

"IL BELLO 'IMPLICITO' NELLA FILOSOFIA SPINOZIANA"

di
Vito G. Ingrosso

Singolare destino quello del pensiero spinoziano l'essere apprezzato come fonte di ispirazione poetica circa un secolo dopo la scomparsa del suo fondatore!

Si dovrà infatti attendere almeno il 1785, anno in cui F. Jacobi pubblica *La dottrina di Spinoza. Lettere al Signor Moses Mendelssohn*, perché le feroci polemiche tra gli ammiratori e i detrattori di Spinoza accennino a placarsi ponendo con ciò le basi per una serena disamina e riabilitazione di una teoria che era stata per lungo tempo teatro di scontro. E' infatti da tale periodo che la filosofia di Spinoza è vissuta quale materia di ispirazione poetica da parte di spiriti illustri come Goethe, Heine, Herder, e, in tempi più recenti, da Leon De Winter con il suo romanzo *Una fame senza fine* [1](#).

Se Spinoza non affronta in forme programmatiche il problema estetico, non dedicando ad esso un suo scritto specifico, è pur vero che egli accenna in alcuni luoghi ad una personale concezione del bello in coerenza con le linee portanti della sua filosofia ed è altamente probabile che le traversie esistenziali e le urgenze che il suo progetto affrontava in un momento profondamente travagliato delle vicende europee, olandesi in particolare, non gli consentirono più attenta e specifica attenzione nell'investigare la problematica estetica.

Se gli accenni alla questione estetica, si presentano in forma sparsa negli scritti spinoziani, ciò non sembra attribuibile ad una sorta di indifferenza verso il problema - come peraltro risulta dalla biografia di J. M. Lucas - [2](#), quanto alla subordinazione che l'estetica mostra verso il polo dialettico logica-ontologia entro cui Spinoza tenta di stringere lo scibile.

I suoi scritti sembrano presentare gradi diversi di approccio al problema estetico riferibili a tre momenti specifici dell'evoluzione del suo pensiero.

Vi si può distinguere una prima fase caratterizzata dall'influsso di Hobbes, una seconda - con ogni probabilità anche la più complessa - in cui Spinoza pensa il primo genere di conoscenza in forme più problematiche parallelamente alle difficoltà che il sistema incontra nel suo percorso; ed infine una terza in cui l'autore descrive e focalizza il terzo genere di conoscenza con argomentazioni di matrice idealistica.

Nell'Appendice della prima parte dell'Etica, la descrizione del processo che porta alla formulazione del giudizio estetico sembra avere stretta correlazione con il pensiero hobbesiano: "Ex gr., si motus, quem nervi ab objectis, per oculos representatis, accipiunt, valetudini conducatur, objecta, a quibus causatur, pulchra dicuntur, quae autem contrarium motum cient, deformia. (...) Quae omnia satis ostendunt, unumquemque pro dispositione cerebri de rebus iudicasse, vel potius imaginationis affectiones pro rebus accepisse". [3](#)

Sostanzialmente simile anche l'argomento della XXXII epistola (Voorburg, 20 Novembre 1665) in cui, rivolgendosi ad Enrico Oldenburg, Spinoza si esprime così: "Conabor igitur rationem ostendere (...) me Naturae non tribuere pulchritudinem, deformitatem, ordinem, neque confusionem. Nam res non, nisi respective, ad nostram imaginationem, possunt dici pulchrae aut deformes, ordinatae aut confusae" [4](#).

Bellezza, dunque, quale prodotto dell'immaginazione, ossia del primo e più acerbo grado del conoscere nell'ordine gnoseologico stabilito da Spinoza.

Il passo tratto dall'Etica presenta, tuttavia, aspetti contestuali diversi rispetto a quelli tratti dall'epistola: nel primo caso Spinoza riassume e precisa quanto ha già dimostrato circa la natura divina, nel secondo risponde a questioni di ordine

gnoseologico postegli nella precedente lettera dall'Oldenburg.

