo, e in quanto è immaginato a partire dalle idee delle affezioni del nostro corpo, senza di che potrebbe ben essere (quale in effetti è, nel breve trattatello *de natura corporum* che precede l'analisi *de mente*) sem-

plicemente un *altro* corpo, non un corpo esterno. In secondo luogo, e di conseguenza, l'esterno come esterno è un costrutto dell'immaginazione, la costituzione della causa esterna è immaginaria da cima a fondo: la causa esterna è immaginaria *qua externa*. Se così non fosse, sarebbe vana ogni pretesa di rimozione, e l'intera strategia prescritta dall'*Ethica* nella sua quinta parte sarebbe vuota e inefficace. Se sulle prime poteva dunque sembrare che l'immaginazione della causa esterna dovesse essere superata in direzione della conoscenza adeguata di detta causa, ora abbiamo invece che non si può dare conoscenza adeguata della causa esterna, *in quanto esterna*.

Sta poi quel lato della faccenda per cui l'esterno comporta un interno che non si saprebbe come pensare. Ma di questo tratteremo più sotto. Per il momento, possiamo ben vedere come un'intera costellazione di idee, prodotto dalla medesima *potentia in cogitando*, può aver risalto concentrandosi intorno all'unica riserva dell'essere *sine relatione*; quello che poteva apparire quasi un *apax legomenon* ha invece la forza di continuarsi in una consecuzione rigorosa e stringente. Perché essere senza relazione, essere senza contrari, essere senza affetti passivi, essere senza morte sono termini che entrano in un'unica sequenza, che la relazione estrinseca all'oggetto può concludere in un'unica formula. È sufficiente ormai una breve descrizione: la morte può venire solo da una causa esterna e non può essere pensata (*E3*, 10), e tanto poco questa impossibilità contrassegna una nostra impotenza quanto poco la morte può appartenere alla nostra essenza (la morte è puramente immaginaria: *noi non siamo mortali*, se con ciò si intende attribuire una qualità positiva al nostro essere). Parimenti, gli affetti passivi sono sempre quelli che provengono da una causa esterna, per cui «in noi accade qualcosa» (*E3*, def. 2) che non può essere compreso a partire da noi stessi, e rispetto a cui dunque non siamo causa adeguata. L'intera trama delle passioni è intessuta della relazione con la causa esterna – e anche qui va fatto osservare che la stessa locuzione *in nobis*, che Spinoza adopera, è coinvolta nell'inadeguatezza della relazione alla causa esterna in quanto esterna. Dove invece c'è adeguazione – dove dunque siamo attivi in quanto causa adeguata di quanto avviene «in noi o fuori di noi» (*E3*, def. 2) – non c'è nulla che accada dall'esterno. Ciò che accade dall'esterno ha il potere di aumentare o diminuire la nostra

potenza di agire, ma dove c'è un potere su di noi c'è anche una nostra impotenza, alla quale siamo assoggettati. Più precisamente: noi siamo questa *impotenza*, in quanto *noi*: è aperta così la strada verso quell'*amor Dei intellectualis*, in cui c'è tanto poco un *noi*, quanto poco è esterno Dio come oggetto d'amore.

È importante però che si sia qui passati alla possibilità (dell'incremento o del decremento della nostra potenza) per la via della potenza della causa esterna: la possibilità non esiste cioè in astratto, in virtù del suo statuto logico, ma solo in dipendenza di una certa forza, entro una possente trama causale. Si potrebbe persino dire che tutta intera la logica è una certa *fluttuazione dell'animo* tra possibilità contrarie, che non si disegnano se non a partire da un certo mondo, o da un certo modo di stare al mondo, ossia da una determinata «costituzione della mente, che nasce da due affetti contrari» (*E3*, 17, scl.). Senza contrarietà, dunque senza una certa impotenza, non c'è possibilità di sorta. C'è una domanda sulla costituzione ontologica della logica che non viene mai posta e che l'*Ethica* consente invece di porre, una genealogia passionale della logica di cui è sufficiente indicare qui la scaturigine. E non c'è confusione alcuna tra logica e psicologia: c'è casomai l'essere rimandato della logica alla sua sede propria, che è sempre la cosmologia, un pensiero del mondo come *causa immanente* (*E1*, 18), da cui non possono essere evidentemente eccettuate neppure le *ideae*, e da cui dunque non vi è modo di estrapolare relazioni puramente logiche. E non c'è immanenza, rigorosamente pensata, se il pensiero che la pensa pretende di pensarla da fuori, e di ragionare su come debba essere o non essere pensata essendosi nel frattempo ritirata da essa. Immanenza è l'esito necessario di *E1*, 14 e *E1*, 15: non c'è nulla all'infuori di Dio e ogni ente «è in Dio e non può essere concepito senza Dio», ma è soprattutto l'introduzione di un *sive* fra l'essere *in* Dio e l'esser concepito *con* Dio o *per mezzo di* Dio: la definizione inaugurale del modo viene così corroborata. Il che vuol dire: per quanto lontano si spinga il concepire, concepire è anzitutto un essere concepito, che vale quanto causato.

Per questo motivo, al culmine dell'*Ethica*, nell'ora dell'*ombra più corta*, che è l'ora in cui la cosa è quel che è senza che il suo essere spicchi su un fondamento negativo, senza l'ufficio logico presta-

to dalla *determinatio/negatio* che «non appartiene alla cosa secondo il suo essere» (a Jelles, 2 giugno 1674; Mignini, 1421, G50), in quell'ora non viene conseguita una generica consapevolezza, non una contemplazione distaccata, esteticamente differenziata: quel che riesce è piuttosto l'effettuazione di una potenza, e anzi – poiché sempre la potenza si effettua in ogni punto, *in finitis modis* – il godimento di questa potenza, «la più alta soddisfazione della mente» (E5, 32, dim.) e l'amore *senza contrari* per la sua causa (E5, 37). *Amor dei intellectualis* è questa esperienza. Spinoza sembra descriverla come una vertigine: è il culmine della conoscenza di terzo genere, il massimo diletto della mente, ed è lo stesso amore con cui Dio ama se stesso. Ma più ancora della descrizione, è notevole il fatto che la dimostrazione sia spaccata in due: prima si dimostra che Dio ama se stesso «con infinito amore intellettuale» (E5, 25), poi si dimostra che questo amore è lo stesso «amore intellettuale della mente verso Dio» (E5, 36), il che peraltro non impedisce affatto che l'uno sia soltanto «parte dell'infinito amore con il quale Dio ama se stesso» (E5, 36, dim.). *Esser lo stesso che Dio e (sive) esser parte sono dunque lo stesso*: in fondo, questa è la migliore definizione di questo stesso amore, ciò per cui è un amore *intellettuale*, poiché l'immaginazione non potrebbe mai portare la parte e il tutto, la mente e Dio, a coincidere, e per cui è un *amore*, perché senza la *differenza indifferente* di ciò che, nello stesso, coincide non vi sarebbe affatto causalità, non vi sarebbe esercizio di una potenza, non vi sarebbe amore. Lo stesso è il luogo in cui la potenza raggiunge se stessa: non però come una piegatura autoriflessiva, ma come uno sforzo e il suo transito incessante: di Dio o del mondo verso l'uomo, dell'uomo verso Dio. Non avremmo una mente che è per la massima parte eterna (E5, 39), se così non fosse, se non passasse ancora una differenza, poiché questo massimo non è ancora tutto, benché non manchi di nulla e non abbia contrari. Quanto al *sive*, è impiegato effettivamente da Spinoza in E5, 36, scl., in cui l'amore mantiene un *verso*: «amore verso Dio, ossia amore di Dio verso gli uomini». L'amore mantiene un verso, e, come anche altrove, mentre tocca un vertice, è ancora contraddistinto dal ritmo caratteristico di tutta l'*Ethica*, per la virtù, che non conosce eccessi, di un *quanto più*.

Vale dunque, per questa virtù o per questa *potentia*, quanto dice Heidegger a proposito del poter-essere dell'Esserci: che non è una vuota possibilità logica, né rientra tra le modalità della semplice presenza come il *non ancora reale* e il *non mai necessario*. Così come vale per la costituzione ontologica del modo spinoziano quanto Heidegger afferma dell'esserci, che cioè il suo essere si profila sempre nell'orizzonte di un *più*, che però *non è mai più di quanto effettivamente sia*, e insieme non è mai *meno* di quel che è, come se non fosse ancora quel che può essere. La *potentia* non si progetta né si dispiega quindi nell'orizzonte di una mancanza, e può a pieno titolo dire a se stessa: *divieni ciò che sei!* Dove, allora, la distanza fra l'una determinazione e l'altra, fra la *potentia* spinoziana e il *Seinkönnen* heideggeriano? Nella necessità, per l'autore di *Sein und Zeit*, di mantenere la possibilità come possibilità, per coltivare un vecchio pregiudizio nei confronti del mondo – dell'Esserci in quanto essere nel mondo – secondo il quale esso è, in sé e come tale, ossia nella sua effettività, gettato nell'infondatezza e nella nullità dell'esser possibile, del *möglichsein*. Heidegger si preoccupa di allontanare da sé il sospetto che il vocabolario della deiezione e della gettatezza contenga qualche rinvio ad una perduta dimensione originaria, *più pura e più alta* (così come mette fuori causa qualunque interpretazione moraleggiante), ma non fa nulla, anzi rivendica per l'essere di questo esserci il senso della caduta, in sé e da sé. In termini modali, è come se non gli bastasse il collasso della possibilità nell'effettività che è insieme più e non è meno di quel che è, ma avesse bisogno di mantenerla anche fuori da quella struttura, per tenerla in sospeso, per poter attribuire ad essa un valore negativo supplementare, quello della mancanza di fondamento. Come se poi il mondo avesse bisogno di fondamento, e la nullità qui, nonostante ogni protesta contraria, non fosse abusivamente determinata, nel suo senso di nulla, da ciò di cui s'intende manifestare la nullità.

Sono forse i retaggi dell'*epoché* husserliana, pensata religiosamente. Certo, in *Essere e tempo* l'*epoché* non può essere un'operazione condotta da un soggetto, tanto meno da un soggetto libero, che ha guadagnato la sua libertà installandosi in un distaccato atteggiamento teoretico, ma è piuttosto un modo d'essere dell'*in-der-Welt-sein* tutto intero; e però essa interviene quanto basta perché tutto

nel mondo appaia soltanto intramondano, e il mondo stesso non appaia mai se non, appunto, nel punto di nulla che lo sospende da cima a fondo. Quel punto però non c'è (non c'è neppure una cima o un fondo), e soprattutto non occorre affatto per modificare il senso ontologico di ciò che, altrimenti, sarebbe semplicemente presente, invece di essere attraversato dal tremore di una motilità originaria. Quel che infatti è originario, e *prima* della semplice presenza della *res*, è la sostanza, è il mondo, ed è questo fatto a modificare il senso della presenza: non per insidiarla circondandola dal (o appendendola al) nulla, bensì al contrario per riportarla e *com*-portarla nel mondo. La vita è al mondo: questo è necessario. Ma non per questo l'*unum necessarium*, la sostanza, mette la vita sotto una qualunque protezione o assicurazione, bensì la espone al mondo ed espone il mondo come vita: non c'è altro.

La vita è al mondo, e il mondo è come vita: la tautologia in cui ci siamo imbattuti (*die Wahrheit ist eine Tautologie*, dopotutto, è una proposizione hegeliana, però quanto è più conveniente al vero spinoziano! A patto – beninteso – che si possa leggere in essa non l'essiccatura del vero in una mera proposizione identica, ma che la verità sia lo stesso che la logica, *ossia* possa essere espressa logicamente: la logica è però, in questo senso, solo *un* attributo della sostanza infinita), la tautologia ha anche il pregio di scongiurare la tentazione di finire un'altra volta nelle braccia del finalismo, da Spinoza così implacabilmente refutato nell'appendice di *E1*. Non si tratta cioè di pensare che la vita è tale solo *per* il vivente, di sottrarsi cioè alla noia della tautologia inserendovi una indebita relazione finale. Per il vivente, peraltro, la vita non è semplicemente vita, ma è vita *e non* materia: questo *non* però è solo quel che accade, per il fatto che c'è vita; cioè, di nuovo, è questo vivere stesso. A voler anzi dire più accuratamente il senso dell'accadere della sostanza, in quanto consta di infiniti attributi (*ossia* di *più d'uno*), nel suo darsi quindi come differenza indifferente che accadendo non spartisce né differenza l'*idem esse*, diremmo perciò: la sostanza è la vita (*res extensa*, *E2*, 2) che accade in un mondo in cui fiorisce la parola, *ossia* è la parola (*res cogitans*, *E2*, 1) che accade in un mondo in cui fiorisce la vita. Questo è quel che *consta*. In un *Ethica* tutta dimostrata, gli attributi, che esprimono ciò che costituisce l'essenza della sostanza

(E1, def. 4) non sono dimostrati. Non si dimostra che c'è vita, non si dimostra che c'è parola (non si risolve l'una nell'altra, come sarebbe responsabilità del linguisticismo contemporaneo, ma neppure si fa valere come più autentica e vera l'una rispetto all'altra, come se sporgesse immediatamente sull'essere, o stesse al mondo prima dell'altra): se si doveva ancora fugare qualche dubbio residuo circa l'opportunità di una continuazione di Spinoza oltre la *vulgata* del razionalismo, questa osservazione dovrebbe bastare. Una filosofia vigorosamente ontologica, che comincia dall'*esse* della sostanza e prosegue *ab esse ad esse*, senza metodo e senza schiarimenti preliminari, e senza neppure co-appartenenze ermeneutiche con cui il *Verstehen* entra sì a costituire l'essere dell'esserci che noi siamo, ma produce il risultato di flettere l'essere nel senso della sua pensabilità (declinata per l'appunto ermeneuticamente) invece di estro-flettere il pensiero scoprendone il dorso, la sua appartenenza all'essere, il suo concepirsi *essendo* concepito – una filosofia del genere, per la quale davvero *c'è principalmente l'essere*, non può non stare a quel che *con*-sta. Filosofare è, anzi, *rallegrarsene*, per ciò, che la mente trova in questa frequentazione di quel che c'è, ossia della sostanza a cui nulla può essere contrario, la massima affermazione della sua potenza di agire (E3, 54). Il massimo che l'uomo possa intendere è infatti Dio ossia la sostanza, che è quel che c'è. Questo intendere è appunto «il sommo bene della mente» (E4, 28).

Cionondimeno non si vive per nessun fine. La quarta parte dell'*Ethica* fornisce anzitutto la definizione di bene (E4, def. 1) ma, nel rimandare alla prefazione, la svuota di significato: questo bene è un nome dell'utile, e l'utile è l'appetito stesso del vivente. Non c'è un'altra finalità su cui il vivente debba regolarsi né la vita è subordinata a qualche fine trascendente: «La natura non ha alcun fine prestabilito, tutte le cause finali non sono altro che umane finzioni» (E1, app.). Questo però non impedisce affatto a Spinoza di pensare che «gli uomini fanno tutto in vista di un fine, e cioè in vista dell'utile che appetiscono», il che impone di riflettere non solo sul fatto che l'*agere* dipende dalle *cause* che dispongono l'uomo ad appetire, e non invece dai fini che l'uomo si propone volenterosamente in perfetta incoscienza delle cause, ma anche sul fatto che Spinoza mantiene fermamente l'essere-in-vista dell'*agere*, salvo

riempire il *propter finem* che lo struttura con l'*utile* che determina il comportamento del vivente, piuttosto che con fini proposti da un'immaginaria volontà libera e disincarnata. Ben lungi dall'essere subordinato a una finalità esterna (proposta dalla *mens umana* oppure, con riguardo alla natura tutta, da quella divina), l'*agere* è ora determinato solo a partire dal suo proprio essere l'agire di un vivente. Quel che in questa rappresentazione dell'agire umano è così tolto è solo l'idea che nel bel mezzo delle cose si possa piantare, per dirla con Kant, una *causa noumenon* che inizi *ex novo* il corso degli eventi, tutto il resto rimanendo uguale. Tolta quest'idea, l'agire può dispiegarsi a partire dalla potenza propria del vivente, ed avere da lì il proprio fine. Tutto questo è detto con la secchezza di una definizione in *E4*, def. 7: «Per fine a causa del quale facciamo alcunché intendo l'appetito».

In questo modo è però aperta anche la via che *ducit ad libertatem* (*E5*, pref.), perché come non sarebbe libero quell'ente che si determina in vista del proprio fine? Certo, se la libertà consistesse piuttosto in un'arbitraria proposizione di fini, allora non vi sarebbe nell'*Ethica* spazio per una simile libertà (anche se in tal caso sarebbe eventualmente libero non l'uomo, in quanto unione di mente e corpo, ma la *sola mens*, alla cui proposta di fini il corpo dovrebbe essere *assoggettato*: è bene ricordarlo, sia pure *en passant*, per non cadere in letture troppo semplicistiche, oltre che improponibili, della quinta parte dell'*Ethica*). Ma nessuno è mai riuscito a dir nulla di una libertà simile. Neppure la sua figura più vertiginosa, *l'uomo del sottosuolo*, l'uomo che cioè, quand'anche gli si dimostrasse con le scienze naturali e la matematica di non avere lui alcun suo proprio volere, ma di rispondere unicamente a certe leggi, farebbe, quest'uomo, a bella posta qualcosa di contrario a quelle leggi, unicamente *per fare di testa propria*, o diventerebbe apposta matto, *per non avere ragione*. Perché, così facendo, dimostrerebbe soltanto di agire *propter utile*, avendo riposto il proprio utile o il proprio vantaggio in una simile dimostrazione di indipendenza da tutto l'ordine della natura. L'unico giudizio che debba ancora essere reso riguarderebbe a questo punto l'*appropriatezza* del suo proprio fine, l'essere o meno confacente a una qualche *natura*. Ma a questo scopo occorrerebbe poter *divenire qualcosa*, secondo questo o quel fine,

ossia propriamente. Ora, l'uomo del sottosuolo rimugina qui le sue ragioni: solo gli stupidi divengono qualcosa, un uomo intelligente non può diventare sul serio niente, niente resisterebbe alla critica corrosiva della sua intelligenza: perché infatti fermarsi qui piuttosto che lì? Perché accontentarsi? Cosa c'è che può bastare, e di cui non si potrebbe desiderare di più o di meno? Quali ragioni si possono dare, che non possano essere contrariate da altre ragioni, anche solo per il gusto di contrariarle? Perché bisognerebbe rinunciare a questo gusto? In nome di cosa?

Forse oggi queste domande non possono più avere risposta (posto che l'abbiano mai avuta). Ma Spinoza è il primo che non cerca affatto di rispondere a queste domande, nonostante usi parole come *natura* o *ratio* in cui la tradizione del pensiero aveva confidato per poter rispondere. Queste parole infatti mutano significato, quando non c'è più una *contro natura* che la natura debba regolare, o quando non c'è più una irrazionalità che la ragione debba governare. Tutto è natura, *sine contrario*, e la *ratio* penetra ogni cosa: ciò per cui si agisce è anche ciò per cui non si può non agire, e in questa identità sta l'appropriatezza solo *formale* del fine. Ma non basta: Spinoza è andato ancora più a fondo, avendo avuto in van Blijenbergh l'interlocutore che doveva costringerlo a misurarsi con la perversione del male (e, quasi, a spazientirsi). Quando mi si domanda, scrive infatti in lettera, «se si accorda con la natura di qualcuno che si impicchi, ci sono ragioni perché non si impicchi?», non posso non rispondere che certo non ve ne sono, e magari dolermi del fatto che «i delitti sarebbero virtù rispetto a una natura umana così corrotta» (*a van Blijenbergh*, 13 marzo 1665; *Mignini*, 1385, G23). Il principio fondamentale che orienta tutta l'etica di Spinoza – principio su cui può peraltro impiantarsi il rifiuto liberale di ogni stigmatizzazione personale – trova così la seguente formulazione: «Stimo le azioni dalla qualità dell'opera e non dalla potenza di colui che agisce» (*a van Blijenbergh*, 28 gennaio 1665; *Mignini*, 1367, G21). Per quanti esempi il corrispondente voglia portare a Spinoza di delitti efferati e vizi inumani, per giudicarli tali non occorre che la loro qualità: non c'è bisogno di collegarli a premi o virtù, non occorre introdurre Dio come un giudice né, infine, bisogna ascriverli ad una volontà libera. Che se poi si domanderà, con le preoccupazioni di una teologia che

non ama accordarsi con la verità e la filosofia, come possano essere giudicati delitti o vizi, se tutto consegue infallibilmente da Dio, si risponderà anzitutto in questo modo: se Dio non è un giudice, come potrebbe egli giudicarli un male? Ma, più a fondo, perché avremmo bisogno *noi* di immaginare che Dio li giudichi male? *Noi possiamo fare a meno del giudizio di Dio*. Di solito, quando si riporta la distinzione metafisica classica fra privazione e negazione (che Spinoza formula *a van Blijenbergh*, 28 gennaio 1665; *Mignini*, 1368, *G21*) con la quale il male viene concepito come privazione solo in quanto appare al nostro giudizio umano, per il fatto che «neghiamo di un oggetto qualcosa che giudichiamo appartenere alla sua natura», mentre non è che negazione, dal punto di vista di Dio e della verità (punto di vista che è il nostro, quando *ci riferiamo a Dio*, quando effettuiamo la nostra potenza e quanto più la effettuiamo), perché nulla che non appartenga attualmente a chi compia il male dovrebbe invece potergli appartenere, tutto conseguendo da Dio secondo necessità – di solito si protesta che, in questo modo, non si coglie la tremenda serietà e realtà del negativo. Non è chiaro però che cosa ciò voglia dire, se non che si considera inaccettabile la sofferenza inutile, come fa, ne *I fratelli Karamazov*, la madre che restituisce il biglietto d'ingresso in un mondo in cui anche quella sofferenza sarebbe giustificata. Ma in nessun modo questa giustificazione può discendere dall'ontologia spinoziana e dunque quel male essere giudicato accettabile, o anche *accetto a Dio*: Spinoza lo dice chiaramente, spiegando che «né il giusto né il ladro possono causare in Dio diletto o dispiacere», e aggiungendo che l'essere entrambe le loro azioni *perfette*, in quanto reali e «causate da Dio», non toglie la loro diversa qualità, per cui l'una è l'azione del giusto, che conosce Dio e lo ama, e l'altra è l'azione di chi è privo di questa conoscenza di Dio e di sé, «cioè della cosa principale che ci rende uomini» (*a van Blijenbergh*, 13 marzo 1665; *Mignini*, 1384-85, *G23*). Occorre un Dio leibniziano, un Dio per il quale è *meglio* che questo o quello si dia, piuttosto che il contrario, per introdurre la categoria della giustificazione. Occorre un *piuttosto che* del quale non c'è invece alcuna traccia nell'*Ethica*, a tal punto che neppure l'essere è, *piuttosto che* non essere – che poi, se solo si meditasse attentamente questo punto, il quale porta dritti al cuore dell'argomento cosiddetto prag-

matico, a dimostrazione del principio di non contraddizione, esposto nel libro gamma della *Metafisica* di Aristotele, si vedrebbe subito il nesso fra ontologia ed etica, e si comprenderebbe come il pensiero spinoziano della sostanza abbia cura, fin dalla sua prima parola sulla sostanza e il suo *esse infinitum*, di condurre verso il pieno e perfetto godimento della *beatitudo*.

A chi perciò volesse ancora eccepire, dinanzi alla morte del bambino innocente, che tuttavia sarebbe comunque meglio che non esistesse un mondo nel quale questo può accadere, o non può non accadere, e che è semplicemente orribile che ci si rallegri di tutto quel che è, si deve dunque rispondere così, che questa obiezione presuppone ancora la facoltà di mettere un *piuttosto che* davanti all'essere, né comprende che rallegrarsi, quando si pervenga e in quanto si perviene a una conoscenza adeguata di ciò che è, è il *transito* di una potenza, un movimento di mondo, qualcosa che accade nel mondo e *col* mondo, non semplicemente l'arrendevole o cinico sentimento di approvazione dello *status quo*, reso magari con compiaciuto distacco e malcelata soddisfazione. Ancor meglio: è qualcosa che agisce, nella misura in cui la conoscenza adeguata è l'unico genere di conoscenza che Spinoza può descrivere come un'azione della mente. La mente si rallegra contemplando se stessa e la propria potenza di agire (*E3*, 53): se questa non è una ridicola forma di autismo filosofico, è perché va intesa come un accadimento di mondo, e non semplicemente come l'intangibile e statica consapevolezza, formata fuori dal mondo, dell'ordine infrangibile delle cose. Quando la consapevolezza si limita ad «accompagnare» gli affetti della mente (*E3*, 9, scl.), non viene richiesto di tenerne alcun conto: «Che l'uomo sia o no consapevole del proprio appetito, l'appetito resta tuttavia lo stesso», come viene spiegato in apertura della sezione dedicata, nella terza parte, alle definizioni degli affetti. Ma in quanto è un affetto (*E4*, 14), cioè una modificazione del mondo e una sua continuazione, in tanto essa partecipa del gioco del mondo da cui proviene. Non si forma cioè in libertà, con uno sforzo che provenga esclusivamente da sé. Né c'è modo di separare, in Spinoza, un soggetto e un oggetto, la mente e il mondo, il modo e la sostanza, le cose e le idee: per questo, l'*acquiescentia in se ipso* non è un invito a quietarsi rassegnati. Se dunque «la conoscenza del male è conoscen-

za inadeguata» (E4, 64), questo non comporta che nella conoscenza adeguata quel che appariva come male si rivela d'incanto, per un semplice mutamento di sguardo, come un bene o un più alto bene, come se nella *transitio* ad una più alta perfezione e ad una più alta conoscenza si trattasse solo di mutare un punto di vista, tutto il resto rimanendo uguale, e di limitarsi così a impacchettare le cose in una pellicola esteriore di diversa e trasparente consapevolezza. Ci sono cose che inducono a comprendere, cose che impediscono che comprendiamo (E4, 27): cose, cioè interi, a volte duri e resistenti, pezzi di mondo. Dire che la privazione non è che negazione dal punto di vista di Dio, dunque, non è ancora abbastanza (benché sia metafisicamente corretto), perché lascia in ombra la *forza* che occorre per vedere pura negazione là dove vedevamo privazione, e, dal momento che la nostra forza è infinitamente superata da quella del mondo, trascura pure quel che al mondo è dovuto, affinché questa forza si eserciti. Perché altrimenti Spinoza insisterebbe tanto su quel che giova alla vita della mente, a cominciare dalla concordia con gli altri uomini (E4, 35)? E come altrimenti potrebbe rilasciare una proposizione che merita, da sola, il più alto encomio morale, se proprio vogliamo renderne ancora uno per riscattare Spinoza da tutte le maledizioni? «L'odio non può mai essere buono» (E4, 45).

Questa proposizione consente una verifica. La si prenda, infatti, e si provi a sostenerla innanzi alla madre dolente del romanzo dostoevskijano: si vedrà che, certo, potrebbe facilmente riuscire fuori posto, pretenziosa, vana e addirittura ipocrita, e suscitare un moto di indignazione, anzi di ribellione piuttosto che di accettazione. Ma, ben lungi dal denunciare la falsità della proposizione, questo non dimostra *quanta forza* è richiesta per pronunciarla nel mondo? La dimostrazione è allora, necessariamente, anche la dimostrazione di *quale mondo* occorra per pronunciarla (non questo, per esempio, ma un altro, in cui nessuna madre più dovrà dolersi per la morte inutile del figlioletto), ma, di nuovo, non proponiamo così un'alternativa: facciamo invece valere il fatto che, fin quando essa sarà sostenuta nel fuoco di un'alternativa, quella proposizione non sarà vera, o – come meglio direbbe Spinoza – *quanto più* essa è vera, tanto meno profila un'alternativa, e viceversa. Anche quella proposizione appartiene cioè a un vivente e ne descrive il movimento, la *transitio* verso la più

alta perfezione. È, insomma, *com*-portata nella vita del mondo, non collocata (da chi?) nell'immutabile *cielo stellato* dei valori.

Senza un Dio giudice, senza più alti fini morali, senza altri mondi possibili, la vita non può non rimanere il nostro tema, la forma materiale del mondo. Né ce ne siamo allontanati con indebite interpolazioni morali. L'etica è, piuttosto, l'*etologia* del vivente. E se prima abbiamo adoperato il termine meccanismo per ciò che non è vita, è stato per mantenerci in linea con le nozioni di fisica del moto e della quiete di Spinoza, e col rigoroso determinismo che domina nel *compendium*, ma è ben chiaro che per penetrare il "segreto" della vita non si tratta di avanzare scientificamente dal meccanismo al chimismo o alla biochimica. Queste scienze non bastano. Le molecole studiate dalla biologia molecolare sono sostanze chimiche, ma la vita non si lascia trascrivere neppure in termini di interazioni molecolari: più complesse delle quantità di moto e di quiete che compongono gli individui spinoziani, ma concettualmente a esse riconducibili.

Atteniamoci perciò al *ductus* dell'*Ethica*. Un segreto della vita non c'è, se per segreto si intende *qualcosa*, un modo o una concatenazione di modi, una *porzioncella* di materia, una molecola o, che so, un enzima dalla cui presenza o assenza dipenderebbe l'essere la materia vivente oppure no. Vita è la materia stessa, in quanto però è attributo della sostanza. E l'essere la materia attributo della sostanza non aggiunge altra materia alla materia, ma la mette, per dir così, al mondo. Vita è cioè il *com*-portamento della materia. Ma non è vero, come ancora riteneva Gadamer nello svolgere la dialettica dell'autocoscienza hegeliana e il passaggio dalla vita all'autocoscienza, che spetti appunto all'autocoscienza la *posizione guida*, quando si tratta di pensare il comportamento. La struttura del *com*-portamento – o, se si vuole: il fondamento della possibilità del comportarsi – va cercato nella categoria dell'infinità, che infatti si trova, nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, nel punto di giunzione fra l'intelletto e la vita, fra la coscienza e l'autocoscienza. Ma questo non perché comportarsi suppone un riferire a sé, ossia quell'autoriferimento in cui propriamente sarebbe da cogliere l'infinità del comportamento vivente: il differenziarsi dall'altro da sé e il riferire a sé questo differenziarsi, ossia il tenere la differenza come differenza *interna*, come

differenza nell'identità. L'infinità del comportamento rimanda invece al terreno del mondo sul quale soltanto la vita può sorgere. È lì la *differenza* non interna, ma *indifferente* che fa la vita. La materia è vivente perché è al mondo, perché ha in questo riferimento al mondo l'infinito da cui proviene, per cui si *com*-porta e che con essa accade. Il *com*-portarsi ha una provenienza *più antica* – anzi, meglio: più grande – del *sé*: proviene dal mondo e ne è un prolungamento. E proprio come il *sé* – in quanto figura del linguaggio, spinozianamente: modo del pensiero – è tale solo per differenza, senza che però questa differenza sia *sua*, sia cioè un tratto dialettico *interno* della sua identità (o forse si potrebbe dire che è *intrinseca*, cioè connaturata e connaturale, senza essere interna, cioè appropriata e appropriabile), allo stesso modo il vivente può essere *de-scritto* come *-vivente*, per indicare, ponendo un trattino prima della parola, una differenza che non si lascia ricomprendere in una mera relazione tra termini (ivi compreso il termine che si replica rimanendo il medesimo in una proposizione speculativa di identità).

La vita è vita, *non* materia (nessuna vuota tautologia), ma non ci sono per questo gli ambiti differenziati della materia vivente e della materia non vivente. Propriamente parlando, non c'è negazione alcuna. L'essere vivente non è la differenza specifica dentro il più ampio genere della materia. La materia è vivente, secondo il suo essere o in quanto in essa si esprime la sostanza: non c'è altro. L'espressione della sostanza sta tutta nell'accadere della differenza materia/vita che il vivente fa valere e per cui si comporta come vivente: di nuovo, non c'è altro. La differenza materia/vita è dunque più originaria della differenza *sé*/altro, ed è su di essa che si articola un *com*-portamento. E se quest'ultima differenza si dice infinita in quanto vuol far capo solo a *sé* (ma è chiaro che, in questo modo, per non ricadere di nuovo nell'ambito del finito, il *sé* in cui torna l'identità deve farsi totalità e ricomprendere in *sé* ogni altra differenza: farsi spirito), la prima differenza si dice infinita in quanto non è delimitata da termini e non esclude nulla da *sé* (e in questo modo non manca di nulla senza aver bisogno di costituire una totalità: senza così spiritualizzarsi, o, potremmo dire, *ri*-animarsi come spirito).

In fondo, si tratta solo di capire che per avere la vita e il linguaggio, non abbiamo affatto bisogno di curvare su di *sé* e ricondurre

a un unico principio l'immanenza della sostanza (che infatti ne è l'esatto contrario). Quel che ci occorre è solo una piccola declinazione, la figura minima dell'antanaclasi che trapela nell'*ossia* spinoziano, nell'attributo spinoziano, e fa dell'identità un accadimento. La *verace infinità* è tutta lì, in quel piccolo tratto, che non si costituisce in totalità ma a cui però non manca nulla (e che dunque può ben esser *concepita*, senza essere soltanto rimandata immaginativamente alla cattiva infinità dei modi). Vita e linguaggio, però, non: vivente e autocoscienza. Queste ultime sono modificazioni, e vanno dunque comprese a partire dagli attributi di cui sono modificazioni. Non sono sostanze, e non fanno mai capo solamente a se stesse (né soltanto ad altre modificazioni, in una fuga infinita).

Il mondo, ossia la *substantia*, non si identifica dunque, come ormai sappiamo, con la materia, se non lungo il minimo slittamento di un *sive*. Identità, in senso stretto e formale, significa totalità (finita o infinita) e *reductio ad unum*; la sostanza è invece l'attributo ed è anche (il) *più di un* attributo. Nessuna totalità, nessuna *reductio*. Questo *più* è la differenza dell'attributo, in cui consiste l'attributo, cioè proprio (daccapo) la sua sostanza – in quanto ad esempio è pensiero e *non* estensione, oppure estensione e *non* pensiero –, ma è pure una differenza che non fa differenza, una *differenza indifferente*, poiché non c'è nulla in un attributo, per esempio nel pensiero, che manchi in un altro attributo, per esempio nell'estensione, dal momento che la sostanza si esprime tutta intera nell'un attributo come nell'altro. Il *non* non dice dunque nulla di negativo, nulla che manchi a un attributo o all'altro. Dice però che la sostanza non è estensione, nel senso che si esprime ma non si identifica con l'estensione. Si capisce subito che in questo modo non manteniamo un primato dell'ontologia sulla logica solo per riservarci un essere anarchico e ribelle, irriducibile alle catene dell'identità. Quel che invece proponiamo è di considerare solo più l'identità l'interpretazione *sub specie attributus* dell'essere della sostanza, in modo da cogliere nell'identità anche l'accadere della sostanza, e insieme (come si deve subito aggiungere) la sostanza stessa dell'accadere, dal momento che non ci può essere accadere di alcun genere se l'accadere è irretito dall'identità. Si dirà perciò che l'accadere cade nell'identità, ma appunto vi cade, e proprio così, cadendovi, essa accade anche.

Vi cade o vi *transita*. E, di nuovo, questa *transitio* è la vita stessa, ed è anche il nome più avanzato che Spinoza ha potuto guadagnare per la *sostanza*. Per dove però transita la vita? Come avviene che il *conatus* passi a minore o maggiore perfezione (E3, 10, scl.), se la potenza coincide sempre con l'essenza, se è sempre attuosa (E3, 7), se non c'è alcun potenziale che la vita si riservi per sé, se non è custodita alcuna energia non ancora esplicitatasi sul piano dell'esistente? Il punto è affrontato formalmente nella spiegazione che accompagna, in conclusione della parte terza, le definizioni di gioia e tristezza. Né la gioia né la tristezza consistono in una perfezione: non sono cioè reali se non in quanto consistono «nell'atto di passare» da una perfezione minore a una perfezione maggiore, o viceversa. Poiché però non vi sono mai due diversi stati, né è reale la comparazione che si vorrebbe istituire tra l'uno e l'altro stato, perché «la privazione non è nulla», è anche da dire che l'*actus transeundi* è l'unico atto e l'unica realtà. La sostanza stessa non è che questo transito: il sovvertimento dell'usiologia aristotelica non potrebbe essere più grande. In esso, continua però Spinoza, la potenza di agire dell'uomo trova ostacolo o favore, e queste parole ben lungi dal valere solo come base dell'antropologia delle passioni, devono essere prese nel loro significato più ampio e profondo. Compitiamole, perciò, con lentezza. Spinoza sceglie di spiegarsi a partire dalla tristezza: «Actus quo hominis agendi potentia minuitur vel coeretur». Ciò che è da pensare è il nodo rappresentato dall'*actus quo potentia*, poiché con esso non possiamo mettere la potenza a distanza dalla sua attuazione. Non basta allora tradurre: l'atto a causa del quale la potenza è diminuita: sarebbe come dire, in un denso linguaggio ontologico, la realtà che ci contraria e ci rattrista. L'*esser* contrariati è, invece, anzitutto un *essere*: è esso stesso che è, nella tristezza, senza contrari. L'atto non è dunque la realtà che sovrasta la nostra *potentia agendi*, ma è questa stessa potenza nel suo diminuire, o che è qui reale solo come diminuzione. In quanto *actus transeundi*, la potenza è qui *minuendo*, e proprio così è perfettamente attuale. Le parole di Spinoza vanno dunque tradotte nel modo seguente: (la tristezza è) l'atto con cui si realizza – o meglio: che realizza – la diminuzione della potenza. La lettera di Spinoza non permette di vedere in parole ciò che peraltro il testo dice con chiarezza: che c'è qui una realtà che è

tutta la realtà. D'altra parte, Spinoza sceglie di definire la tristezza, quando è evidente che, se essa è una *transitio*, avrebbe fatto meglio a definire il rattristarsi. Non c'è nessuna tristezza, infatti; c'è invece un rattristarsi – proprio nello stesso senso in cui prima c'era, per l'albero, un verdeggiare o un albereggiare.

Rattristarsi, cioè: essere contrariati, non ha contrari. Qui si mostra peraltro l'asimmetria fondamentale tra *laetitia* e *tristitia* che spiega a sufficienza perché le passioni attive non abbiano eccessi (E4, 61): anche nel rattristarsi infatti, come in ogni maniera d'essere, *agiamo, cioè siamo*, e dunque abbiamo ragione di rallegrarci tanto quanto abbiamo ragione di essere – che è la ragione che sempre abbiamo, o che sempre siamo, la quale è sempre *più* delle ragioni per cui ci rattristiamo, e mai componibile con esse secondo la quantità, secondo un più o un meno. Poiché, d'altra parte, tutta la dinamica degli affetti pare affermare l'esatto opposto, a cominciare dal fatto che la tristezza è contraria alla gioia, e al punto tale che, per esempio, noi stessi per primi ci sforziamo di rimuovere o distruggere tutto ciò che immaginiamo conduca alla tristezza (E3, 28) è necessario fornire un supplemento di analisi, per meglio chiarire il senso della nostra asserzione. Esso riguarda l'adeguatezza di una descrizione che si limitasse a distendere l'uno dopo l'altro gli stati attraverso i quali passa la *potentia agendi*, quasi che si trattasse semplicemente di salti d'umore, e non invece di rapporti ontologici. Se per esempio noi ci sforziamo di rimuovere tutto ciò che immaginiamo conduca alla tristezza, è perché noi *siamo* ciò che si sforza di rimuovere la tristezza. La nostra attualità (e perciò la nostra felicità) comprende anche questo sforzo, necessariamente e non successivamente. Ogni descrizione in termini di successione, in quanto ricorre al numero, alla parte, al tempo e all'immaginazione, è inevitabilmente approssimativa, inadeguata. Non siamo dunque prima tristi, e poi, con un'energia presa chissà da dove, intenti a cacciar via i pensieri tristi. Ecco perché splende di luce adamantina il *Satz* di Wittgenstein: *il mondo del felice è altro dal mondo dell'infelice*. Quel che a questa proposizione sembra mancare, e cioè come si passa da un mondo all'altro, è quel che sempre manca in Spinoza e che in realtà non ha per nulla senso chiedere, perché, se passaggio vi fosse, non vi sarebbe mondo. Di nuovo: è piuttosto la richiesta, è essa ad essere infelice

(e a iscriversi nel mondo al quale appartiene: non è infatti parte dell'infelicità cercare invano varchi verso un altro mondo, in cui abiterebbero gli altri, gli uomini felici?), perché suppone inevitabilmente che vi siano due mondi, osservati forse da un terzo mondo, o da un immaginario luogo fuori del mondo. Uno è invece il mondo che viene descritto come quel mondo in cui abitano il felice e l'infelice, e che cioè *immaginiamo* come diviso. Non è cioè a dire che il due sta nell'uno, come l'apparenza che deve infine cadere. L'apparenza non cade: l'immaginazione non si toglie. Ben diversamente, allora, è l'unico mondo che c'è ad *essere in due*, sull'orlo delle nostre passioni e immaginazioni: in forza di un *quatenus*, di un *in quanto*, in cui esso si palesa per dir così staticamente, nella sua essenza, e di un *eo magis*, di un *quanto più*, che lo palesa dinamicamente, nella sua potenza, in quanto lo rappresentiamo, in quanto lo abbiamo nel pensiero come oggetto o *causa esterna* delle nostre passioni ed immaginazioni, e quanto più è invece attuale la nostra potenza di agire, quanto più i nostri sforzi collimano con ciò che siamo.