Se pertanto, nella prima citazione è chiaramente individuabile il richiamo al meccanicismo hobbesiano, nella seconda il riferimento non compare in forma esplicita, ma già metabolizzato e quasi superato. Qui la questione gnoseologica è affrontata in termini progettuali: "(...) quod autem ad Mentem humanam attinet, eam etiam partem Naturae esse censeo; nempe quia statuo, dari etiam in Natura potentiam infinitam cogitandi, quae, quatenus infinita, in se continet totam Naturam objective, et cujus cogitationes procedunt eodem modo ac Natura, ejus nimirum ideatum. Deinde Mentem humanam hanc eandem potentia statuo, non quatenus infinitam, et totam Naturam percipientem, sed finitam, nempe quatenus tantum humanum Corpus percipit, et hac ratione Mentem humanam partem cujusdam infiniti intellectus statuo"

[5.](#)

Immaginazione, conoscenza inadeguata, ma pur sempre conoscenza: la novità dell'argomentazione spinoziana risiede nell'aver individuato una capacità-attività del soggetto di attribuire al mondo il segno della bellezza; tutto ciò appartiene già alla modernità: non il bello cercato fuori dalla mente, ma nella processualità della ricerca, e, successivamente, ad un grado superiore, nell'esercizio dianoetico.

(Tematica, questa, che induce un immediato quanto rapido accenno alle considerazioni kantiane della Critica del Giudizio, in quanto il delinearci di una certa relazione tra le due posizioni meriterebbe uno spazio specificamente dedicato. Spinoza attribuisce la possibilità di formulazione del giudizio estetico ad un processo immaginativo, fondato su idee inadeguate, Kant individua le basi della sua estetica in un giudizio che riflette su una natura già data e costituita nelle forme categoriali dell'Analitica, svincolando il bello da vincoli strettamente categoriali solo in un secondo momento) [6.](#)

La questione sembra dunque presentarsi sotto duplice aspetto: per un verso la capacità immaginativa è attività progettante, per un altro tocca i suoi nell'inadeguatezza dei contenuti su cui lavora.

Che in questa fase il giudizio estetico non risulti prodotto da chiarezza e distinzione di provenienza cartesiana non può indurre una sua facile svalutazione, al contrario, obbliga ad un tentativo di approfondire più adeguatamente la questione.

L'epistola XXXII (20 Novembre 1665) da cui i brani sopra riportati sono tratti, appartiene al periodo di Voorburg, senz'altro uno dei più intensi della produzione di Spinoza, e testimonia una fase ormai matura e avanzata della sua riflessione e, simultaneamente, di limiti e di questioni destinate a rimanere aperte a causa della prematura scomparsa dell'autore.

Non a caso A. Negri individua nel 1664 un anno di crisi per il progetto spinoziano:

"(...) Una tensione particolarmente acuta sembra infatti essersi impadronita del sistema – ma in maniera selvaggia, poiché questa tensione non si placa nella prospettiva di un equilibrio intrasistemico [7.](#)

"(...) sostanza e modo non si confrontano come realtà e irrealtà, come intelletto e immaginazione. Non si collocano in una derivazione emanatistica. Costituiscono piuttosto una polarità (...)" [8.](#)

E' un momento della ricerca in cui Spinoza abbandona l'emanatismo della sua prima formazione sefardita, ma senza aver ancora definito su quale immanentismo si regga il suo sistema.

Non può sfuggire, a tale tensione dialettica che coinvolge tutto l'impianto, neppure il 'senso' delle cose con il loro manifestarsi ordinate o confuse, belle o brutte; è una polarità che replica inevitabilmente se stessa anche nel processo estetico, è l'anomalia che si riproduce selvaggiamente e che induce Spinoza ad intendere la Sostanza ora come forza, ora come sostrato, denominatore comune dei Modi.

Nel primo caso il rapporto tra la Sostanza ed il Modo-soggetto si presenta in forma dinamica, operante e, perciò, in grado di stabilire continuità logica e fenomenica; nel secondo la Sostanza è intesa come ordine a priori costituito e pertanto sovradeterminato in rapporto al Modo-soggetto.

E infatti la successiva proposizione XXXVII (pars II) sembra confermare da canto suo tale tensione: "Id, quod omnibus commune, quodque aequae in parte ac in toto est, nullius rei singularis essentiam constituit" [9.](#); si ripresenta in tale luogo il secondo aspetto della questione: in questo momento Spinoza intende la Sostanza secondo canoni classici attribuendo ad essa sembianze ontologiche della riflessione scolastica:

qui la Sostanza è trascendenza.