Ma in tutto ciò è chiarito almeno che ne va sempre del mondo, in ogni movimento del corpo e della mente, e non semplicemente di private passioni. Se l'*Ethica* si dedica in particolare agli affetti e alla vita della mente – e a questo proposito c'è qualcosa di stonato nel modo in cui si enfatizza la disciplina spinoziana del corpo, considerato che l'intento di Spinoza «è di trattare della sola mente umana» (*E3*, 3, scl.) e di tralasciare le affezioni «che si riferiscono al solo corpo senza alcuna relazione alla mente» (*E3*, 59, scl.: tutta la terza parte dell'*Ethica* sta tra queste due perentorie dichiarazioni) – non è meno del mondo che si esprime l'essere. La più grande distanza dalla concezione cartesiana dell'uomo è anzitutto nel fatto che corpo e mente sono modi della sostanza: i termini del problema non sono due (e neppure, come di seguito diremo, si possono contare come due, essendo uno e lo stesso). Quando il bambino guarda la vampa del sole che al tramonto bagna il mare giungendo fin quasi a lambire i suoi piccoli piedi immersi nell'acqua, e muovendosi vede il raggio giallo-arancio seguirlo, come se l'astro gettasse la sua ultima luce proprio per lui, si forma «l'unico pregiudizio, che cioè comunemente gli uomini suppongono che tutte le cose naturali, come essi stessi, agiscano in vista di un fine»

(E1, appendice), e che anzi siano loro stessi il fine, come pensa il bambino, stupito della regale condiscendenza del sole nei suoi riguardi. Ma questo non vuol dire che il bambino non abbia rapporto col sole, che l'uomo non sia nella natura come sua parte, «senza la minima contrarietà» (a Oldenburg, 20 novembre 1665; Mignini, 1291, G32) e sia invece gettato e abbandonato nel cozzo solitario con il mondo.

Il problema mente-corpo, intorno a cui doveva ruotare non solo la generazione di pensatori post-cartesiani alla quale Spinoza appartiene, ma l'intera antropologia filosofica della modernità – a giudicare perlomeno dal fatto che ancora oggi le ricerche filosofiche e scientifiche in materia risentono dell'impostazione conferita al problema dal *de homine* di René Descartes – è allora tutto meno che un problema particolare, che non chiama in causa ciò *con* cui mente e corpo sono, e per cui sono anche il medesimo, ossia la sostanza, l'essere-nel-mondo. L'antropologia delle passioni è un'ontologia del modo. Spinoza però la introduce in maniera davvero singolare, dal momento che indica nel corpo «l'oggetto dell'idea che costituisce la mente umana» (E2, 13) per poi mettere a corollario la seguente proposizione: «Ne segue che l'uomo consta di mente e di corpo e che il corpo umano, in quanto lo sentiamo, esiste» (E2, 13, cor.). Noi oggi ameremmo piuttosto fondarci strettamente sul *prout senti-mus*, e invece la percezione del corpo, in quanto è il *nostro* corpo, o ancora meglio – l'assegnazione al nostro corpo delle affezioni di cui abbiamo l'idea – è in Spinoza un teorema dimostrato in base all'assioma che «noi sentiamo che un certo corpo è affetto» (E2, ass. 4) e alla proposizione che il corpo («una certa cosa singolare esistente in atto», E2, 11) è oggetto dell'idea, così che tutto quanto accade in esso non può non essere percepito dalla mente (E2, 12). Perciò, dal momento che lo sentiamo (dal momento che sentiamo *questo* corpo), possiamo affermare che esso esiste come nostro. Rispetto a Descartes il problema dell'esistenza del corpo prende una curvatura particolare, poiché viene in primo piano piuttosto il tema dell'*appropriazione* del corpo come corpo proprio a partire da una prima estraneità, appropriazione la quale è compiuta non già in virtù di ciò che sentiamo, ma in virtù del fatto, ontologicamente fondato, fondato cioè in un pensiero cosmologico della sostanza, che la men-

te è idea del corpo. Ma ora: cosa, nella nostra esperienza del corpo, può essere riportato al rapporto fra un'idea e il suo ideato? In che modo l'unione della mente col corpo può essere pensata nella forma di un rapporto fra la mente e il suo oggetto (*E2*, 21, dim.)?

Per mettere a frutto la soluzione spinoziana, per pensare *con* lui, quel che dobbiamo fare è anzitutto ricondurre l'unione di mente e corpo al fondamentale principio in base al quale «l'ordine e la connessione delle cose è lo stesso che l'ordine e la connessione delle idee» (*E2*, 7). Tale principio peraltro è richiamato nuovamente in *E2*, 19, proprio quando si tratta di dimostrare che la mente non conosce il corpo umano se non per il tramite delle idee delle affezioni del corpo. Così recita il testo, anche se nella dimostrazione Spinoza sembra dimenticare la limitazione recata nella proposizione e conclude con un «la mente umana non conosce il corpo umano» che costringe gli interpreti ad aggiungere in nota un avverbio: non conosce *adeguatamente*, si affrettano infatti a suggerire. Il suggerimento pare del tutto ragionevole, anzi inevitabile: dopo tutto, *E2*, 19 tratta proprio della conoscenza inadeguata del corpo, ossia della sua conoscenza per mezzo delle idee delle sue affezioni. In questo modo, però, non si tiene conto del fatto che le parole di Spinoza offrono in realtà, in prima istanza, la dimostrazione del modo in cui Dio, non l'uomo, conosce il corpo umano. La conoscenza umana viene defalcata dalla maggiore conoscenza divina. Infatti, ragiona Spinoza, poiché il corpo umano – come qualunque altro corpo, composto da una moltitudine di individui (*E2*, postulato 1) – ha bisogno di moltissimi altri corpi, dai quali è come se fosse continuamente rigenerato, Dio potrà conoscere il corpo umano solo in quanto costituisce non soltanto l'idea della mente, ma anche l'idea dei *plurimi corpores* che agiscono sul corpo umano. Orbene, quale senso dobbiamo ora assegnare alla proposizione che ne consegue, che cioè Dio conosce (adeguatamente) il corpo umano *non in quanto* costituisce la natura della mente umana? Si può dare conoscenza del corpo umano, *in quanto umano*, dal punto di vista di questo Dio che ha «moltissime altre idee»? (Si noti anche qui, come altrove, le *moltissime idee* che non vogliono però essere *tutte*). Si definisce in tal modo una condizione vera di conoscenza adeguata del corpo umano, o una condizione soltanto immagi-

naria, e precisamente una condizione immaginata per addizione, rispetto alla conoscenza inadeguata che abbiamo del nostro corpo? Non v'è dubbio che Spinoza, qui e altrove, scrive proprio così, che Dio conosce il corpo umano, e in genere la cosa singolare, non in quanto è o costituisce l'idea di quel corpo, ma in quanto ha *plurimas ideas*. Ma il fatto è che ciascuna idea, in quanto idea di un corpo, è *anche* quello stesso corpo. *L'idem esse* toglie bruscamente la distanza fra l'idea e l'oggetto dell'idea. O per meglio dire: l'aver il corpo come oggetto è solo il modo con il quale, dalla prospettiva dell'idea o della mente, è riguardato il corpo: una prospettiva che è insieme anche una distanza dal corpo, la distanza procurata dalla conoscenza del corpo come oggetto dell'idea. Da quella distanza, e solo da quella distanza, c'è modo di immaginare le moltissime altre idee che ne perfezionerebbero allora la conoscenza. Ma poi, come espressione della sostanza, sua *explicatio*, la mente è anche il corpo, è mente *ossia* corpo, e questa volta senza alcuna distanza, senza alcuna obiettivazione rappresentativa. *L'idem esse* sostanziale non regredisce né tantomeno scompare a causa della distanza gnoseologica interposta. La distanza – l'aver il corpo a distanza come oggetto dell'idea – appare di colpo tutta intera inadeguata: inadeguata in virtù della propria parzialità, e inadeguata in quanto concepisce l'adeguazione come somma di idee complementari. È evidente invece che se Dio conosce il corpo umano in quanto ha «moltissime altre idee», vuol dire proprio che non lo conosce come corpo umano, non lo ha come lo ha, anzi come lo è e come lo *vive* la mente umana. Sin qui, la conoscenza adeguata è così essa stessa un'immaginazione della mente umana in quanto idea del corpo. La stessa dimostrazione sulla quale ci stiamo soffermando lo può confermare, a patto però di essere opportunamente sollecitata. In essa, Dio viene preso in considerazione, si diceva, *non in quanto* costituisce la natura della mente umana. Ma Dio può ben essere preso in considerazione *anche in quanto* costituisce la natura della mente umana (come nel corso stesso della dimostrazione e come ad esempio in *E2*, 11, cor., a cui *E2*, 19, dim. rinvia, legittimando così tutte le nostre esitazioni visto che si tratta precisamente del punto in cui i lettori di Spinoza esitano, ad avviso dello stesso autore). Orbene, per il corpo vedremo, ma intanto: come stanno

insieme queste due diverse considerazioni di Dio? Dobbiamo per caso sommare anch'esse, il grande e il piccolo, per avere la giusta considerazione di Dio, del tutto? E come però possiamo sommarle, quando è evidente che si oppongono l'un l'altra? Si tratta allora di scegliere? E come – anzi: *da dove* scegliere, nel caso? Com'è possibile, cioè, che si possa liberamente scegliere tra l'una e l'altra? Dove ci situeremmo noi, per compiere una simile scelta? Non è invece che noi siamo già l'una delle due, siamo già nella, siamo già *come* conoscenza inadeguata del corpo, siamo già mente che costituisce solo parzialmente (leggasi quindi anche: immaginativamente) l'intelletto infinito di Dio? Che la mente umana non conosca il corpo umano – la piccola frase che gli interpreti benevolenti correggono specificando: si tratta solo della conoscenza adeguata, di quella che è fuori portata della mente umana – non può tradire piuttosto il fatto che non la mente umana ma Dio, in quanto non costituisce la natura della mente umana, non conosce il corpo umano? Non conviene cioè mutare il soggetto della frase, piuttosto che il grado della conoscenza, e invece di figurare una conoscenza adeguata situata in altra sede, ricondurre l'esercizio di figurazione alla sua sede attuale, che è appunto la mente attuale? La mente umana, in definitiva, non conosce il corpo umano se e finché immagina (se e finché commette l'errore di immaginare) che si trovi altrove il luogo della sua adeguata conoscenza.

Ora, un simile mutamento contiene sicuramente una violenza eccessiva al testo, ma ne coglie in pieno il movimento complessivo, il quale va ben oltre il ritaglio fotografico della conoscenza parziale, inadeguata e confusa entro il più ampio orizzonte di una conoscenza adeguata, ma si compie e perfeziona proprio attraverso la rinuncia ad avere una conoscenza adeguata del corpo umano in quanto umano – la quale, ora lo sappiamo, è semplicemente un controsenso – per ricevere, in cambio di siffatta rinuncia, una conoscenza adeguata di Dio, dell'unica cosa cioè di cui può effettivamente esservi e vi è, secondo tutta l'*Ethica* spinoziana, conoscenza adeguata. È stupefacente quanto a lungo ci si intrattenga, leggendo l'*Ethica*, sulla conoscenza che Dio *avrebbe* (leggasi quindi: che Dio è *immaginato* avere), a confronto con la nostra, e quanto poco invece sulla conoscenza adeguata che noi *abbiamo*. (*Habemus enim ideam*

*veram*: è lecito sospettare che non ci siamo mai mossi di lì). Se le due conoscenze non collimano, è la prima, tutta immaginaria – e immaginata in base ad un confronto, ad una comparazione che è sempre, in Spinoza, *l'atto costitutivo di una finitudine* – è la prima a dover cedere. La conoscenza adeguata che noi abbiamo effettivamente è la conoscenza dell'essenza di Dio (*E2*, 47): «L'infinita essenza di Dio e la sua eternità sono note a tutti» non esita a scrivere Spinoza (*E2*, 47, scl.). Anche le nozioni comuni sono note perfettamente, ma in quanto tali nozioni non indicano se non ciò in cui tutti i corpi convengono in quanto modificazioni di uno stesso attributo (*E2*, lemma 2), ossia, ancora, di Dio. Questa dunque è la conoscenza che abbiamo, quell'altra è la conoscenza che Dio *avrebbe*, quando la consideriamo a partire dalla nostra inadeguatezza. Il nodo può essere aggredito con la nota clausola spinoziana: tanto più è reale, adeguata e perfetta questa che abbiamo, quanto più con la nostra inadeguatezza viene tolto «l'errore, non l'immaginazione» di quella (*E4*, 1, scl.).

Che se poi non bastasse, si potrebbe conficcare qui il corollario di *E2*, 9, il quale recita: «Di qualunque cosa che accade nel singolare oggetto di una certa idea si dà in Dio la conoscenza, in quanto soltanto ha l'idea dello stesso oggetto», che ha un aspetto assai degno di nota: mette infatti un *soltanto*, in grazia del quale sembra proprio doversi escludere che Dio possa conoscere adeguatamente l'oggetto singolare di una certa idea. Il corollario è tanto più notevole, in quanto è in base ad esso che si può passare dalla dimostrazione che la mente umana è l'idea di una certa cosa singolare esistente in atto alla dimostrazione che la cosa singolare esistente in atto di cui la mente è idea è il corpo, di cui sentiamo che è affetto in certi modi. Si dimostra infatti che le idee delle affezioni del corpo sono nella mente perché altrimenti non sarebbero in Dio in quanto costituisce la mente. Evidentemente, *E2*, 7 non basta; non basta, perché pone l'identità di *ordo rerum e ordo idearum*, ma non consente ancora di porre che l'*idea*, che è la stessa che la *res*, è anche l'*idea* che ha in esclusiva quella *res* come proprio oggetto. Che è quanto serve non in generale all'*idem esse* dell'*ordo rerum et idearum*, che, per dir così, funzionerebbe benissimo senza la complicazione di questo doppio rapporto, bensì alla mente e al corpo – e più precisamente:

a incamerare l'assioma 4 della seconda parte, per cui noi abbiamo idee delle affezioni del corpo, e cioè a introdurre nell'*ordo rerum et idearum*, già presentato come una cascata ininterrotta di effetti provenienti «dall'infinita natura di Dio» (*E2*, 7, cor.) l'inadeguatezza *affettiva* della nostra conoscenza del corpo.

Dovremmo ora riprendere il filo del problema del corpo, la dimensione della sua conoscenza, ma non possiamo non approfittare dell'ultimo riferimento spinoziano per lasciare conflagrare in tutta la loro potenza *E2*, 45, *E2*, 46 e *E2*, 47, quel terzetto di proposizioni in cui è posto senza svenevolezze o macerati tormenti quel che la mente è e può. Concepire una cosa è concepire la modificazione di un attributo, il che implica necessariamente il concetto di quell'attributo, ossia dell'essenza di Dio (*E2*, 45), che non può non essere adeguato e perfetto (*E2*, 46), in quanto esso è sempre implicato tutto intero nei suoi modi (in ogni cosa singolare esistente in atto: *E2*, 38); *perciò* la mente umana ha una conoscenza adeguata dell'essenza eterna e infinita di Dio (*E2*, 47). In virtù di un *adeoque*, dunque, Dio è noto a tutti, e il mistero del mondo è palese. Le tre proposizioni sono così concatenate, che basta leggerle insieme per averle in forma di dimostrazione, con la squillante congiunzione dichiarativa di un *perciò*. Ma a cosa serve leggere l'*Ethica*, se non si ha cura di queste proposizioni? Averne cura, ripeterle, proseguirle, dispiegarne gli effetti non ha nulla a che vedere con un atteggiamento contemplativo, con una forma di ammirazione che, in Spinoza, è sempre, piuttosto miseramente, «immaginazione della cosa singolare» (*E3*, 52, scl.), mentre qui si tratta di ciò che è comune, è dappertutto, ed è parimenti nella parte e nel tutto. Tanto più che esse danno a pensare: se infatti Dio è noto a tutti, e se questa notizia è adeguata, com'è possibile che la conoscenza di Dio non sia chiara, come si legge subito dopo, nel punto in cui si riepiloga il massimo sovvertimento del metodologismo cartesiano – e via Descartes, di tutta la filosofia moderna che ne dipende –, dal momento che si asserisce l'adeguatezza del vero in assenza di chiarezza, piuttosto che andare dalla chiarezza, cioè dalla certezza soggettiva, alla verità oggettiva? La teoria dell'errore di Spinoza, che qui si formula, è peraltro di inaudita radicalità: tutti hanno conoscenza adeguata e perfetta di Dio, anche

se in parole dicono altro, come quel tale che poco fa gridava che il suo cortile era volato nella gallina del vicino (*E2*, 47 scl.): cosa pensasse è evidente, anche se le sue parole dicevano altro. Non c'è errore; c'è, piuttosto, un *qui pro quo*.

Ora, è chiaro che l'errore è ben più di un bisticcio di parole – ma lo è a condizione di lasciar perdere la concezione spinoziana della verità. Che si sostiene su due pilastri fondamentali: il primo incardina la verità dell'idea sulla sua adeguatezza. Un'idea è vera perché adeguata, non viceversa. E l'adeguatezza non dipende dalla relazione all'oggetto (*E2*, def. 4), ossia, come chiarisce la spiegazione seguente, dalla convenienza dell'idea con il suo ideato. Niente verofalsità, niente verità come *adaequatio rei et intellectus*. Piuttosto, la mente è idea del corpo: il suo ideato è, *strictu sensu*, sempre il corpo: quando la mente contempla i corpi esterni, lo fa e non può non farlo «per mezzo delle idee delle affezioni del suo corpo» (*E2*, 26). Il problema della verità non sarà dunque quello di verificare *extra intellectum* le immaginazioni parziali e confuse della mente, quanto piuttosto quello di riguardare le idee per ciò che esprimono, ossia in quanto sono cause adeguate di ciò che da esse consegue. Questo è poi il secondo, possente pilastro della dottrina spinoziana: «Tutte le idee, in quanto sono riferite a Dio, sono vere» (*E2*, 32). Tutte le idee sono adeguate, nonostante Spinoza parli a profusione di idee inadeguate e di idee adeguate, e induca il lettore pigro a cavarsela con il solito espediente delle diverse considerazioni sotto le quali devono esser prese le idee. Il quale, in verità, è ben più di un espediente, è anzi la nota più insistentemente ripetuta del testo, scandito dai suoi *in quanto*, dai suoi complementi di limitazione. Ma proprio per ciò non sarà sotto il riparo prudente di queste limitazioni che potrà essere avvertito il procedere insieme calmo e impetuoso della sostanza. Si tratta ancora una volta di pensare assolutamente – e cioè: non di togliere la limitazione, ma di concepirla in maniera adeguata. E non è mai adeguato quel pensiero che subisce gli effetti senza causarli mai.

Riferite a Dio, tutte le idee sono vere (*E2*, 32). Bene: riferire a Dio non significa considerare le cose così come si pensano da un'altra parte. Non c'è nessun'altra parte all'infuori della parte in cui si è (e da cui *si immaginano* altre parti), nessun'altra parte in cui

l'essere è, la sostanza si esprime: ormai dovremmo averlo compreso. E la parte che c'è siamo noi (o, se si vuole, accade *in noi e fuori di noi*, ma *con noi*). L'essere è da questa parte (e bisognerebbe scriverlo coi trattini), o, se si vuole, è nel modo: la limitazione non è affatto caduta, ed è anzi così ben presente che limita, cioè inclina o declina, persino quell'antica proposizione, che si arrogava e ancora pretende di arrogarsi di rifiutare la necessità non dell'essere, ma della sua declinazione.

Ma ci siamo già imbattuti nel *referre* spinoziano, ed abbiamo avuto già modo di respingere la scialba convinzione che un simile riferire si risolva nell'atto con il quale ci limitiamo a mettere in parole il fatto che le idee, come ogni modificazione, appartengono alla sostanza di cui non sono che modificazioni. Possiamo salmodiare questa filastrocca molte volte: non ne avremo una sola nota di verità, finché la ascolteremo come se l'esser vero delle idee riguardasse il loro appartenere all'intelletto infinito di Dio, non al nostro intelletto finito. Per Ercole! Siamo noi (chi altri, sennò?) che riferiamo, e riferiamo sempre e necessariamente, senza alcun libero arbitrio di riferire o di non riferire: le idee non possono cioè essere pensate a parte da questo riferimento. L'esser vere è anzi il loro vero essere – mentre la verità in relazione all'oggetto gli è del tutto estrinseca (E2, def. 4), quindi anche la loro parziale inadeguatezza. È solo con riguardo a questa relazione che può esservi più o meno chiarezza o confusione: anzi, in linea di principio, per quanto è possibile un più o un meno, non c'è mai chiarezza assoluta (da un comparativo non si giunge mai a un superlativo: non c'è alcun passaggio al limite, e il limite o lo si è già sempre passato, e si tratta per l'appunto di pensare questo, in filosofia, o non lo si penserà mai, rimanendo più o meno inavvertitamente soggetti ai suoi effetti. Ma poi non c'è neppure questa alternativa: il limite lo si è già sempre passato, e però l'immaginazione di stare sempre soltanto al di qua di esso non può esser tolta, benché possa esser tolto l'errore). Di assoluta, adeguata, perfetta e vera, c'è invece la conoscenza di Dio, nota a tutti. La *notitia* non è che l'implicazione dell'*adeoque*: non c'è da attendersi nuove, più lampanti comunicazioni. La *notitia* è il fatto stesso che le idee sono in Dio: lo implicano, lo esprimono. E lo fanno sempre: non a tratti,

non più o meno bene. Lo dicevamo, infatti: tutte le idee sono vere, tutte le idee sono adeguate, tutte le idee sono *cause adeguate*. In questi ultimi termini, è reso immediatamente perspicuo a cosa miri quel *referre*, che taluni immaginano erroneamente provenire all'idea da un atto libero del nostro spirito. Non c'è invece adeguatezza se non della causa rispetto agli effetti che possono essere percepiti chiaramente e distintamente per mezzo della causa (E3, def. 1). L'adeguatezza è un fenomeno ontologico, non gnoseologico: si situa anch'esso nel passaggio *ab esse ad esse*, e non riguarda affatto un immaginario *nosse* posto a distanza dall'*esse*. Ora, come può un'idea, da cui seguono necessariamente effetti determinati, così come da ogni altra *res*, giusto E1, ass. 3, non essere a riguardo di essi causa adeguata? Se si vuol dar corso alla fantasia per cui in ogni effetto concorrono più cause concomitanti, si può altrettanto bene fantasticare che, però, resta necessario ricondurre a ciascuna causa la sua porzione di effetti, ristabilendo così il suo andamento adeguato. In realtà, l'una e l'altra non sono che immaginazioni, che non devono oscurare il senso ontologico della causa adeguata: in ciascuna *res* coincidono potenza ed essenza. Tutto ciò che una cosa è, è anche tutto ciò che può e che effettua, in perfetta adeguazione. Per questo la *res* (e così ogni *idea*, in quanto ogni *idea* è una *res*) è sempre, non solo quando gliene viene bene, causa adeguata di tutto ciò che causa. Lo riprenderemo anche in seguito, ma è bene riconoscere già qui il prezioso contenuto di E1, 36, che conclude il trittico finale sulla *potentia Dei* della prima parte dell'*Ethica*. Se d'altronde così non fosse, l'assioma posto in apertura di E4 (e ripreso *quoad nos*, in E4, 3), rappresenterebbe un ostacolo insuperabile: dal momento che non esiste in natura nessuna *res singularis* della quale non ne esista un'altra più grande e più forte, da cui quella può quindi essere distrutta, e poiché dunque ciascuna cosa, e così anche l'uomo, è sempre necessariamente soggetta alle passioni (E4, 4, cor.), come potrebbe la cosa, qualunque cosa, rovesciare questa sconfinata passività in attività? Dove troverebbe la forza? Ma, tempo una proposizione, e tutto si fa subito manifesto: non c'è nessun rovesciamento da compiere, nessun passaggio impossibile dalla passività all'attività, «la forza e l'incremento di ogni passione e la sua perseveranza nell'esistere non è definita dalla

potenza con la quale ci sforziamo di perseverare nell'esistere, ma dalla potenza della causa esterna paragonata con la nostra» (E4, 5).

Proposizione mirabile, a patto di leggerla con la necessaria attenzione, e lentezza: la meno dialettica, se è lecito dir così, di tutta l'*Ethica* spinoziana. Non c'è infatti un rovesciamento o un superamento da compiere, un negativo da negare, un contrasto da superare, una contraddizione da togliere. Non c'è, propriamente parlando, neppure opposizione perché la potenza della passione non impatta contro la *vis existendi*. Ogni movimento in Spinoza non può avere altro carattere della progressione, della *transitio*, del *quanto più/ quanto meno*. Col che è istituita una comparazione, ma è espressa anche, ogni volta, la potenza massima di ciò che è: un assoluto e un relativo insistono nello stesso punto, le due *species* in cui è la cosa stessa.

La proposizione spinoziana dice però, in maniera patente, anzitutto che le passioni degli uomini (e – non va dimenticato – di ogni cosa in quanto tale: l'antropologia non si ritaglia nessun dominio specifico all'interno dell'ontologia) non trovano mai spiegazione in loro stesse. Già questo punto merita di essere messo in bella evidenza: una *medicina mentis* non ha alcuna disciplina da infliggerci, se non interviene anche sulle cause esterne, poiché da tali cause dipendono strutturalmente le nostre passioni. C'è ben poco stoicismo in quel che consegue da questa affermazione. E c'è invece l'imboccatura del *ductus rationis* e dell'espressione quasi idiomatica che Spinoza comincia ad usare alla fine della terza parte dell'*Ethica*: «*Sibi amicitia jungere*», unire a sé nell'amicizia (E3, 59, scl.), per placare i venti contrari delle passioni, togliendo gli oggetti esterni che le causano. Se infatti ciò che concorda con la nostra natura è necessariamente buono (E4, 31) perché se fosse cattivo contrasterebbe la sua stessa natura – il che è impossibile e assurdo (E3, 4) –, allora esso è necessariamente da noi ricercato (E4, 19), dal momento che quel che noi ricerchiamo e che costituisce il fondamento di ogni virtù è conservare il nostro essere (E4, 22) e conseguire quindi quel che ad esso è utile (E4, 24). Ma allora cercheremo di unirci agli altri uomini, che concordano per natura con noi. Concordano però in quanto guidati dalla ragione, perché anzi in quanto soggetti alle passioni sono sotto la potenza di cause a loro esterne e non si può dire

dunque che concordino per natura (E4, 32). L'uomo è cioè la cosa più utile all'altro uomo, a patto però che entrambi vivano secondo la guida della ragione (E4, 34, scl.). Un patto, come si capisce, che non può quindi essere stabilito, perché a stabilirlo possono essere solo uomini che siano già sotto il *ductus rationis*, uomini generosi (E4, 59, scl.), che quindi non hanno bisogno di alcun patto per regolarsi convenientemente l'un l'altro, essendo già uniti nel vincolo dell'amicizia. Quando peraltro lo *jungere amicitia* ricompare, in E4, 37, scl. 1, è seguito da parole che non si sa bene a cosa si riferiscano, visto che Spinoza afferma di aver mostrato anche «quali siano i fondamenti dello Stato». Ma questa dimostrazione manca, mentre nello scolio seguente si trovano «le poche cose sullo stato naturale e sullo stato civile dell'uomo» che il filosofo volle inserire nell'*Ethica*. Si può certo sostenere che il testo contiene un errore, e cambiare il tempo verbale, com'è stato proposto: *ostendam* invece di *ostendi*, e il rinvio di E4, 37, scl. 1 troverebbe riscontro in E4, 37, scl. 2. Ma si può anche prendere in contropelo il testo: aver mostrato i fondamenti dello Stato significherebbe allora aver mostrato che quei fondamenti non ci sono perché non si trovano in una *natura hominis*, definita idealmente in base alla sola ragione, perché in siffatta natura razionale può trovarsi solo l'unione prepolitica dell'amicizia. Non meraviglia comunque che «le poche cose» indicate non esibiscano affatto fondamenti razionali, ma una specie di storia empirica: utile e preziosa, ma non in grado di risolvere il paradosso che sopra abbiamo formulato. Cosa vi dice infatti Spinoza? Che gli uomini, schiavi degli affetti, sono l'uno all'altro contrari (E4, 34) e perciò hanno necessariamente bisogno di aiutarsi reciprocamente. Spinoza rinvia sul punto a E4, 35, scl., dove si dice che la condizione di reciproco aiuto, con la quale si assicurano maggiormente quel diritto di natura che ciascuno possiede *in toto* per quanto si estende la sua potenza, ma di cui però non può affatto godere finché la sua potenza, cioè la sua virtù, è superata da quella degli altri, come appunto accade nello stato naturale, quella condizione non verrà loro da una vita condotta secondo la guida della ragione, poiché è ben raro che gli uomini conducano una simile vita, ma verrà da ciò, che essi «sperimenteranno» i vantaggi del reciproco aiuto. E siccome un affetto può essere trattenuto e represso solo da un altro

affetto più potente, gli uomini schiavi degli affetti potranno stare in società, aiutandosi reciprocamente, solo grazie a un potere più forte costituito sopra di loro, il quale con minacce, non con la ragione, costringerà all'obbedienza. Nel *Trattato politico* non sono purtroppo offerti maggiori dettagli circa il modo in cui dalla *sperimentazione* dei vantaggi del reciproco aiuto si transita allo stato civile. In *TP*, 1117 - 2,16 dobbiamo accontentarci di un avverbio di luogo: «dove gli uomini hanno leggi comuni e sono tutti guidati come da una sola mente», lì c'è uno Stato (che, come si vede, si trova comunque un gradino al di sotto del *maximum* teorico di razionalità – che è la ragione per cui Spinoza dimostra geometricamente un'etica, non una politica). *Una veluti mente*: se cadesse quel *veluti*, gli uomini sarebbero fra loro uniti dal vincolo dell'amicizia, che basterebbe loro. Nessun fondamento razionale neppure nel capoverso successivo: c'è un «consenso comune» ad assegnare il potere di reggere lo Stato vuoi ad un solo individuo, vuoi a pochi membri scelti, vuoi alla «comune moltitudine»: sulla maniera in cui si raccoglie questo *consenso comune* nulla, però, è detto. Nessuna traccia di contratti sociali (la differenza col *TTP* è, su questo punto, massima). D'altronde, è vero pure che «gli uomini non nascono civili, ma lo diventano» (*TP*, 1135 - 5, 2), ma come dobbiamo pensare un simile divenire? Quale forma ha in Spinoza una teoria del divenire? C'è infatti un divenire, ma non c'è un *fiat* – e ci mancherebbe pure che ci fosse, nel più anticreazionista dei filosofi. Le parole che seguono lasciano bene intendere la cosa: se infatti può esistere uno stato civile non molto diverso dallo stato di natura, come Spinoza scrive, è perché non solo l'uno stato non è assicurato una volta per tutte, ma esso non sta o cade *ex abrupto*, per il sussistere o il non sussistere di queste o quelle regole, di queste o quelle condizioni. C'è di più, l'intero esame dei fondamenti dello Stato monarchico e dello Stato aristocratico risponde a un'unica preoccupazione: quella di definire i rapporti che il re o i patrizi intrattengono e non cessano mai di intrattenere con la *potentia multitudinis*. In quanto questi rapporti restano aperti, al punto che è solo la limitazione che alla potenza del re è opposta dalla potenza della moltitudine ad assicurare a quest'ultima «una libertà sufficientemente ampia» (*TP*, 1170 - 7, 31) e in questo modo la condizione civile, la quale non è definita

dal diritto, perché il diritto coincide con la potenza, ma dalla pace e dalla concordia fra gli uomini, cioè proprio dal godimento della libertà – in quanto questi rapporti restano aperti, in tanto è *civile* lo stato degli uomini uniti sotto un potere comune. In tanto è *civile*, in quanto rimane in comunicazione con lo stato *naturale*: tirannica, ultrapolitica o prepolitica (e, si può aggiungere, di marca teologica), è invece l'interruzione di questa continua comunicazione.

L'interesse per le pagine mai scritte del *TP* sulla democrazia, cioè sulla forma di *imperium omnino absolutum* va posto qui. Nel *Trattato teologico-politico* lo Stato democratico è giudicato il più vicino allo stato naturale, ossia «il più naturale e il più vicino alla libertà che la natura concede a ognuno» (*TTP*, 668 - 16, 11). Questa prosimità alla natura sembra essere garanzia di maggiore stabilità dello Stato nella misura in cui riduce al minimo l'uso di poteri coercitivi per ottenere il rispetto delle leggi dello Stato: un potere violento non si regge, dice Seneca, e Spinoza cita. Ma la vera posta in gioco sta tra *TTP*, 16, 10, in cui è libero soprattutto lo Stato le cui leggi siano fondate *in ratione*, e il successivo *TTP*, 16, 11, in cui è libero soprattutto lo Stato democratico, poiché minimizza il trasferimento alla società del diritto naturale dell'individuo.

Per accordare le due indicazioni, sarebbe necessario supporre che lo Stato democratico produca leggi razionali, o che la produzione di leggi razionali conduca la società verso una forma democratica di reggimento. Questa supposizione manca, ed è da ritenersi che sarebbe mancata anche qualora Spinoza avesse completato il *Trattato politico*. La mente, infatti, *quatenus ratione utitur*, non è soggetta ad alcuna sovrana potestà, ma è interamente *sui juris* (*TP*, 1126 - 3, 10): non appartiene cioè all'ordine civile dello Stato. Ecco perché viene impeccabilmente mantenuta la clausola dell'*una veluti mente*: l'intervallo comportato dal *veluti* non è nella disponibilità di alcuna *multitudo*, poiché è anzi la soglia, il limite o l'*in quanto* a partire dal quale la *multitudo* si costituisce come la *potentia* che determina lo *jus societatis*. A sua volta, questa potenza non è di fatto mai presentata come un potere costituente, ma sempre solo come il suo contraltare, o come un potere destituente. Non c'è bisogno di enfatizzare la maniera con la quale Spinoza guarda alla *sedizione* per respingere la lettura esuberante che di solito viene offerta della

*potentia multitudinis*. Essa si trova infatti sempre dinanzi a un potere costituito, che può limitare o contestare, ma che non vediamo mai fondare, né la democrazia assoluta, promessa dall'interruzione del *Trattato politico*, ce ne avrebbe offerta la teoria. Ogni forma politica vive infatti nell'intermezzo fra un ordine razionale (un ordine dell'amicizia libera, generosa e onesta, si potrebbe anche dire) in cui non occorre lo stabilimento di poteri sovrani, e uno stato naturale in cui, pure, nulla può esser riferito se non alla potenza naturale di ciascun uomo, che vale come suo diritto intero. Entrambe le condizioni sono puramente immaginarie, il che implica però che mai nelle mani della *multitudo* può trovarsi una potenza intera, assoluta e senza soggezioni. Se così fosse, la *multitudo* non sarebbe tale: non sarebbe definita *una veluti mente*, ma sarebbe *una mens*, cioè non sarebbe *multitudo*. Lo *jus summarum potestatum* è quindi sempre, in qualche misura, diviso. Non c'è nessuna vera sovranità, in senso hobbesiano. Ma proprio per questo non c'è nemmeno la sua cancellazione senza residui: neppure sotto l'*omnino absolutum imperium*, che chiamiamo democratico. Se per questo si vuole usare la *potentia multitudinis* come antidoto contro il sovranismo della teoria dello Stato moderno, lo si faccia pure, ma a condizione di veder bene che in Spinoza quella potenza non è mai autosufficiente, non è mai sola, non è mai senza soggezione, mai senza l'intervallo per cui una sua conduzione è possibile *una veluti mente*. Come se fosse una mente ma anche solo come se fosse.

Senza scomodare l'ontologia dell'*Ethica* – a partire dalla quale è impossibile ipotizzare qualche assoluto *ex novo* da cui il mondo, lo Stato o la singola *res* possa mai ricominciare daccapo – è sufficiente allora guardare all'*incipit* di *TP*, 6 per escludere che le idee di Spinoza corrano verso il rivoluzionamento dell'esistente: gli uomini sono guidati più dall'affetto che dalla ragione; da ciò consegue che la *multitudo* vuole essere condotta *una veluti mente*, non però grazie alla ragione, che come *multitudo* essa non possiede, ma «a partire da qualche affetto comune» (espressione, quella di affetto comune, in realtà quasi ossimorica, in base alla teoria degli affetti dell'*Ethica*), cioè dalla sottomissione ad un unico potere, «né accade mai che gli uomini giungano a cancellare del tutto la condizione civile». Quel che non accade mai ci dice quel che accade sempre: che gli uomini

vivano già sempre in società data, da cui sono preceduti e in cui, si potrebbe aggiungere, cominciano a pensare. (Si potrebbe ben scrivere anche: *habemus enim societatem datam*, e intendere a partire da qui l'*absolutum imperium*). L'oblio in cui cadono nel *TP* gli elementi di una teoria del contratto appena abbozzata nel *TTP* non dipende tanto dall'identificazione di *potentia* e *jus*, incompatibile con l'artificialismo contrattualista, quanto piuttosto, più in profondità, dal rifiuto di una qualunque dimensione originativa del potere dello Stato (non solo presente ma anche venturo), del tutto in linea con l'assenza, in Spinoza, di qualunque passione per l'origine. Perché altrimenti, già nel *TTP*, Spinoza adotterebbe quello strano procedimento, per cui prima delinea il patto che tutti «hanno dovuto sottoscrivere» (*TTP*, 666 - 16, 8), in cui ogni diritto viene trasferito al diritto della società; e poi, nel successivo *TTP*, 17, 1, si derubrica un simile trasferimento a faccenda del tutto teorica, cioè astratta, lasciando che sia l'esperienza stessa a insegnare come stiano le cose, che cioè «gli uomini non rinunciarono mai al loro diritto, né mai trasferirono la loro potenza a un altro, a tal punto che chi ricevette il loro diritto e la loro potenza cessasse di temerli?»

Ma di questo basta (*E4*, 37, scl. 2). Le *poche cose che occorre dire* in argomento non saranno mai molte o tutte, in Spinoza: neppure nel *TTP* o nel *TP*. Il capitolo mancante sulla democrazia non avrebbe colmato l'intervallo che rende possibile lo stabilimento di qualunque *potestas*: la sua assenza finisce con l'essere il segno che un *imperium* è assoluto non già quando azzera la distanza fra l'individuo e lo Stato (portandoli a coincidenza, oppure abbattendo o sottomettendo uno dei termini della relazione politica), bensì *quanto più* si avvicina all'*una mens* mantenendo la piccola spaziatura del *veluti*, ma anche *quanto meno* ha bisogno di *imperium* per avvicinarsi all'*una mens*. La prima condizione apre la dimensione del politico in generale, ma la seconda ne descrive la forma democratica. L'*imperium* unifica, ma unifica *in quanto*: non diversamente dall'ontologia, anche la politica assoluta di Spinoza accade in uno con l'*in quanto* che la limita. Però senza finirci sotto, senza soggezione al limite, potendo invece trattenersi presso di sé e sforzarsi di conservare il proprio essere (che è quel che sempre accade, in ogni punto del tracciato politico spinoziano, così come in ogni punto

della sua ontologia) senza timore alcuno, e cioè in libertà (*ITP*, 668 - 16, 11).

L'essere senza timore è dunque il nome politico assoluto di un'ontologia senza contrari. Lo sfondo per intendere questa condizione è sempre l'ontologia. Il punto sul quale abbiamo innestato la politica spinoziana è sempre *E4*, 5, che è ora opportuno tornare a richiamare, perché in essa si disegna non la composizione, ma quella che a tutti gli effetti appare come una franca giustapposizione di due conati. Da un lato il *conatus sese conservandi* che costituisce l'essenza stessa di ciascuna cosa, «la quale in quanto tale si concepisce che abbia la forza di perseverare nell'esistere» (*E4*, 26, dim.), dall'altro la perseveranza nell'esistere della passione in noi, la quale dipende «dalla potenza della causa esterna comparata con la nostra». La politica si inserisce, evidentemente, nelle forme di governo della causa esterna. Ma essa resta sempre a distanza dalla nostra tenace *perseverantia in existendo*, la quale, in quanto coincide con l'essenza attuale della cosa (*E3*, 7), non può che essere perfetta. Questa distanza è la distanza dalla quale l'uomo libero guarda *con generosità* (*E3*, 59, scl.) le cose: nessun reggimento politico può annullarla, tanto più che «nessuno si sforza di conservare il proprio essere a causa di un'altra cosa» (*E4*, 25). Le due potenze poste in essere da *E4*, 5 non trovano però nella proposizione alcuna composizione. In apparenza, si tratta di ciò, che in primo luogo nulla l'uomo – come d'altronde ogni altra cosa – ha da temere da se stesso, e che, in secondo luogo, può però essere sopraffatto da cause esterne. Ma come vada pensata la congiunzione di queste affermazioni viene lasciato nel non detto.

C'è però anche dell'altro, che non viene detto. Alla *perseverantia in existendo* si arriva *via E3*, 4, che viene ripresa nella dimostrazione della fondamentale *E3*, 6. Ora *E3*, 6 recita: «Ogni cosa, per quanto è in sé, si sforza di perseverare nel suo essere». Ma la limitazione che è nella definizione – *quantum in se est* – è, strettamente parlando, errata, o perlomeno pleonastica: è certo che la cosa non può perseverare *in suo esse* se non *quantum in se est*. Quel che è casomai da pensare è *quanto* e *come* sia questo *quantum*, come cioè possa prendere la cosa determinazione, perché in quanto *cosa, res singularis*, essa è un «modo certo e determinato», e dunque quella determinazione non può non appartenergli; in forza della proposizione in questione pare

invece che la determinazione non gli appartenga affatto, e dipenda piuttosto «dalla potenza della causa esterna», che può distruggere la cosa e terminare il suo sforzo, o almeno limitarlo a *quantum in ea est*. È per questo che è rivelatrice la situazione in cui la proposizione viene a trovarsi: perché E3, 4, che ne sostiene la dimostrazione, apportando la tesi che «nessuna cosa può essere distrutta se non da una causa esterna», ha uno statuto pressoché unico, dal momento che si tratta (salvo errore) della sola proposizione in tutta l'*Ethica* che non rinvia a nessun altro luogo del libro. Spinoza vuole che essa sia «di per sé manifesta» (E3, 4, dim.), ma se così fosse non vi sarebbe ragione per non includerla tra gli assiomi. A meno che non si tratti di nasconderla, anziché dargli evidenza, la qual cosa può forse spiegarsi per una ragione soltanto, che essa è tutt'altro che manifesta, là dove viene proposta, ma si fa veramente manifesta solo al culmine del percorso dell'*Ethica*, quando la cosa sia compresa *tertio cognitionis genere*, nella sua incessante dipendenza da Dio (E5, 36, scl.). Solo lì la cosa è, potremmo dire, un *quantum in se*. Cos'è infatti questa dipendenza da Dio? Da quale vista particolare è investita la cosa, quale intuizione esercitiamo quando vediamo la cosa dipendere da Dio o quando la riferiamo a Dio? Abbiamo bisogno di *complicare* nella cosa singolare, nella cosa qualunque, il mondo intero e tutti i suoi infiniti modi, abbiamo bisogno di *plurimae ideae* che valgono come tutte, o non si tratta invece di vederla per quel che è, nella più assoluta semplicità di cosa? Il fatto è che la cosa, in base alla sua essenza, non sembra che si trovi ad avere il *quantum* che pure la rende la *res quae finita est*, ossia un «modo certo e determinato». Ma se la determinazione è posta solo dalla causa esterna, come può essa appartenere alla cosa? E se non appartiene alla cosa, come può la cosa *essere* determinata? O dobbiamo rinunciare a pensare l'*essere* del modo? Certo, è facile: il modo non ha che un'esistenza modale; e però, a meno di non voler riproporre le ragioni della critica hegeliana e ripristinare il vecchio schema metafisico – per cui nella concezione spinoziana della sostanza il modo, il finito in genere, non ha alcun essere e affonda e si risolve nell'unico mare della sostanza (poiché, se esso è *ex parte negatio*, togliere la negazione è togliere la parte) –, abbiamo da tener ben ferma la domanda: dov'è, ora, la sostanza? Dov'è, nel modo, la parte della *positio*? Come la sostanza

si afferma *nel* modo? O dobbiamo rinunciare a conoscere Dio, conoscendo sempre più le cose singolari (E5, 24)?