Una produttiva conflittualità interna percorre dunque l'Ethica a dispetto del suo apparente carattere di compiutezza, e delle forme euclidee in cui si costituisce: polarità dialettiche che non troveranno soluzione per l'immaturo scomparsa dell'autore e su cui si sofferma la lettura di A. Negri fino alla scoperta di uno Spinoza 'sovversivo' in un nesso di continuità con l'umanesimo di Feuerbach e di Marx.

Ultimo, e più elevato grado di approccio al problema appartiene alle pagine conclusive del capolavoro spinoziano ove l'autore accenna alla bellezza senza tuttavia nominarla. Nei luoghi precedentemente esplorati Spinoza non mostra propensione per un uso anagogico della bellezza (in special modo dell'Appendice della I Parte dell'Ethica), non affida al senso estetico un ruolo di particolare rilievo nell'emancipazione dalle passioni; il bello è ancora dominio della conoscenza di primo genere, appartiene alla doxa.

Non più così nella quinta parte ove le proposizioni, specialmente quelle delle ultime pagine, assumono, se pur indirettamente, valore esortativo nella forma latina sobria ed elegante appresa alla scuola del 'libertino' Van den Enden.

Non si tratta di esortazioni, quanto all'aspetto sintattico, ma dei consueti enunciati spinoziani in armonia con l'impianto generale; eppure il richiamo alla bellezza - quella della vita dianoetica - risulta ancor più efficace perché indiretto, suggerito, affidato all'intelligenza del lettore.

Spinoza non parla del bello, lo indica.

E' il momento in cui la scelta immanentistica sembra ormai consolidata sotto il profilo squisitamente logico, e tuttavia la tensione della 'via all'in su' è pienamente avvertibile nel messaggio di liberazione, entro l'orizzonte umano-divino mostrato da Spinoza, la cui componente estetica opera come sostrato.

L'indagine sul bello, che si realizza in momenti fugaci nelle prime due parti dell'Ethica - ed in alcune epistole - e che limita tale esperienza all'ambito dell'opinabile, nella quinta parte si fa invece vera e propria attività contemplativa, con chiari riferimenti di matrice neoplatonica.

Platonico è il carattere meditativo dell'amore: "Amor Dei intellectualis, qui ex tertio cognitionis generis oritur, est aeternus " [10](#).

Platonico il segno distintivo della vita virtuosa: " Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus; nec eadem gaudemus quia libidines coercemus, sed contra, quia eadem gaudemus, ideo libidines coercere possumus". [11](#)

Pare dunque di poter affermare che il concetto di estetica resti latente sotto un progetto le cui strutture portanti dovevano essere edificate in via prioritaria, ragione che autorizza a pensare il bello spinoziano in forma implicita per due motivi.

Il primo di questi consiste nella subordinazione dell'estetica alla trama logico-euclidea cui Spinoza affida la 'tenuta' dell'impianto teoretico; il secondo attiene all'aspetto evolutivo della filosofia spinoziana: l'indagine sul bello resta sottintesa, temporaneamente sospesa, per cause contingenti, politiche, puntualmente individuate dall'analisi di A. Negri.

E' così che, pur non attribuendo eccessiva importanza alla sensibilità estetica nella fase iniziale del suo progetto, in quelle successive Spinoza introduce tacitamente il concetto di bellezza utilizzando questo come strumento anagogico in direzione dell'Amor Dei intellectualis.

In tale ottica appaiono più chiari i motivi per i quali la sensibilità poetica ha recepito, forse con maggior acutezza di quella filosofica, la dimensione estetica entro cui Spinoza articola alcune sue argomentazioni che risulteranno decisive per gli esiti del suo pensiero.

L'influenza esercitata da Spinoza, nel senso sopra descritto, è chiaramente avvertibile ancora ai nostri giorni in Felix Hoffmann, protagonista del romanzo di Leon De Winter Una fame senza fine, il quale si riscatta da un'esistenza triste, quanto priva di significato, lasciandosi condurre dal Tractatus de intellectus emendatione, imprimendo alla sua vita una svolta nel segno dell'autocoscienza ed approdando ad una dimensione di 'laica santità' :“(Felix)Riassunse mentalmente il pensiero del filosofo: Spinoza era alla ricerca della felicità. Ma la via che indicava non portava in cielo o a Bhagwan, ma all'intelletto.(...) Con la mente purificata si poteva indagare la