Tutti i nostri sforzi convergono, come si vede, in questo punto. Non è un punto qualsiasi, è anzi il punto sul quale ci attendiamo l'ultima istruzione dell'*Ethica*: non si legge l'*Ethica* se non per avere notizia di Dio, e perché le cose del mondo (e cioè la mente umana, nelle cui idee per dir così si rifrangono) portino con loro questa *notitia*: senza questa ambizione, potremmo rivolgerci solo da una parte, verso Dio, e lasciar perdere il mondo, oppure lasciar perdere Dio, volgendo verso il mondo. La sostanza senza i modi, o i modi senza la sostanza, sono vie che, alla lunga, si sono rivelate nichilistiche entrambe. Ma ormai, per quanto una strada possa apparire più desueta dell'altra, si fa chiaro che non si tratta semplicemente di scegliere fra di esse, e non si è affatto filosofi per la scelta che si compie, ma anzi per la capacità di sottrarre terreno ad essa. In certo modo, la filosofia ha già provato a farlo, immaginando che fosse la storia il modo di sottrarre terreno, o forse quello di conquistarne un altro, più saldo. La storia era però il formato grande di un'impresa puramente umana, che dall'uomo prendeva tutti i suoi attributi. Per questo, quel terreno doveva franare sotto i suoi stessi piedi. Gli attributi spinoziani della sostanza – la materia vivente, senza la spiritualizzazione dell'anima, e il pensiero parlabile, senza spettri nella macchina – hanno un altro senso. Stanno dentro un naturalismo non riduzionistico, una metafisica non ontoteologica, un pensiero dell'essere senza mallevatorie logiche o teologiche, una dottrina vigorosamente ontologica maturata però dopo il tornante filosofico moderno (cosa che in certa misura non è riuscita neppure a Husserl, per via del suo teoreticismo, o a Heidegger, per via del suo nichilismo, e su cui dunque Spinoza può incontrarsi forse con il solo Hegel), un'esperienza dell'infinito, infine, rispettosa della costituzione del finito, sul cui crinale essa si mantiene. Gli attributi spinoziani sono cioè pensati dentro un'epoca, in cui i concetti fondamentali della teologia cristiana avevano perduto evidenza e l'umanità europea trovava in un sistema metafisico "naturale" il suo *ambito centrale*, da cui guadagnava la sua etica e la sua politica. Per questo in essi l'infinito non viene ancora ridotto a misura del finito: essi non provano a infinitizzare il finito, ma a finitizzare l'infinito.

Non vanno verso l'infinito, ma dall'infinito provengono. L'uomo non è anzitutto finito, e poi chiamato a infinitizzarsi – un'opera che non può riuscire, se non presupponendo ciò che si vuol dimostrare o realizzare, col risultato di vanificare per ciò stesso dimostrazione e realizzazione, logica e storia –, ma è piuttosto l'infinito della sostanza, che si realizza e si dimostra con l'uomo, con la *costante* effettuazione della sua potenza. *Co-stante* è l'uomo che sta con sé e con Dio. *Constantia* è la forma del più potente di tutti gli affetti, l'amore verso Dio (E5, 20, scl.), eterno (E5, 3) e senza contrari (E5, 37), che nasce *tertio cognitionis genere* (E5, 32, cor.), così come dal terzo genere di conoscenza nasce la più alta e razionale forma di *acquiescentia* (E5, 27). Costante è la forma della gioia che ha per causa sé *ossia* Dio. All'uomo (a ogni ente) non si richiede se non di *essere* (transitivamente: cioè di portarsi e *com*-portarsi ne) la sua determinazione, senza conflitto di affetti contrari e senza fluttuazioni dell'animo. Ontologia – la parola di cui abbiamo fatto un uso così largo senza darne precisa giustificazione, e in particolare senza assumere l'accezione originale del termine, sorto proprio in età post-cartesiana per ricostruire, a partire dell'*ens qua cogitatum*, il lotto dei significati dell'*ens qua ens* – copre così questo spettro di significati, che va dalle nozioni comuni, con le quali si esprimono gli attributi sostanziali del mondo, alle *res singulares, quantum in se sunt*. Col che intendiamo quanto ancora cerchiamo di circoscrivere con rigore: la cosa – *ossia* la sua idea, in quanto ciascuna idea, come la mente umana, non ha che un solo oggetto: la dimostrazione di E2, 13 deve avere necessariamente valore universale – la cosa come modificazione della sostanza, la sua affermazione *absolute positiva*, vale a dire *sub specie aeternitatis* e non dunque sotto la specie, cioè sotto l'abito, che gli presta la logica della *determinatio/negatio*. (La logica della *determinatio/negatio* è la logica della dubitabilità, cioè della *fluctuatio animi*, che può sorgere solo grazie all'immaginazione, ovvero nel tempo, come Spinoza dimostra in E2, 44, scl. e E3, 17, scl. Essa è governata da quel principio di non contraddizione, nella cui prima formulazione aristotelica compariva una clausola, *hama*, nello stesso tempo o simultaneamente, che Kant, per maggior rigore, ha ritenuto di dover escludere; ma è chiaro che in una prospettiva genealogica ha ben ragione Aristotele, poiché solo nel

tempo è possibile immaginare quel che si intende escludere, che cioè ad una stessa cosa competano predicati opposti).

La cosa è però determinata *in alio*. Ma nella definizione del modo, l'altro, per cui è ed è concepita, è la sostanza stessa (o l'attributo, in quanto però esprime l'essenza della sostanza), mentre la determinazione posta dalla causa esterna proviene alla cosa da un altro modo: come si passa allora dall'una all'altra? Come si compie – ma sarebbe più rigoroso dire, vincendo la resistenza opposta da un certo uso della lingua: come si è (in) – questa decisiva *transitio*? Come si pensa l'esistenza delle cose in quanto sono in Dio, la quale è formalmente distinta in *E2*, 45, scl. dalla determinazione in base alle altre cose? Si noti intanto: senza l'assioma nascosto (senza *E3*, 4), Spinoza non avrebbe potuto dimostrare *E3*, 6, che cioè ogni cosa persevera nel suo essere e che questa è la sua essenza sempre attuale (cioè, per *E2*, 45, scl., la sua dipendenza da Dio). E senza il *perseverare in suo esse* di *E3*, 6, la proposizione *E4*, 5 non avrebbe potuto mettere la *perseverantia in existendo* accanto a (non contro) la potenza della causa esterna che ci appassiona, e la vicenda del modo si sarebbe interamente risolta nella *comparatio*, reale o ideale, fra modi, nei loro infiniti incontri e scontri. Nessuna esplicazione della sostanza, nessuna *absoluta affirmatio*. Ma se ora la *res singularis* viene lasciata essere nel suo essere, senza comparazione, senza relazione, ne perdiamo di vista la determinazione, la finitezza, o ce ne formiamo finalmente un concetto chiaro e distinto? E compiamo un'operazione arbitraria, rispetto all'itinerario disegnato nell'*Ethica*, o ne compiamo l'ultimo tratto, quello proposto nel quinto libro:

Se rimuoviamo la commozione dell'animo ossia l'affetto dal pensiero della causa esterna e la congiungiamo ad altri pensieri, allora l'amore e l'odio verso la causa esterna, come anche le fluttuazioni dell'animo che nascono da questi affetti, verranno distrutti. (*E5*, 2).

Allora, potremmo chiosare, non solo l'amore e l'odio, ma la *logica* che nasce da questi affetti, e le *fluctuationes animi* che l'accompagnano, verrà distrutta. Non sarà però distrutto l'appetito, l'essenza stessa della cosa: «Uno solo e lo stesso e l'appetito per il quale si dice tanto che l'uomo agisce, quanto che patisce» (*E5*, 4, scl.). Lo

scolio illustra una sorta di conversione di sguardo, per cui lo stesso affetto viene separato dal pensiero della causa esterna per essere invece «congiunto con pensieri vari», e più precisamente «generato da idee adeguate», Ma non è privo di difficoltà capire come questo possa accadere, e in particolare cosa significhi, in base a questa conversione, che «ognuno ha il potere di conoscere se stesso e i propri affetti se non totalmente, almeno in parte in modo chiaro e distinto». C'è forse una conoscenza chiara e distinta di *almeno una parte* di noi? Ma una spiegazione parziale non è, per definizione, una spiegazione inadeguata? Il ragionamento che però sostiene questo principio è impeccabile e va senz'altro ripreso: non si dà nulla da cui non segua qualche effetto (E1, 36); anche l'uomo è causa adeguata di qualche effetto, in quanto ha idee adeguate (E3, 1, dim.); dunque, può formarsene un concetto chiaro e distinto. Idee adeguate generano insomma affetti adeguati (razionali). Orbene, non è la morale che Spinoza sembra voler trarre da questo esercizio del potere della ragione nella conduzione degli appetiti a dover catturare la nostra attenzione, quanto piuttosto la meno vistosa applicazione della più piccola proposizione della prima parte dell'*Ethica*, l'ultima: «Nulla esiste dalla cui natura non segua un effetto» (E1, 36). La proposizione sembra un'inutile ripetizione di E1, ass. 3 («da una causa determinata segue necessariamente un effetto determinato») – eppure viene dimostrata, e per giunta senza riferimento alcuno all'assioma. Evidentemente, l'interesse di Spinoza sta proprio nella dimostrazione, in cui la causalità della cosa (cioè la sua stessa *potentia*, in quanto coincide con l'*essentia*) è fondata nella causalità di Dio, nel fatto cioè che, in quanto espressione «in un modo certo e determinato della potenza di Dio, da essa deve seguire necessariamente qualche effetto». La determinatezza non proviene ora alla cosa dalla causa esterna, ma dalla stessa *potentia Dei*: ne è espressione. *Saltem ex parte* può quindi significare finalmente non che l'uomo sia causa di alcune cose in lui, e di altre no: nella misura in cui si tratta della sua vita affettiva, e della logica o della parola di questa vita, in che modo potremmo infatti dire che ne avremo una *clara et distincta perceptio*? No, l'uomo è, nel suo stesso essere parte, nel suo stesso esser finito, espressione di Dio: tutto ciò che può, *quantum in eo est*.

Almeno in parte, ma dunque anche *in massima parte* (E5, 39: possiamo finalmente assumere che *maxima pars* sia il nome che il tutto assume quando non è più pensato come una rotonda totalità): del corpo «capace di fare molte cose», di cui qui si tratta, Spinoza dice addirittura che la mente può far sì che «tutte le affezioni siano riferite all'idea di Dio» (E5, 39, dim.), ma è tutto meno che un'esagerazione perché, di nuovo, non si capirebbe come possano essere riferite a Dio solo alcune affezioni – e ancor meno si capisce come le cose che il corpo è capace di fare possano essere poche o molte, se non per entro una comparazione tra i corpi che è, essa, ancora un'idea inadeguata, ancora congiunta al *pensiero della causa esterna*. Finché insomma pensiamo l'uomo come un miscuglio di idee inadeguate e adeguate, e l'ente in generale come una *res finita*, che riceve la sua parte di finitezza non *con* l'infinito che in quella parte si esprime, ma dall'altra *res finita* che *perciò* gli è esterna, la determina, la contraria o la appassiona, non avremmo alcuna conoscenza di Dio, perché non avremmo fatto alcun progresso nella conoscenza della *res singularis*.

E1, 36 ci viene però in soccorso un'ultima volta, perché interviene nell'*Ethica* e viene richiamata per due sole ragioni: una è per dare anche alla *res finita* la potenza di una causa adeguata, cioè di un'espressione della potenza di Dio: è quello che abbiamo già trovato. L'altra è per dimostrare come non vi possa essere alcun altro oggetto della mente che non sia il corpo (E2, 13, dim.). Il corpo è la cosa singolare «che diciamo dipendere da Dio» (E5, 36, scl.): il corpo, *ossia* il mondo dal quale il corpo è determinato e che esso determina. Vedere il mondo *sub specie aeternitatis* non ha altro senso che non sia frequentare il nostro corpo, *res singularis*, come limite del mondo, dal quale il corpo è determinato e che determina. Da tutto il mondo il corpo è determinato, in quanto è pensato a partire dalla causa esterna; tutto il mondo il corpo determina, in quanto è pensato *con* la sostanza che in esso si esprime.

La domanda prima formulata – e cioè se esser cosa significhi, nella conoscenza adeguata di essa, *complicare* il mondo in un modo, oppure essere *sine relatione* – trova l'unica risposta possibile: l'una cosa *ossia* l'altra, quando però il mondo non sia pensato previamente (cioè indebitamente) a partire da qualche rappresentazione pu-

ramente logica come mondo possibile, ma sia il mondo reale ed attuale, che si continua nel modo ed è tutto *col* modo (non un po' sì e un po' no, non *saltem in parte* senza essere *maxima pars*); pur senza costituire una totalità, né la complicazione venga pensata come se il mondo intero implodesse nel modo, invece di essere il corpo esposto o *dis*-posto nel mondo, *in alio* non già *in se*. *Res quantum in se est* significa dunque: il *quantum* è l'*in se* della cosa, la cosa è il suo *quanto*: non c'è altro.

Qui si decide allora anche l'ultima partita che abbiamo lasciato aperta, riguardo al terzo genere di conoscenza, alla stranezza di una conoscenza di cui si fornisce (in *E2*, 40, scl. 2) una definizione per nulla operativa, che sembra riguardare soltanto «l'essenza delle cose», mentre nell'unico esempio in cui viene mostrato quanto essa valga ne va della cosa singolare, ossia della mente, «secondo l'essenza e l'esistenza» (*E5*, 36) e in modo, per giunta, che la singolarizzazione è quel che è decisivo, perché si tratta di opporre questa conoscenza alla «conoscenza universale» e dunque, se è ancora di essenze che occorre parlare, è solo di essenze singolari di cose singolari che si tratta (conformemente a *E2*, def. 2). Qui il comune – fondamento della conoscenza razionale, di secondo genere (*E2*, 38, cor.) – è solo ciò per cui si passa in direzione della *res singularis* e della sua *scientia intuitiva*.

Sia per esempio un albero. Nella percezione, ossia nella conoscenza di primo genere, l'albero si presenta «in modo mutilo, confuso e senza ordine per l'intelletto» (*E2*, 40, scl. 2). La percezione può darcene alcune caratteristiche, e farcene immaginare altre: se per esempio lo osserviamo senza foglie (e senza saper distinguere il tipo di fogliame), possiamo immaginare che in primavera rifierirà; se ne vediamo solo un lato, possiamo immaginare che, girandogli attorno, percepiremmo un altro lato. È però solo grazie alla ragione, cioè alla conoscenza di secondo genere, che questi dati possono essere integrati in un ordine intellettuale, secondo nessi rigorosi, tassonomie scientifiche, calcoli esatti. L'albero della conoscenza razionale non sta però nello stesso spazio fisico dell'albero della percezione: è, anzi, impercettibile. Sta però in un altro spazio, logico-geometrico, nel quale si iscrive in virtù di certe proprietà comuni che definiscono e ordinano quello spazio. Ma, proprio in quanto appartiene ora a quest'altro

spazio determinato, l'albero è ancora conosciuto solo parzialmente. Si può cogliere una indicazione in questo senso nella lettera a De Vries, in cui, per spiegare come la stessa cosa abbia due nomi, o piuttosto due attributi, Spinoza fornisce non solo l'esempio di Israele, ma anche un altro, dal tenore scientifico: «Per piano voglio intendere ciò che riflette tutti i raggi della luce senza mutazione; la stessa cosa intendo per bianco, in quanto si dice bianco rispetto all'uomo che guarda il piano» (a De Vries, fine febbraio/primi di marzo 1663; Mignini, 1320, G9). Se si fa attenzione, si converrà che il senso del passo non è quello di distinguere la percezione soggettiva del bianco dalla conoscenza oggettiva del piano, ma al contrario di prendere l'una e l'altra come *nomi della stessa cosa*. La quale, proprio perciò, proprio in virtù del fatto che non ha solo un nome, ma *più d'uno*, sembra retrocedere un passo indietro rispetto ai nomi, lasciando spazio alla domanda: cos'è ora la cosa che si dà secondo l'uno o l'altro dei nomi? Spinoza ha posto indiscutibilmente la conoscenza razionale un gradino sopra la conoscenza di primo genere, perché non al primo genere, ma al secondo e al terzo appartiene la distinzione del vero e del falso (E2, 42). Se però vogliamo pensare *con* lui, senza schivare i problemi, dobbiamo dare una ragione più profonda di quanto egli ancora afferma, che cioè il *tertium cognitionis genus* può nascere solo dal secondo genere (E5, 28). La dimostrazione relativa dimostra in realtà che solo da idee adeguate possono provenire idee *chiare e distinte*, ma è difficile trovare nel testo dell'*Ethica* rispettata una simile distinzione, come se ciascun tipo di idee, le chiare e distinte e le adeguate, appartenesse a un distinto genere di conoscenza. Non solo è difficile, ma è addirittura impossibile, visto che le idee adeguate, da cui deve nascere la conoscenza chiara e distinta, sono dette, nel corso stesso della dimostrazione, provenire «dal secondo e terzo genere di conoscenza»! D'altra parte, in E2, 40, scl. 2, a cui immancabilmente Spinoza rimanda quando introduce i generi di conoscenza, non si fa parola di chiarezza e distinzione, mentre la locuzione *clare et distincte* fa la sua comparsa prima dello scolio suddetto, e con un valore sinonimico che impedisce di porre la chiarezza e la distinzione come grado ulteriore: «Tutti i corpi convengono in certe cose, che devono essere percepiti da tutti adeguatamente, ossia chiaramente e distintamente» (E2, 38, cor.).

Ai rilievi testuali va aggiunta una considerazione teoreticamente decisiva, senza di cui quei rilievi non parlerebbero. Si tratta di ciò, che la progressione dal secondo al terzo genere non può riguardare solo la qualità, logica o psicologica, dell'idea. Non è, cioè, la stessa conoscenza resa in una luce più smagliante: quel che appare, perché ancora deve apparire, è proprio *la cosa stessa e come la stessa*. Diversamente, il terzo genere non potrebbe far altro che aggiungere un terzo nome ai primi due, e la domanda si riproporrebbe di nuovo: cos'è la cosa che ha questi tre nomi? E ciò che vale per due o tre nomi, vale per infiniti nomi, vale cioè una volta che il secondo genere di conoscenza abbia dato accesso al *più d'uno* dei nomi. Alla *scientia intuitiva* non possiamo quindi chiedere nulla meno dell'apertura di una dimensione ontologica a cui la logica del nome, così come l'abbiamo finora proposta, entro la struttura tradizionale della proposizione, non ha accesso. Gli attributi (le nozioni "oggettive" che ne articolano la conoscenza) non sono i predicati del soggetto. La sostanza non è soggetto, e la verità della sostanza non è la stretta verità proposizionale.

Nessuna meraviglia, dunque, che non è in questo modo, non è nel vocabolario logico-semanticamente della *determinatio/negatio*, che si troverà il sostanziale della cosa, la cosa conosciuta *in Deo, tertio cognitionis genere*, tanto più che l'unico esempio portato, quello della nostra mente, non può non ricondurci all'unico suo oggetto, il nostro corpo, e richiedere quindi ben altro svolgimento da quello di una "conoscenza universale".

Il nostro esempio era, invece, la percezione dell'albero. Sempre questa percezione rientra, per Spinoza, nell'ambito della conoscenza confusa, inadeguata, parziale, sopra la quale non si può fondare alcun sapere vero. Ma che dire dell'*indicazione* contenuta in quella percezione, che punta verso il nostro corpo (*E2*, 16, cor. 2)? Nella conoscenza razionale dell'albero deve indubbiamente esser tolto l'errore in cui siamo indotti dall'immaginazione, cioè proprio dal rapporto con il nostro corpo in cui è fondata la percezione, ma questa stessa immaginazione, e l'indicazione che essa contiene, può tanto poco essere tolta quanto poco può essere tolto il corpo, l'unico oggetto della mente. Certo, anche il corpo può essere conosciuto nel sapere scientifico di esso, ma anche questo sapere potrebbe solo

correggere l'errore, non togliere l'immaginazione: dare un nome scientifico e una conoscenza *per causas* alla fisiologia del nostro corpo, ma non darci il corpo in maniera diversa dalla maniera in cui lo sentiamo e percepiamo. Che se anche questa maniera fosse rettificata, perché una rivoluzione tecnologica (peraltro ormai già cominciata) può alterare persino i nostri sensi, potenziarli ad esempio o in altro modo modificarli, non sarebbe meno necessario *dare la cosa* a cui si riferirà questa diversa maniera di sentire. Bisognerà ancora dire, per esempio, che è lo stesso sole di prima che ora guardiamo con altri occhi. Se dunque la cosa non si è già data come la stessa, che ora guardiamo con altri occhi o conosciamo in altro modo, nessuna ulteriore incremento razionale di conoscenza, nessun altro "nome" potrà restituircela come tale. Ma questo *esser(si) già dato della cosa come la stessa* deve essere pensato in dipendenza non da una gnoseologia, ma da un'ontologia. O meglio: non è semplicemente il conosciuto, ma l'essere che si dà a conoscere come il conosciuto della conoscenza (la sostanza che slitta nell'attributo). Ma è proprio *con* l'idea che l'essere si dà a questo modo: non è cioè come se ne stesse prima, come lo stesso che attende, chiuso in sé, di essere conosciuto. In questo "stesso" non vi sarebbe invero alcun *accadere come* lo stesso, ma un muto e anonimo, innominato e innominabile essere, che è solo il più prossimo e il più lontano dei fraintendimenti possibili della sostanza. Ma non c'è "stessità" che non accada, non c'è sostanza che non si esprima: non c'è essere che quindi non si trovi, in uno *con* l'idea, da una parte e dall'altra dell'idea come lo stesso.

*Aliter*: nessuna conoscenza dei corpi senza *essere* nella conoscenza, o, in termini spinoziani, nessuna idea del corpo senza che il corpo sia mente, senza che cioè lo stesso si trovi *come* lo stesso da una parte e dall'altra. O ancora: nessuna modificazione della sostanza se non come idea del corpo *che* è mente – il pronome relativo "che" dovendo esser riferito insieme all'uno e all'altra, al corpo e all'idea del corpo. Non c'è altro. Non c'è conoscenza che non sia un essere nella conoscenza, e così tutto l'essere, da una parte e dall'altra. Ma ora si vede bene che non si danno per caso un genere inadeguato e un genere adeguato di conoscenza, una concatenazione degli affetti secondo il comune ordine della natura e un'altra conforme invece all'intelletto, un albero della percezione e un albero dell'intelletto,

l'albero che siamo, con cui siamo in rapporto, e l'albero che conosciamo, di cui ricostruiamo il rapporto, o infine: l'albero che ci affetta, e di cui conosciamo gli effetti nel corpo, e l'albero che invece conosciamo *per causas*, e cioè solo come un effetto posto a partire dall'ordine adeguato della mente. (Non è dunque a dire che l'opinione o l'immaginazione, la conoscenza di primo genere, costituisce il nostro originario rapporto con il mondo, la sfera antepredicativa e pre-teoretica della *Lebenswelt*, la terra che mai non si muove, a cui dunque bisognerebbe ritornare: il copernicanesimo spinoziano, l'essere la sua filosofia una metafisica pensata dopo Bruno e Galilei, e dopo la cartesiana diffidenza per i sensi, ce lo impedisce. E tuttavia è una metafisica, non la filosofia della scienza moderna, e dunque non pensa affatto di farci *rotolare via* dalla posizione assoluta della *res*: senza contrari, *sine relatione*).

*Scientia intuitiva* è dunque la conoscenza della cosa come la stessa: non l'oggetto dell'universale, o l'universale come oggetto, ma la cosa singolare, l'unica cosa singolare essendo ora, *tertio cognitionis genere*, lo stare dello stesso da una parte e dall'altra dell'idea che si attua *con* l'idea. Che è perciò una potenza ed è l'unica potenza attuale che c'è, e non, semplicemente e soltanto, conoscenza e oggetto della conoscenza. Questo è il nostro ultimo passo: la stessa cosa, *lo stare dello stesso*, non è una cosa; è, invece, differente ed è nella differenza. Le cose come cose, *res* oppure *ideae*, stanno necessariamente da una parte soltanto dell'accadere della sostanza, come modificazioni *unius attributus*. Quel che non sta da una parte soltanto è la differenza stessa: non dunque un'altra cosa, ma la cosa nella differenza. *Dif-ferenza* è il nome del *com-portamento della sostanza*, così come d'altra parte lo abbiamo già incontrato, e come dunque sappiamo già che *dis-pone* la *res* oppure l'*idea*: *quantum in se est, sine relatione*. Differenza non è cioè una relazione, un predicato, nulla oltre le cose stesse, nulla che alle cose manchi (nulla oltre il *quantum* che noi siamo). È ciò a cui le cose come le idee vanno riferite, ciò per cui esse sono *ben dis-poste* – la loro posizione è una disposizione, una posizione *in alio* –, ma questo riferimento/*dif-ferimento* è il loro stesso essere sostanziale.

Abbiamo però ancora una conclusione da trarre, grazie a *E2*, 19 e alla *non* conoscenza del corpo umano, che è dell'idea e anzi è

l'idea che lo ha in oggetto, ossia la mente, così come lì si dimostra. Dobbiamo cioè pensare ora più da vicino il nostro corpo, che l'*Ethica* getta in una certa sconosciutezza nonostante l'*idem esse* E2, 7. L'*Ethica* dimostra per dir così una volta antropologicamente (in base alle passioni) e un'altra ontologicamente (in base alla *dis*-posizione stessa dei corpi e delle menti, ossia all'accadere *con* essi della sostanza) che il corpo resta sconosciuto alla mente (e in verità non più di quanto la mente resti sconosciuta a se stessa). Noi siamo ignari delle cause che ci determinano (e proprio per questo ci crediamo liberi: per quanto vaste siano le conseguenze psicologiche, politiche e teologiche di questa ignoranza, non meno importante ne è la struttura ontologica). Il *de mente* spinoziano dispiega la portata di questa sconosciutezza molto più di quanto non fondi la conoscenza geometrica della mente e delle sue passioni. La cosa è tanto più notevole, in quanto il fondamentale principio di E2, 7 viene richiamato in E2, 19 in una variante assai istruttiva: ad essere identici sono infatti l'ordine e la connessione delle idee e l'ordine e la connessione delle cause. Spinoza scrive proprio «ordo et connexio causarum», non *rerum* (anche se i *Nagelate Schriften* recano la lezione «dingen»). E poiché le cause sono ciò per cui c'è conoscenza o ragione di ciò che è, otteniamo il sorprendente risultato di non avere mai nella mente le ragioni di ciò di cui la mente è idea. Non nella mente, non in ogni altra modificazione della sostanza, dal momento che la dimostrazione condotta da Spinoza si applica altrettanto bene a qualunque altra idea, sicché quel che risulta è che in ogni punto dell'«ordo et connexio rerum» non si dà in idea conoscenza adeguata di ciò di cui l'idea è idea. L'essere ignari delle cause che ci determinano, che Spinoza così fortemente sottolinea per scacciare il fantasma metafisico della libertà, non costituisce una sorta di antropocentrismo negativo, alla rovescia, per cui questa condizione varrebbe solo per l'uomo. Piuttosto, per ogni cosa, non è l'idea o la mente di quella cosa, cioè il suo *esse*, che contiene le ragioni per cui essa è tale.

Sorprendente risultato, dicevamo: ma solo per chi non rinuncia a intonare a mo' di filastrocca la storia del razionalismo, del determinismo o dell'ordine geometrico spinoziano. Per chi invece ha provato a pensare *con* le proposizioni dell'*Ethica* non c'è nulla di sorprendente in tutto ciò. Vi è piuttosto la possibilità di scopri-

re che, nella concezione spinoziana, il corpo è ben *più* che l'ideato della mente (così come la mente è ben *più* dell'idea del corpo). E avere una mente adeguata non indica quella padronanza di sé e delle proprie azioni per la quale possiamo finalmente collocarci in posizione di principio rispetto a ciò che da noi consegue. Somiglia piuttosto a ciò che noi diciamo un essere adeguati alla situazione, che a sua volta non è solo un adattarsi: noi intendiamo infatti anche un *essere all'altezza*, che, come potremmo ora concedere, dipende da noi. Si commette un errore di prospettiva, al quale si è indotti probabilmente dall'apertura della terza parte, con quelle definizioni allettanti e ricche di promesse circa ciò che è adeguato e ciò che non lo è – ma che per l'appunto sono definizioni e nulla più: non appartengono cioè al movimento reale della dimostrazione, e richiedono ancora di essere pensate (che è, appunto, l'ufficio delle proposizioni). Il che peraltro non vuol dire che esse non diano già a pensare, nella direzione alla quale sono rivolte: in primo luogo, perché in esse il “noi” non ha tutto il credito che siamo abituati a prestargli, tant'è vero che quando agiamo non importa che il punto di caduta dell'azione sia «in noi o fuori di noi» (E3, def. 2); in secondo luogo, perché deve pur rilevare il fatto che l'agire scompare subito alla vista, mentre balzano in primo piano gli affetti come l'orizzonte più ampio entro il quale sono ricomprese tanto le azioni quanto le passioni (E3, def. 3), il che significa che anche quando siamo attivi siamo *affetti*. Ora si osservi: la famigerata consapevolezza, alla quale teniamo così tanto per sentirci liberi, è in Spinoza nutrita dalla mente «per mezzo delle idee delle affezioni» (E2, 22): noi possiamo cioè ben essere attivi, ma, anche rispetto a questa attività ci troviamo piuttosto, in quanto ne siamo consapevoli, dal lato degli affetti, dal lato quindi di quella che dovremmo indicare come una fondamentale passività! Dov'è dunque l'errore? Non nell'idea che noi si sia causa adeguata di qualche effetto, bensì nel dare credito a ciò che così siamo portati a immaginare: che noi ci si disponga da noi stessi in questa posizione, senza avvederci che proprio questa *dis*-posizione – torna utile presentarla proprio così, perché è tutto meno che una posizione di sé: noi possiamo ben essere disposti a questo o a quello, ma per l'appunto siamo *dis*-posti: posti a partire da, e

dunque sempre spostati, e mai nel nostro proprio posto – proprio essa dovrebbe essere, paradossalmente, la nostra prima azione adeguata. Qualunque cosa bisogna fare per agire poi adeguatamente, bisogna che sia già adeguata (è lo stesso paradosso della libertà nella *Critica della ragion pratica*, per cui essa si ritira prudentemente dietro una caligine noumenica, che ci dovrebbe esonerare dalla soluzione del problema, mentre però siamo tenuti comunque sotto il dito puntato dell'imperativo). E invece essere causa adeguata somiglia piuttosto a una corrente, che non ad una sorgente, anche se continuiamo a immaginarla in quest'altro modo. Ma la causa adeguata non ha il potere di iniziare alcunché.

Insomma: altro che parallelismo! Se proprio si vuol mantenere la pigra immagine degli ordini che corrono paralleli, si aggiunga almeno, a integrazione dell'analogia, che la corrispondenza fra i punti delle rette dipende dalla possibilità di incontrare a perpendicolo le rette parallele, ma è proprio questa possibilità (ossia: questo rispecchiamento) che è esclusa dalla natura stessa delle idee. Conoscere il corpo, d'altronde (e per farla breve), è conoscerne le cause, ma l'idea non è causa del corpo (e non è neppure causa di sé: dunque la mente non conosce se stessa).

È una tesi che può essere verificata anche in base a *E2*, 16, cor.: «Le idee che abbiamo dei corpi esterni indicano più la costituzione del nostro corpo che la natura dei corpi esterni». Qui si riconoscono due direzioni dell'idea: una punta verso i corpi esterni, di cui *habemus ideas*, l'altra verso il corpo proprio che le idee invece *inducunt*. Questa *indicazione* si trova ad essere un rapporto *sui generis*, dal momento che nessun corpo – non il corpo esterno, ma neppure il corpo proprio – può causare un'idea. La causa di un'idea è sempre un'altra idea (o una pluralità di idee): «Ciò che determina la mente a pensare è un modo del pensare e non dell'estensione, cioè non è un corpo» (*E3*, 2, dim.). Ma se non c'è rapporto causale non c'è neppure rapporto intellettuale, visto *E1*, ass. 4 per cui «la conoscenza dell'effetto dipende dalla conoscenza della causa e la implica». Non c'è modo di concludere diversamente: l'*indicazione* non dà a conoscere il corpo. Il corpo proprio implicato nell'idea (*E2*, 16) non può essere *avuto* per principio come possesso intellettuale adeguato dell'idea.

Ma allora: come possiamo avanzare nella istruzione della nostra questione? Forse solo avendo cura di osservare che se la mente è idea del corpo, allora corre fra loro un rapporto d'essere, non già un pallido rapporto epistemico. D'altra parte, non si tratta forse di questo, tutte le volte in cui Spinoza scrive che «un modo dell'estensione e l'idea di quel modo sono una sola e stessa cosa, ma espressa in due maniere» (*E2*, 7, scolio)? Cos'è però la stessa cosa, *eadem res*? Evidentemente è la sostanza, di cui il modo dell'estensione e l'idea di quel modo sono espressione. Quante cose ci sono, allora? Non due, dal momento che dobbiamo conteggiare anche la sostanza, ma neppure tre, dal momento che non è in generale possibile contare una dopo l'altra la sostanza, l'idea del modo, il modo. La sostanza è anzi proprio ciò per cui il modo e l'idea del modo non sono due, ma uno: la stessa cosa. Le due espressioni sono il medesimo, ma il medesimo non è altro dalle sue espressioni, dunque la situazione non è raffigurabile affatto come se ci fossero proprio *due* espressioni. Nessun dualismo è compatibile con l'ontologia spinoziana – e nessun banale monismo, come anche sappiamo.

Ma vediamo allora, ancora, cosa significhi l'essere espressione della sostanza. In primo luogo, l'idea di un certo modo che esprime la sostanza non la esprime in quanto idea di quel modo. L'espressione non è affatto la rappresentazione. Così anche la mente non esprime il corpo, mentre è idea del corpo, ma esprime per l'appunto la sostanza (in quanto è una «cosa che pensa», *E2*, 1). In secondo luogo, l'idea possiede un proprio *esse*, che Spinoza indica – sappiamo anche questo – come il suo *esse formale*. L'*esse formale* dell'idea non è il suo *esse objectivum*, non è nulla di ciò che l'idea rappresenta, ma è piuttosto l'essere dell'idea in quanto modificazione della sostanza. In fondo, tutta la dottrina spinoziana della mente si risolve in ciò, che Spinoza presta alla mente, ossia all'idea, un *esse*. Non c'è nulla di più lontano da Spinoza della concezione fenomenologica di un soggetto nulla-di-mondo, che accolga nella concavità delle proprie idee la piena convessità del mondo. La mente, come ogni cosa, sta in mezzo al mondo; quando riflette, passa di idea in idea. Più precisamente, poiché è composta di moltissime idee (*E2*, 15), quando riflette quel che accade, si modifica questa composizione, proprio come nell'attributo dell'estensione si modificano i rapporti di quiete e di movimento.

Orbene, questo *esse formale*, non quell'*esse objectivum*, è lo stesso che il corpo, *ossia* la sostanza: è ciò per cui l'*idea* è una modificazione della sostanza nell'attributo del pensare, allo stesso modo in cui il corpo è una modificazione della sostanza nell'attributo dell'estensione. Proprio la "stessità" del corpo e della mente è dunque l'irrapresentabile. E diciamo la "stessità" per indicare a nostra volta, in primo luogo, la peculiarità di una relazione che non possiamo contenere nei canoni di una teoria tradizionale dell'identità. Quando Spinoza viene sollecitato in lettera (a *De Vries*, fine febbraio/primi di marzo 1663; *Mignini*, 1320, *G* 9) a spiegare com'è possibile che pensiero ed estensione siano due attributi costituenti l'essenza della stessa sostanza, abbiam visto che sceglie di tutelare l'unicità della sostanza, per cui abbassa gli attributi a nomi (non però estrinseci, visto che con il suo primo esempio, Israele e Giacobbe, indica insieme anche le ragioni etimologiche per cui furono apposti nomi diversi per la stessa cosa, ossia il terzo patriarca del popolo ebraico): pensiero ed estensione indicano dunque la stessa cosa, come due nomi possono denotare lo stesso *denotatum*. In questo modo, però, Spinoza non può suggerire di porre un mero tratto di uguaglianza fra segni. Economia d'espressione vorrebbe infatti, in tal caso, che, stabilita l'identità, si rinunciassero ad una delle due modalità di denotazione: cosa che Spinoza non ha mai pensato di fare, e che renderebbe peraltro incomprensibile il dispiegarsi, nella terza e quarta parte dell'*Ethica*, della dinamica della *cupiditas*. In realtà, quella offerta in lettera è l'indicazione dei due sensi diversi con cui può esser data la stessa cosa. Una soluzione, potremmo dire, di stampo fregeano, che ha però il torto, presa alla lettera, di "soggettivizzare" o "intellettualizzare" gli attributi: che in tal caso non risiederebbero più nella sostanza, ma soltanto nel modo come essa è concepita. Neppure questa via Spinoza ha voluto percorrere, dal momento che ha sempre inteso gli attributi come espressioni dell'essenza della sostanza, e cioè che la sostanza fosse essa stessa negli attributi, non che lo fosse solo per poter essere concepita (che è d'altronde il modo errato per assicurare un indebito privilegio ad uno solo degli attributi della sostanza, compromettendone l'infinità ed avviandone piuttosto l'addomesticamento a misura del nostro *concupere*). Si potrebbe persino pensare di individuare in questo punto l'unico motivo per

far intervenire una nozione di essenza in assenza della quale pensiero ed estensione si scollerebbero fatalmente dalla natura della sostanza. In secondo luogo, diciamo “stessità” per dire l’essere lo stesso di mente e corpo, e per domandare ancora *che cos’è lo stesso* nella mente e nel corpo, dal momento che la mente è mente e non corpo, ed il corpo corpo e non mente. Né nell’una né nell’altro può dunque trovarsi il loro esser lo stesso. Questo *idem esse* è però, per l’appunto, un essere, la stessa cosa che è la sostanza stessa, non un pasticcio combinato dai nostri segni o dal nostro modo di usare i segni. Ma allora che cosa rimane e che cos’altro può essere se non la *differenza stessa* di menti e corpi? Una differenza che, peraltro, non fa differenza, perché non distingue mente da corpi, o pensiero da estensione. I due attributi, e i modi rispettivi, non possono essere congiunti, come sappiamo, ma neppure disgiunti: fra di loro non possiamo mettere una “e”, ma neppure una “o”, poiché, proprio come non c’è nulla che sia una cosa e l’altra, così non c’è nulla che sia una cosa o l’altra. Non c’è uno spazio di pensabilità per la disgiunzione, così come non ve n’è uno per la congiunzione. Perciò sono lo stesso, e perciò la loro differenza *non fa differenza*: non c’è nulla che si trovi a un bivio, per essere instradato da un lato, a esclusione dell’altro. Se in questo modo è la sostanza che i modi esprimono identicamente, allora converrà dire che la sostanza è per l’appunto la differenza, anzi è nella differenza (ossia nell’*in quanto*), così che si veda subito che non si tratta mai di una piatta e statica identità.

Pensiamo ancora, però, dal momento che quella che abbiamo finora ottenuto rischia di essere solo una formula elegante. Noi non abbiamo trovato solo che la sostanza è nella differenza; noi abbiamo anche avuto *indicazione* della sostanza nell’*esse formale* dell’idea, che è la *stessa cosa* del corpo. Non però del corpo rappresentato, avuto come *esse objectivum* dell’idea. L’*esse formale* dell’idea è altro dall’*esse objectivum*: altro il cerchio, altra l’idea del cerchio; altro il corpo, altra l’idea del corpo. Che è tuttavia la mente, cioè la *stessa cosa* concepita sotto un altro attributo (E3, 2, scl.). L’essere (del)l’idea lo stesso del corpo non può cadere allora nel perimetro del suo contenuto obiettivo. Quindi il corpo, proprio come l’idea, non si trova solo da un lato della rappresentazione, come il rappresentato, ma anche dall’altro lato, come il

rappresentante, in quanto è lo stesso dell'idea presa formalmente. Il corpo rappresentato e il corpo che possiamo dire *rappresentante* alle condizioni indicate si trovano così essi stessi ad esser differenti, senza che però la differenza faccia differenza, disponendo da una parte più di quanto vi sia dall'altra. Quel che vi è in più è soltanto la differenza, in cui è ora il corpo. Ma dire ora che il corpo è nella differenza, senza usarla per distinguere i corpi tra loro o porre una distanza metafisica tra il corpo e la *mens*, è solo un altro modo per dire l'accadimento del corpo, ossia il corpo come modificazione della sostanza. Il corpo è *de-scritto* come *-corpo*, scritto cioè con un trattino che ne indica la *dis*-posizione, senza sfigurarne l'identità di modo «certo e determinato», senza che così manchi nulla al corpo o alla sua rappresentazione, senza che la differenza corra fra il corpo rappresentato e il corpo rappresentante, come se la rappresentazione del corpo non fosse riuscita o potesse meglio riuscire. Ma quel che non entra nell'*esse objectivum* dell'idea è solo la posizione del corpo rispetto alla *stessa cosa*, che è la differenza.