Natura. Studiando la Natura se ne potevano comprendere i fenomeni nei loro principi essenziali e in quella comprensione aleggiava il respiro di Dio “. [12](#)

NOTE:

1. Non è casuale che anche Erminio Troilo, introducendo la propria edizione dell’Ethica nel 1914, si esprimesse in termini di entusiastica approvazione:” L’Ethica di Benedetto Spinoza appartiene al novero delle cose straordinarie e sublimi; di quelle la cui bellezza né si esaurisce né mai stanca, perché partecipano dell’essenza stessa della bellezza(...) Sì che ben si comprende come di Spinoza e della sua filosofia abbia potuto parlare degnamente, meglio che uno storico e un critico, un poeta, il quale ha avuto intiera la visione di quella bellezza e di quella grandezza” B. Spinoza, Etica, intr. di E. Troilo, Melita, Genova, pp. 16-17.

2. “Egli aveva una qualità in tanto più apprezzabile in quanto raramente si trova in un filosofo, ossia d’essere estremamente elegante: non usciva mai di casa senza indossare i suoi abiti, ciò che distingue ordinariamente un uomo garbato da un pedante. “Non è, diceva, l’aria sciatta e trascurata che ci rende sapienti. Al contrario, aggiungeva, la negligenza affettata è segno di un animo basso, dove non vi è saggezza e dove le scienze non possono generare che impurità e corruzione” J.M. Lucas, La vita del Signor Benedetto Spinosa, in J.M. Lucas, J. Colerus, Le vite di Spinosa, Quodlibet, Macerata, 1994, p.41.

3. B. de Spinoza, Ethica ordine geometrico demonstrata, in B. de Spinoza, Opera quotquot reperta sunt; recognoverunt J. Van Vloten et J.P.N. Land, Tomus I, Hagae Comitum apud Martinum Nijhoff, MCMXIV, p. 71

La prossimità concettuale delle due posizioni pare attestata dal seguente passo tratto dagli Elementi di filosofia di T. Hobbes:”(...) il piacere e il dispiacere, sebbene non si dicano sensazioni, differiscono da esse tuttavia solo in questo, che la sensazione è di un oggetto, in quanto esterno, per la reazione o resistenza che si verifica da parte di un organo e, dunque, consiste in un conato dell’organo verso l’esterno, mentre il piacere consiste in una passione che ha luogo in forza dell’azione dell’oggetto ed è un conato verso l’interno”; T. Hobbes, Elementi di filosofia, a cura di Antimo Negri, in *Classici della filosofia*, collana diretta da N. Abbagnano, U.T.E.T., Torino, 1972, pp. 592-3.

4. Ibidem, Epistolae, Tomus III, p. 120.

5. Ibidem, p. 122.

6. Se in Kant il bello è “ciò che universalmente piace senza concetto”, poiché il gusto non è tale da essere descrivibile in via definitiva, si potrebbe assumere in ipotesi che nella filosofia di Spinoza “il bello è ciò che universalmente piace senza oggetto”, essendo il giudizio di gusto declinato non sulla cosa ma sul processo immaginativo, come risulta anche dalla proposizione XXXVI dell’Ethica , op. cit.,(pars II), p. 102: “*Ideae inadequatae et confusae eadem necessitate consequuntur, ac adequatae, sive clarae ac distinctae ideae*”

7. A. Negri, Spinoza. L’anomalia selvaggia. Spinoza sovversivo. Democrazia ed eternità in Spinoza. Derive Approdi, Roma, 1998, p. 117

8. Ibidem, p. 118

9. B. de Spinoza, Ethica, (pars II), Op., cit., p. 102

10. B. de Spinoza, Ethica, (Pars V), op. cit., p.265. Pare quasi un rievocazione della dimensione teoretica del Simposio, in cui Platone rammenta le parole di Parmenide “(...)Pròtiston mèn 'Erota Teòn metisato

pànton”: “(...)Primo fra tutti gli dei meditò Amore”; Platone, Simposio. Rizzoli, Milano, 1995. p. 109

11. B. de Spinoza, Ethica, (Pars V), op. cit., p.272

12. L. De Winter, Una fame senza fine, Marcos y Marcos, Milano, 1997, p. 223

http://www.fogliospinoziano.it/pagine_web/FoglioSpinoziano/temp/index.html