Lo stesso deve dirsi della mente, che è idea e idea di idea (*E2*, 20). In tal modo, nel disinteresse spinoziano per l'identità autoriflessiva del soggetto è resa l'incolmabile lontananza dalle figure moderne della soggettività, mentre è mantenuta forse un'ultima prossimità con il *cogito*, per il quale Descartes aveva ancora, almeno nella corrispondenza, verbi assai corposi, come *sentir* o *manier*. Per questo, si può ben reperire nell'ontologia della mente della seconda parte dell'*Ethica* il medesimo *essere in due dell'essere*, da un lato e l'altro (idealmente parlando) del contenuto dell'idea, e così la medesima irrepresentabilità dell'accadere della sostanza, che è una cosa con questo stesso accadere (e col corpo), e infine la medesima in-determinatezza che è sempre *col* modo certo e determinato dell'idea. Nessuno può determinare, infatti, quale sia il potere della mente, così come quello del corpo; e come per la mente l'ampiezza di questo potere non può investire la possibilità di toccare i corpi e muoverli, così per i corpi non si tratta della possibilità di indurre pensieri, ma nell'uno e nell'altro caso, della piena adeguatezza alla (della) sostanza *con* cui sono dati. Non c'è che un'unica ragione di indeterminatezza, in un mondo infinito di modi certi e determinati, e questa è sempre *com*-portata dalla sostanza. Il modo è determinato

come modo da un altro modo, ma è anche come modificazione della sostanza: se in esso la sostanza si esplica, questa esplicazione è infinita, indeterminata, perfetta. *Ossia differente: col modo, indifferente a/da tutti i modi.*

Ma siamo ancora al corpo, e a quel che di esso sperimentiamo. Ebbene: non è così? E non è in questo modo che facciamo esperienza del corpo, e non è a questa esperienza che allude Spinoza quando scrive che «fino a questo momento nessuno ha determinato quale sia il potere del corpo» (*E3, 2, scl.*), mentre concede al lettore una problematica che ha già del tutto superato, fatta di liberi poteri della mente che l'uomo si intesta in virtù di una consapevolezza che lo lascia ignaro delle vere cause determinanti? Il lungo scolio contiene infatti, in larga parte, una polemica nei confronti dei disperati tentativi di attribuire alla mente il potere di muovere il corpo, tentativi che Spinoza ha inteso stroncare: anzitutto in forza dell'*idem esse* di *E2, 7*, qui esplicitamente richiamato, quindi in considerazione di tutto quello che, in base alle sole leggi della natura corporea, si può mostrare che il corpo fa e può fare, senza essere determinato dalla mente. E come potrebbe esser diversamente? La *res extensa* non manca di nulla che debba essere fatto intervenire per spiegare, in aggiunta, il funzionamento del corpo: il limite epistemico, relativo alla conoscenza che noi abbiamo del nostro corpo, non va certo scambiato per una deficienza ontologica, per un deficit di potenza del corpo: il corpo fa tutto quel che può fare, e può fare tutto quello che fa. Non resta però, per tutto questo, meno sconosciuto alla mente, che non potrà mai averne una conoscenza adeguata. L'intera seconda parte dell'*Ethica* svolge questo motivo: la mente umana (ma *ogni* mente) non conosce il corpo se non per le idee delle affezioni dalle quali il corpo è affetto (*E2, 19*) e «l'idea di qualunque affezione del corpo umano non implica una conoscenza adeguata dello stesso corpo umano» (*E2, 27*), così come della mente (*E2, 29*), la cui conoscenza è anch'essa data soltanto in quanto la mente percepisce le idee delle affezioni del corpo (*E2, 23*).

La serie di proposizioni che Spinoza dedica alla conoscenza inadeguata riguarda, beninteso, il nostro corpo. Dire il *nostro corpo* non è lo stesso che dire *corpo proprio*, nozione che non compare nell'*Ethica*. Non però perché il corpo sarebbe per Spinoza soltanto

una macchina, in movimento o in riposo, così come viene descritto nei «pochi elementi sulla natura dei corpi» (E2, 13, cor.). In realtà, non si fa caso abbastanza al fatto che i lemmi che abbozzano la fisica di Spinoza interrompono, non proseguono la sequenza delle proposizioni del secondo libro. La quale riprende non dal corpo e dai suoi movimenti, ma dalla mente e dalle sue percezioni. Una sequenza piuttosto curiosa, se si trattasse semplicemente di denunciare come inadeguata la *knowledge by acquaintance* per opporgli la conoscenza oggettiva, *by description*. Il fatto è che solo nella conoscenza inadeguata che noi abbiamo del nostro corpo, mai in una fideatezza conferita da una immaginaria intimità del rapporto con sé, il corpo è nostro, ed è nostro «in quanto lo sentiamo» (E2, 13, cor.). Al di fuori della prospettiva, e della limitazione – limitazione incardinata nell'*in quanto* – non *abbiamo* affatto un corpo *nostro*. Il corpo è nostro solo in quanto lo esploriamo poco a poco nel sentirlo, e dunque non immediatamente perché sentiamo. Non è il fatto che sentiamo, ma il fatto che ci sentiamo, che nel sentire siamo affetti e abbiamo idee di essere affetti. Di nuovo: essere *noi*, essere *io* indica non un punto di scaturigine, ma un punto di caduta.

Ed ora prende un valore davvero prezioso la progressione a singhiozzo della dimostrazione spinoziana, tra fisica, psicologia e ontologia, perché consente di assicurare a questa prospettiva non l'aerea condizione di un *punto di vista*, bensì lo spessore di un *essere*: in tanto sentiamo infatti il corpo, in quanto il corpo è oggetto dell'idea che costituisce la mente (E2, 13, dim.), e in tanto il corpo è oggetto dell'idea, in quanto l'idea non può non essere idea di un corpo esistente in atto (E2, 11) in virtù dell'*idem esse* di E2, 7 che dirige tutta questa parte dell'*Ethica*. La prospettiva in questione è dunque proprio l'essere lo stesso di mente e corpo. Questa "stessità" non si trova nell'*esse objectivum* dell'idea, non è un contenuto della rappresentazione. È differenza e nella differenza. Ma allora l'esperienza del corpo, in quanto è nostro e ci appartiene, *prout sentimus*, è tale proprio sul bilico inassegnabile di questa differenza. Procedere semplicemente secondo le linee *oggettivanti* del *compendium physicae*: neppure questo è possibile, perché non restituisce il senso dell'antropologia spinoziana, dal momento che toglie al corpo la sua non psicologica, fenomenologica o antropologica, bensì ontologica

*appartentività e affettività.* (Quanto maggiore è il *vinculum substantialis*, tanto minore è l'autenticazione psicologica della proprietà del corpo proprio). Quelle linee non possono ovviamente neppure essere ignorate, fingendo che l'esperienza del corpo proprio si dia soltanto in prima persona. Ciò è tanto poco vero, che nelle sue punte più avanzate la filosofia si è ben resa conto di dover cominciare non da un *io percepisco*, ma casomai da un *si fa la percezione (in me)*. Ma proprio nella "stessità" spinoziana di mente e corpo è dato da pensare un essere non circoscritto al contenuto rappresentativo dell'idea, e che però non vanta nemmeno i titoli metafisici di una irriducibile prima persona: la sostanza che, nel modo, si manifesta solo come differenza.

E non è forse nella differenza che noi facciamo esperienza del corpo come corpo nostro? Diremo infatti che ci identifichiamo con esso, o che ne differiamo? Ma se ne differiamo, non ne differiamo in quanto purtuttavia esso è nostro e noi siamo il nostro corpo, il corpo che sentiamo? L'esperienza del corpo non è forse l'esperienza di una certa *dis*-posizione, di una certa qual estraneità del corpo a noi stessi, pur essendo il corpo il nostro corpo? Non è questa estraneità, o, come anche potremmo dire, la differenza tra corpo rappresentato e corpo "rappresentante" a giustificare la specifica sconosciutezza del nostro corpo? Ed il suo nome non può forse essere quella *differenza indifferente* con la quale si è cercato di sottrarre il *sive* spinoziano all'obbligo di declinarsi come una congiunzione o una disgiunzione fra *due* termini, o come un'identità o una differenza fra *due* termini? Due termini qui non ci sono, ma c'è nella stessa cosa la differenza, *oppure*: c'è la stessa cosa nella differenza, che è precisamente il modo del nostro avere il corpo essendolo, o di essere il nostro corpo avendolo: senza dualismi né riduzionismi.

La *differenza indifferente* – abbiamo già avuto modo di puntualizzarlo – è un altro nome del *sive* spinoziano, è la chiave per intendere le relazioni che il *sive* stabilisce nell'*Ethica*. Poiché si tratta qui del corpo e anzi di ciò che un corpo *può*, non resta che metterla alla prova anche riguardo alla *potentia*. La quale non può non trovarsi identica all'essenza grazie ai buoni uffici di un *sive*. Cominciamo però dalla *potentia Dei*. E1, 34, dim. ne afferma l'identità con la sua stessa essenza, onde scongiurare la malsana idea dei teologi di

figurarsi un Dio che tiene in serbo per sé qualcosa, che non si troverebbe in ciò che è ma solo, è da supporre, *in mente Dei*. Viceversa, per Spinoza «qualunque cosa concepiamo essere in potere di Dio, è necessariamente» (E1, 35). La possibilità è cioè, in verità, un potere, e questo potere è reale: se non si realizzasse sarebbe impotente. Dire ora che è necessario che tale potere si realizzi è dire male: non perché non sia necessario, ma perché questa necessità non si definisce – come invece frettolosamente si suppone – per la cancellazione dei possibili che la necessità caccerebbe nel nulla. Se quei possibili sono nulla, non li si può in verità neppure annullare: nessun artificio dialettico conviene alla sostanza spinoziana. Per annullarli, occorre un'interpretazione dell'essere della sostanza come non-nulla; occorre cioè una preventiva interpretazione *sub specie logicae* della sostanza, una sua identificazione con l'attributo del pensiero, e dunque l'eliminazione abusiva della *differenza indifferente* che passa tra la sostanza e l'attributo. La proposizione di Spinoza richiede dunque un'attenzione particolare, perché sembra misurare la *potenza* della sostanza, la sua *amplitudo*, sul metro del pensabile, mentre invece non c'è per essa misura alcuna. Perciò dicemmo che questa potenza non è un'onnipotenza senza essere anche una pre-potenza. Il *pre*ci occorre solo per evitare che la potenza sia pensata dentro uno spazio logico dato, *in relazione* ad esso: una volta chiarito questo, possiamo anche rinunciarvi. In effetti, né la potenza né l'essenza sono in Spinoza concetti operativi, criteriologici, proprio in virtù dell'identità stabilita fra di essi. Se la potenza trascendesse l'essenza, cadremmo nelle fantasie della teologia. Se l'essenza esercitasse un patronaggio sulla potenza, ricadremmo nell'orbita del razionalismo e, in realtà, dell'antropocentrismo. Nel primo caso daremmo fiato a chi domanda: “Chi sei tu per giudicare?”; nell'altro, ci ergeremmo noi stessi a giudici. In un caso faremmo grande Dio, nell'altro la ragione umana, in nessuno dei due casi la *magnitudo* dell'unico mondo assolutamente esistente.

Si può ipotizzare allora, a partire da qui, a partire cioè dall'identità di potenza ed essenza, che l'*exemplar naturae humanae* che la parte quarta dell'*Ethica* desidera infine formare comporti la rinuncia alla formazione di un'idea essenzialissima ed universale di umanità in base alla quale giudicare gli uomini, secondo che più o meno si

avvicinino o meno al modello. La funzione dell'*exemplar* non può esser questa, e il ragionamento proposto da Spinoza (in *E4*, pref.) non può consistere nell'affiancare ad altri possibili modelli, ad altre morali, il suo proprio modello, e la morale che ne discende.

Il passo in questione ha sempre messo in qualche imbarazzo gli interpreti, proprio perché non lascia subito vedere la differenza col procedimento da cui pure prende le distanze. Il modello non deve infatti ricadere sotto la critica dei «termini detti trascendentali» e delle «nozioni che chiamano universali» formulata in *E2*, 40, scl.1. Lì la nozione di uomo è creata immaginativamente, cioè «in modo confuso e senza ordine» (*E2*, 40, scl. 2) dalle tante immagini di uomo in cui ciascuno ha potuto imbattersi: si tratta cioè di una «nozione che formiamo mediante il confronto delle cose fra loro» (*E4*, pref.), dunque in maniera del tutto empirica, fortuita. Ora, l'*exemplar* non può evidentemente essere il prodotto di una simile generalizzazione. Come concordare, però, il proposito di giudicare la maggiore o minore perfezione a seconda della maggiore o minore distanza dal «modello della natura umana che ci siamo proposti» con il passo che si trova in conclusione dell'appendice a *Ethica*, I, in cui si afferma che «la perfezione delle cose deve essere valutata soltanto in base alla loro natura o potenza», non dunque in base a un qualche modello? Senza dire che la potenza di un uomo, come di qualunque corpo, non costituisce un *bonus* di realtà o di perfezione che ciascuno può spendere nella sua vita più o meno bene. Nessun corpo detiene un simile capitale di possibilità, ma ciascun corpo è sempre quel che è: *quanto più* può essere ed il *massimo* di ciò che può essere. Non solo, ma nessun uomo è anzitutto *un* uomo, ma è sempre soltanto *questo* o *quell'*uomo. Diciamo così per togliere realtà all'universale, ma non certo per prestargliela in quanto *particolare*. Perciò correggiamo: quest'uomo, che non è a sua volta che l'effetto di un certo incontro fra corpi, si sottrae anche alla "questità". Non solo non è *questo* uomo, ma non è neppure *questo* effetto o *questo* insieme determinato di effetti. Ogni modo è una modificazione certa e determinata della sostanza, un'*affectio*, ma, in quanto ha realtà soltanto modale, e non sostanziale, non ha nessuna consistenza in sé: è invece in altro, e concepibile solo in base ad altro (*E1*, def. 5), cioè in base alla sostanza. Orbene, avessimo in pugno,

col modo e l'idea di quel modo, anche il suo essere (Spinoza dice essenza, ma a volte anche *natura*, nozione che dovrebbe avere qui un valore sinonimico ma che in realtà rimane non definita nell'*Ethica*, segno di un effettivo imbarazzo a pensare in termini di essenza), la sua concepibilità non farebbe problema, ma tutto congiura invece perché questa sistemazione del modo, nonostante certi aspetti di superficie del testo, non possa essere accolta. Intanto, è chiaro che non si tratta di concepire che cos'è un uomo, o cosa può essere, per avere così il modello al quale commisurare le possibilità più o meno realizzate di questo o quell'uomo. Si può quindi sottolineare quanto si vuole la sua determinatezza di modo, ma non si avrà mai l'*omni-moda determinatio* del modo: non perché bisognerebbe ricapitolare la totalità infinita dei modi, cioè l'intera *facies totius universi* con cui il modo è in rapporto, essendo il modo «parte di tutto l'universo» e connesso all'intero universo, ma perché non è questa la via della sua concepibilità indicata da Spinoza nella definizione del modo. La quale impegna la sostanza, che è l'altro in cui può darsi il singolo modo e, se proprio piace, l'intera *facies*.

Non stiamo indicando difficoltà di piccolo momento, visto che la maggiore o minore perfezione costituisce la dinamica fondamentale delle passioni, in base a *E3*, 11, scl.; ma altre ne dobbiamo accumulare, prima di riprendere la considerazione di ruolo e posizione dell'*exemplar*. Passare a maggiore perfezione è gioia; passare a minore perfezione è tristezza. Spinoza aggiunge poi: tutti gli affetti umani derivano dalla tristezza e dalla gioia – e dalla *cupiditas*, che viene curiosamente affiancata a tristezza e gioia in quanto affetto primario, mentre lo scolio di *E4*, 9, a cui Spinoza stesso rimanda, spiega che la *cupiditas* non è che l'appetito (accompagnato dalla consapevolezza di esso), ossia il *conatus*, che *E3*, 7 identifica con l'essenza attuale della cosa, in quanto però è riferito insieme alla mente e al corpo. Dunque, può la *cupiditas* essere un affetto? Può «la stessa essenza dell'uomo» (*E4*, 18, dim.) essere un affetto? La definizione di affetto recita: «Per affetto intendo le affezioni del corpo, dalle quali la potenza d'agire del corpo stesso è accresciuta o diminuita, favorita o impedita, e insieme le idee di queste affezioni» (*E3*, def. 3). A rigore di definizione, la *cupiditas* non può essere semplicemente un affetto, ma è quella potenza di agire che aumenta o diminuisce per via delle

affezioni del corpo e della mente. Il punto non è però che Spinoza non rispetta nelle proposizioni il rigore delle sue definizioni, ma è che in esse si annodano – o provano ad annodarsi – i termini di un problema per la soluzione del quale abbiamo nel testo dell'*Ethica* un mucchio di indicazioni schematiche e, per quanto sono poi state ripetute dai lettori di Spinoza, scolastiche, che purtroppo fanno velo alla piena e adeguata intelligenza della cosa. La quale, com'è noto, non può togliere quel velo, giusta *E4*, 1: «Nulla che l'idea falsa abbia di positivo è tolto dalla presenza del vero in quanto vero». Si può togliere infatti l'errore, non l'immaginazione (*E4*, 1, scl.): possiamo dunque provare che è un errore ridurre la *cupiditas* a un'*affectio*, così come, specularmente, è un errore sottrarla alla trama delle *affectiones*, riservandogli una costituzione ontologica separata: non possiamo però impedire che si formino simili immagini. E, d'altro canto, non è forse noto che nella sezione conclusiva della terza parte dell'*Ethica*, quando il filosofo torna sulla *cupiditas* per definirla come «la stessa essenza dell'uomo, in quanto si concepisce determinata da una certa sua affezione a fare qualcosa», si trova ribadito, in sede di spiegazione del perché la definizione includa l'affezione come causa della costituzione determinata dell'essenza, la tesi che la *cupiditas* è l'essenza? Dal fatto poi che essa è determinata da una certa affezione segue che la mente può farsene conscia, dal momento che solo in questo modo la mente conosce se stessa, attraverso le idee delle affezioni del corpo (*E2*, 23), eppure: com'è possibile che Spinoza si preoccupi di dire una parola su come possa sorgere la consapevolezza che accompagna l'appetito grazie alle idee delle affezioni del corpo, ma non una su come qualcosa, che viene ancora chiamata essenza, possa essere determinata nella sua costituzione d'essere dalle affezioni?

Ancora, come leggere *E3*, 8? «Lo sforzo – leggiamo – con il quale ciascuna cosa si sforza di perseverare nel suo essere, non implica un tempo finito, ma indefinito». Si tratta di una proposizione fondamentale. Spinoza si richiama a *E3*, 4, in cui ha già stabilito che a far cessare una cosa non può mai essere altro che una causa *externa*, e, al solito, l'ontologia si fa poi, in particolare, antropologia: anche nella nostra mente non può infatti darsi «l'idea che esclude l'esistenza del nostro corpo» (*E3*, 10). Ma cosa vuol dire tutto ciò?

Ci può essere esterno senza interno? C'è forse un *interno*, a cui si oppongono le cause esterne? Se la mettiamo in questo modo, come non pensare che la causa esterna impedisca a una qualche interna natura di esplicitarsi, e che dunque in certa misura questa interna natura rimane inespressa e non attuata? E come allora potrà essere il *conatus*, cioè la stessa *cupiditas*, «l'attuale essenza» (*E3*, 7)? Cosa mai significa «attuale», qui? Se però non c'è nessun *interno* che non sia dato attualmente, nessuna essenza che non sia realizzata, come si può manifestare la contrarietà di una causa esterna, e come dunque si può accorciare o indefinitamente allungare il tempo in cui dura lo sforzo di ciascuna cosa? Eppure tutta l'antropologia è dominata dalle figure della contrarietà, fra idee o affezioni o passioni, contrarietà che in tanto può accendersi in quanto qualcosa contrasta con qualcosa, e a causa del contrasto qualcos'altro è impedito. Se nulla è impedito, non c'è contrasto; ma se qualcosa è impedito, allora qualcosa rimane in riserva, come un quoziente di energia potenziale dato dal rapporto fra quanto poteva esprimersi e quanto è effettivamente espresso.

Anche la già citata *E3*, def. 2, in verità, contribuisce a rendere difficoltoso il percorso attraverso i mutamenti del corpo e della mente. Spinoza scrive: «Dico che agiamo quando in noi o fuori di noi avviene qualcosa di cui noi siamo causa adeguata, cioè quando dalla nostra natura segue, in noi o fuori di noi, qualcosa che può essere compreso chiaramente e distintamente soltanto per mezzo della nostra natura». Il passo procura l'impressione che dalla nostra natura possano seguire tanto effetti di cui noi siamo causa parziale, quanto effetti di cui invece siamo causa adeguata, cioè totale. Ma come è possibile, se noi, come qualunque altra *res*, siamo in ogni nostra modificazione «parte della natura» (*E4*, 2) infinitamente superati dalla potenza delle cause esterne (*E4*, 3)? L'obiezione interviene così in profondità, che minaccia persino la definizione di apertura di *Ethica*, 3, cioè la causa adeguata. Con essa domandiamo infatti: come può un qualunque effetto essere causato da un modo, che è ontologicamente parte connessa ad ogni altra parte nell'universale *natura rerum*? Non è del tutto evidente che una sorta di *concorso singolare* di una cosa su un'altra cosa è solo un'immaginazione del tutto fantasiosa? E non è il corpo, così come la mente, composta

di «moltissimi individui assai composti» (*E2*, 15, dim.)? E non dice il primo assioma della piccola fisica che segue *E2*, lemma 3, «tutti i modi nei quali un corpo è affetto da un altro corpo seguono dalla natura del corpo affetto e insieme dalla natura del corpo che affetta»? E questo non significa necessariamente che ogni modificazione, ogni affezione non può mai essere concepita per mezzo del corpo efficiente soltanto? E ciò non deve valere necessariamente anche per le idee, che sono la stessa cosa dei corpi? E in effetti, di quale idea potremmo mai dire che è solo ed esclusivamente nostra, concepita nella buia solitudine di una mente assolutamente singolare?

Si consideri poi cosa significhi per l'uomo, come per ogni altro modo (questo inciso dovremmo riproporlo ogni volta, ma ormai possiamo farne economia), l'essere soggetto alle passioni: né più né meno che discordare per natura da tutti gli altri uomini. Spinoza scrive: in quanto soggetti alle passioni, discordiamo (*E4*, 32); in quanto condotti invece dalla ragione concordiamo (*E4*, 34), ma noi non possiamo non domandare quale sia il trattamento adeguato per questo duplice *in quanto*. Sembra sia facile, eppure in nessun punto del testo dell'*Ethica* ci è dato di comprendere come idee inadeguate si rapportino a idee adeguate. È ben chiaro che le idee adeguate non possono seguire che da idee adeguate (*E2*, 40), e lo stesso si deve evidentemente pensare delle idee inadeguate, che cioè non possono seguire se non da altre idee inadeguate, ma significa questo che le due serie non si incontreranno mai, mai nessuna *transitio* da una serie all'altra? E cosa ne verrebbe per la concezione della mente come idea del corpo: potrebbe ancora essere mantenuta una simile definizione? E cosa ne verrebbe anche per l'intero impianto dell'*Ethica* se, non l'*ordo rerum* e l'*ordo idearum*, ma l'ordine delle idee inadeguate e l'ordine delle idee adeguate fossero intrappolati in un allucinatorio parallelismo? Si potrebbe decretare in maniera più sonora il fallimento della proposta filosofica di Spinoza? Eppure è palese non il disinteresse del filosofo per un qualunque allacciamento, ma addirittura, si direbbe, il mancato rilevamento del problema.

Si può proseguire con qualche ulteriore variazione sul medesimo tema. Essere condotti dalla ragione è essere guidati da idee adeguate (*E3*, 3). Adeguate sono solo le idee di ciò che è «comune a tutte le cose» (*E2*, 38), ma ciò che è comune a tutte le cose «non costituisce

l'essenza di alcuna cosa singolare» (E2, 37). In questo modo, nessuna azione adeguata della mente potrà mai riferirsi alle cose singolari, ma in quanto si riferisce alle cose singolari la mente è sempre solo affetta dalle passioni, cioè considera sé come parte della natura. Solo *in quanto* non si considera tale, solo cioè in quanto nutre idee adeguate, la mente può agire. Ma sia pure così: sia cioè la mente «attiva in certe cose e passiva in altre» (E3, 1), dove è rilevata l'attività del corpo? Dove e come il corpo agisce adeguatamente? Come mai manca qualunque indicazione circa l'azione adeguata del corpo? O stiamo forse prendendo la via di fuga più facile che sembra suggerita dalla celebre chiusa di E5, 20, scl., dove si passa a «considerare quel che appartiene alla durata della mente senza relazione al corpo», *sine relatione ad corpus*, e dove dunque si può compiere il «supremo sforzo della mente» e realizzare la sua «massima virtù» (E5, 25) senza preoccuparsi della potenza d'agire del corpo? Eppure non solo l'ordine delle passioni, ma anche l'ordine delle azioni del corpo è per natura simultaneo [*simul sit natura*] con l'ordine delle azioni della mente. Come dunque agisce un corpo? Ma la stessa azione della mente, in cosa mai consiste se non può riferirsi ad alcuna cosa singolare?

Si può proseguire, dicevamo, ma non caveremmo un ragno dal buco se non affrontassimo la serie delle questioni che abbiamo sollevato – che il testo consente di sollevare, che abbiamo già discusso, e che lasciamo riemergere per poterle infine riprendere lungo la via che *ducit ad libertatem* – inalveandole con chiarezza. La stazione di partenza non può che essere la seguente: l'*exemplar naturae humanae*, il modello di uomo che *desideriamo* formare è, per l'appunto e in primo luogo, una formazione del desiderio, l'espressione della nostra *cupiditas* e una figura della nostra *transitio*. Non si tratta dunque della proposizione *morale* di un fine o di un modello, se non nella misura in cui per fine si intenda l'appetito (E4, def. 7). Ma allora tutti i termini con cui è disegnato questo modello non costituiscono affatto l'*in-vista-di-cui* dell'uomo che voglia conseguire il proprio bene, tanto più che la conoscenza del bene, in quanto tale, non è a sua volta produttiva di alcunché, ma è invece essa stessa nient'altro che l'affetto della gioia (E4, 8). La dimostrazione fornita da Spinoza riduce anzi a zero il portato della consapevolezza che

accompagna l'affetto: bene è ciò che giova alla conservazione del nostro essere (E4, def. 1) e che perciò è oggetto del nostro sforzo (E3, 12). Ciò che a noi giova ci procura gioia, ma dall'affetto della gioia segue necessariamente l'idea di questo affetto (E2, 22), ossia la conoscenza di esso in quanto è bene, che è unita all'affetto allo stesso modo in cui la mente è unita al corpo, cioè «non si distingue dallo stesso affetto» (E4, 8, dim.).

Ma dove arriviamo? Dove può condurci ora la rivelazione che la conoscenza è un affetto – non poi così inaspettata, visto che «la volontà e l'intelletto sono la stessa cosa» (E2, 49, cor.)? Molto lontano, perché la dimostrazione non comporta alcuna restrizione, e dunque non può non valere necessariamente anche per la *cognitio Dei*, che costituisce *summum mentis bonum et summa mentis virtus* (E4, 28). E infatti l'*amor Dei intellectualis* è l'affetto corrispondente, *senza contrari*, che nasce da quella conoscenza – e, anzi, non può distinguersi da esso. Ma questa *cognitio* è anche la massima virtù e potenza della mente, ossia la sua stessa essenza: tutto ciò che la mente si sforza di fare (E5, 26). Abbiamo così di nuovo quanto prima ci imbarazzava fortemente, che l'essenza – ossia il *conatus*, di cui gli affetti non sono che modificazioni – non è a sua volta che un affetto. Ora però non dobbiamo prendere questa conseguenza come un'incongruenza, senza minimamente comprenderne il senso: dobbiamo invece riconoscere in essa l'ultima prestazione del *sive* spinoziano, e scrivere: l'essenza, *ossia* l'affetto. La formula ovviamente non tiene, se non riconosciamo in ciò che Spinoza ha continuato a chiamare essenza nient'altro che il sostanziale del modo. Il bando delle essenze che abbiamo cercato di annunciare, quando si è trattato di discutere la definizione spinoziana – un altro esempio di come le definizioni del filosofo olandese, per quanto precise, mettano appena per via, e attendano di essere pensate nello sviluppo della dimostrazione –, discopre ora la sua massima utilità: dove abbiamo messo essenza dobbiamo riconoscere il ripido pendio della sostanza. Sta qui la ragione ultima dell'incomponibilità, che abbiamo sì fortemente rimarcato, della *vis passionis* e della sua *perseverantia* con la *perseverantia in existendo*, che non appartiene infatti a nessuna cosa se non in quanto Dio ne è *causa essendi* (E1, 24, cor.): se il *conatus* è l'essenza di ogni cosa – e la sua essenza attuale, reale in quanto attuale – e se la cosa è

nell'esistenza solo in quanto Dio ne è la causa incessante, e non già in quanto è determinata da un'altra cosa (*E2*, 45, scl.) – come peraltro insegnano gli scolastici (ed è l'unico insegnamento "scolastico" che nell'*Ethica* Spinoza abbia inteso riprendere esplicitamente) –, allora il *conatus sese conservandi* è solo la mano di Dio posata sulla cosa, o, più prosaicamente, dal momento che abbiamo da tempo rinunciato a fare di Dio un attore che dall'alto governa i destini del mondo, è solo il fatto che il modo è una modificazione della sostanza. Dobbiamo però ancora comprendere bene come quest'ultima proposizione non sia semanticamente vuota: dobbiamo cioè far scivolare ora un *sive* tra il modo e la sostanza, e tornare a riproporre la nostra formulazione. Dove il dialettico scriverebbe che la sostanza è un affetto e non è un affetto, noi mettiamo invece il minimo dislivello di un *ossia: substantia sive affectus*; sostanza, ossia la differenza con cui si iscrive l'affetto de-scritto.

Il bene, la ragione, il *conatus*, l'affetto della consapevolezza (e non semplicemente la consapevolezza dell'affetto): un affetto adeguato e (ben) *dis*-posto, non semplicemente un altro affetto. Una differenza quasi trascurabile, per cui però non siamo solo modi insostanziali, ma siamo sul margine della nostra determinazione, *senza la minima contrarietà*, senza essere minacciati da(l) nulla.

Tutte le difficoltà che abbiamo da ultimo segnalato si danno convegno in questo punto: dove il *conatus sese conservandi* incontra la *vis passionis*? Dove si trova l'*interno* rispetto a cui tutto quel che pensiamo è esterno? Dove si disfa l'ordine inadeguato delle idee, per poi rifarsi secondo il dettame della ragione? Oppure, dove accade che l'amore vinca l'odio? Rispetto ad altre presentazioni del medesimo problema – alla difficoltà di passare da idee inadeguate a idee adeguate, o ad esempio dagli affetti passivi agli affetti attivi – questa riceve di solito meno attenzione, ma non scrive forse Spinoza, da una parte, che «l'odio può essere estinto dall'amore» (*E4*, 46, dim.), ed è anzi l'unica maniera in cui l'odio possa essere distrutto, e che, però, l'odio è reciproco, per cui «chi immagina di essere odiato da qualcuno, e di non avergli dato alcuna ragione di odio, lo odierà a sua volta» (*E3*, 40)? *E2*, 43 tenta di costruire una risposta, ma su un unico fondamento: che siamo amati da colui che odiamo. In tal caso, l'amore può vincere l'odio, ma ancora una volta ci sfugge il

cominciamento, dove cioè si principia ad amare, se per amare dobbiamo anzitutto essere amati.

Il fatto è che quel che ci sfugge non c'è: il pensiero della sostanza è tutto meno che un pensiero dell'inizio, né la sostanza è l'inizio (ed è importante ripeterlo alla fine). Anche l'amore che vince l'odio è un'altra affermazione della potenza della sostanza, che è vano voler cogliere, per dir così, in presa diretta, o nel suo primo sgorgare, o nella forma di ciò in cui tutto si trova infine compreso e ricomposto. Anche l'amore è *in due*: forza che contrasta l'odio (di ciò che si rappresenta come causa esterna del suo rattristarsi o della sua impotenza: della sua finitezza), amore senza contrari e senza oggetto, senza l'obiettivazione rappresentativa di una causa esterna, da nulla contrariato e che nulla contrasta. È l'una e l'altra cosa, la passione e l'intelletto, senza passaggio, come la stessa cosa che è però differente, come un affetto ben disposto, rivolto al mondo e proveniente dal mondo.

Una beatitudine «che non cessa mai di essere» (E5, 42), una sapienza rara e difficile a trovarsi, che non è infine raggiunta senza essere nuovamente frequentata, non si afferma senza ripetersi, non si raccoglie in un sistema senza riversarsi in una vita.

E non sta nelle pagine di un libro se il libro non sta nel mezzo del mondo, in continuazione con esso.

**Il libro**, infatti, non si conclude [44]. Se non consideriamo sgrammaticata la domanda: “dove pensiamo?” – che l’uomo pensa [156], che ha idee *nel* mondo [92], che *c’è* pensiero [102], che la mente è nel pensiero [37], piuttosto che essere una sostanza pensante [63] – allora è evidente quel che l’esercizio della filosofia è: non riflessione [9], interpretazione [18] o domanda [46], ma una continuazione di mondo [125]. Anche la forma del libro ne tiene conto [44], e ripensa a partire dal mondo, dalla *presenza altra* del mondo [95], il *mos geometricum* spinoziano [19].

Conseguentemente, un certo numero di questioni, che, dopo Descartes, si erano poste a partire dal *cogito*, debbono essere ripensate, e il *cogito* stesso deve venir riformulato, per esempio nel modo seguente: *cogito ergo est* [97]. Ovvero: «Io (l’*ego* o l’*Es* che pensa) accado con il mondo nel pensiero perché il pensiero, nella forma modificata dall’*ego*, è un modo del mondo in cui e *con* cui esso accade» [99].

L’*Ethica* di Spinoza comincia infatti, previa definizione della *causa sui* [106], dall’unica sostanza: non però nel senso che la sostanza costituisca un cominciamento, nella forma di un principio o di un ente (sommò) [141], ma nel senso, invece, che non si pensa a partire da sé, bensì nel mondo e a partire dal mondo [146]. Pensare è un *com*-portamento di mondo [91]. Il significato dell’immanentismo filosofico va evidentemente riconsiderato [141], così come, con riguardo al testo spinoziano e al suo senso complessivo [222], il rapporto fra la sostanza e i modi [146], e fra l’infinito e il finito [148]. O anche, più insistentemente, fra il tutto [120] e la parte [41]. Riconsiderazione, questa, la cui sede non sarà mai la logica [114]: non è essa che istruisce circa il che e il come le cose seguono (o debbono seguire [80]) da Dio [145]. Né la sostanza attende di essere autorizzata ad esistere, o di ricevere dalla logica il fondamento di possibilità della sua esistenza [124]. L’ontologia ha un primato sulla logica [223]: la dimostrazione dell’esistenza (e dell’unicità [103]) della sostanza [86], così come l’implicazione sino all’identità di essenza ed esistenza [106], è la manifestazione di questo primato, ed è importante rilevare quanto tardi l’*idea Dei* si affacci nell’*Ethica* [122], a differenza che nell’interrotto [65] *Tractatus de emendatione* [59], dove ci si prefigge di raggiungerla il più velocemente possibi-

le [56]. Parimenti è importante tener ferma, in generale, l'effettiva portata esistenziale dell'idea in Spinoza: l'idea, che è cosa del mondo [53], *com*-porta [92] sempre l'esistenza [82], e non vi è che un unico piano dell'esistenza [41], nonostante certi giri per l'essenza [185].

Ma ripensare la sostanza, la sua concepibilità *per sé* [100], passa anche attraverso la risignificazione dei suoi nomi: la *potentia*, o prepotenza [242] che viene distinta dal mero possibile [49] (così come dalla possibilità trascendentale di Kant [68], dal possibile di Wittgenstein [172] o dall'impossibile di Derrida [110]) e in questo modo sottratta al dominio della teologia [109], e il *conatus* [160], l'*actus transeundi* [202], che viene sottratto alla pertinenza esclusiva dell'antropologia [205]. Nessun dominio all'interno del dominio [52], d'altra parte: non l'uomo, ma neppure i suoi pensieri [87]. I pensieri sono modi, *res singulares* [159]: non diversamente dai corpi [177]. E quanto poco una fisica dei corpi potrebbe descriverli fuori dal mondo, tanto poco può farlo una psicologia [125].

Nel mondo, i corpi si muovono, i pensieri sono parlati [156]. Di ciò non si dà, né si deve dare, spiegazione [181]: filosofare è *con-sta-tare* quel che c'è [193]. E l'unicità del mondo c'è nel due del corpo e della mente, della vita e della parola [192], senza che questo due metta una negazione nella sostanza [165]: gli attributi differiscono, ma la loro differenza è indifferente [201], ed è anzi il loro margine positivo, ciò per cui sono *dis*-posti come vita e come pensiero (o come parola) [231]. *Dif-ferenza* è così il nome del *com*-portamento della sostanza [200]. Certo, contro Hegel [132], la sostanza consta di infiniti attributi, ma questa infinità non allude affatto a una zona del mondo che l'uomo, composto di mente e corpo, non possa conoscere [126]. L'uomo non manca di conoscenze, che gli siano precluse da un Dio geloso: la privazione non è che negazione [196], e dunque la conoscenza reale, la conoscenza che abbiamo, è la conoscenza assoluta: non ce n'è un'altra [50]. *Habemus enim ideam veram* [54]. Se non l'avessimo, in nessun modo potremmo acquistarla (né si accede alla forma della filosofia spinoziana passo passo, per la via di un metodo [51]).

Non diremo dunque che noi conosciamo solo due degli infiniti attributi della sostanza. Questo, peraltro, è un buon motivo [129], non l'unico [36], per prendere di mira l'interpretazione razionalisti-

ca di Spinoza [15]. Considereremo piuttosto che l'infinito della sostanza è ciò per cui prende significato il fatto che c'è materia vivente [179], che c'è pensiero parlabile [167]. Una (unica) è la sostanza, ma l'essere è in due. Non solo perché due sono gli attributi (*ossia* [163] *più d'uno*: questa è la formula con cui pensiamo il due [137]), ma perché esso si trova, nell'attributo che frequentiamo in quanto lo pensiamo, da un lato e dall'altro dell'idea che lo rappresenta [235].

Per il fatto che c'è idea, c'è un due nell'essere: *esse formale, esse objectivum* [77]. Per il fatto che Spinoza pensa la mente come idea del corpo, come idea che ha il corpo come oggetto ed è il corpo [205] – o lo stesso che il corpo [235] – la tesi per cui *ordo et connexio rerum idem est ordo et connexio idearum* – così malamente rappresentata dalla vulgata del parallelismo [179] – fonda l'ignoranza in cui noi sempre siamo circa le ragioni del corpo, e l'inconsistenza di ogni mera presa di coscienza al riguardo [197]. Una specifica sconosciutezza investe il corpo [241] in quanto nostro [239], né l'*Ethica* propone nel suo cammino di liberazione [113] un progresso nella conoscenza che elimini o rischiarì le zone di inadeguatezza [62], per compiersi in una *scientia intuitiva*, di un puro coglimento intuitivo, di cui da nessuna parte si vede, nell'*Ethica*, l'esercizio [22].

Altro dice la dottrina dei gradi della conoscenza [22] e il *tertium cognitionis genus* [227], altra è la concezione spinoziana del vero [211] e dell'errore [210]. Verità è infatti adeguatezza, ed è a partire dall'essere le idee adeguate in quanto riferite a Dio [43] che va pensato il loro essere vere, ossia il loro vero essere [211]. Ma l'idea è adeguata quando non ha più una relazione meramente estrinseca con ciò di cui è idea [84]: *sine relatione* [183] è l'espressione della massima adeguatezza dell'idea. Tutta l'*Ethica* di Spinoza va così intesa come una progressione nella comprensione rigorosamente proposizionale [171] della cosa, secondo che se ne tolga la relazione o la causalità esterna [188]. Comprensione che non ha nulla di una mera visione, di una statica contemplazione (ed è in questo modo che va affrontata la questione del male [198]), ma che è insieme anche un affetto [248], e così un movimento di mondo [189], da cui dipendono la disciplina delle passioni [204], le relazioni di amicizia o inimicizia con gli uomini [214] (quindi la politica e lo Stato, di cui l'*Ethica* dice poche cose, *et pour cause* [215], ma quanto basta

per ripensare il concetto di democrazia [218]) e, insomma, l'*exemplar naturae humanae*, che non spicca da nessuna parte nell'*Ethica* come un modello ideale [242], bensì come una figura del desiderio e l'esercizio massimo della sua potenza [248].

Pensare ed esperire che siamo eterni [187] almeno in parte [225], è così il modo in cui sempre meglio – *tanto più* [24], dice la clausola che scandisce la via che conduce alla libertà, in Spinoza [153] – accediamo all'unico [103] mondo che c'è [70].

Finito di stampare nel novembre 2012  
a cura di Pde Spa  
presso lo stabilimento  
L.e.g.o. Spa – Lavis (TN)