

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO

Facoltà di Studi Umanistici

Corso di Laurea Triennale in Filosofia



GOETHE E SPINOZA

L'intelletto, l'infinito e l'universo

Relatore:

Chiar.ma Prof.ssa Rossella FABBRICHESI

Elaborato Finale di:

Mattia BRAMBILLA

Matr. n. 886134

Anno Accademico 2018/2019

Indice

Avvertenza	3
Introduzione	4
Prima parte. L'infinito	7
1. La triade perfezione-infinito-assoluto.....	7
2. L'infinito attuale.....	10
3. Infinità modale.....	14
A. Modi infiniti immediati.....	14
B. Modi infiniti mediati.....	16
4. Infinito, misura e rapporto differenziale.....	19
5. L'incommensurabilità come condizione del finito.....	23
Seconda parte. Il modo e la metamorfosi	26
1. Il modo come quantità.....	28
2. Il modo come ritmo.....	30
3. Il modo come limite.....	34
4. Il modo come forma.....	36
Terza parte. L'intelletto e la morfologia	40
1. L' <i>Intellektuelle Anschauung</i> e <i>La metamorfosi delle piante</i> come scienza spinoziana.....	43
2. Giudizio intuitivo e <i>intellectus archetypus</i>	46
3. Sull' <i>Urphänomen</i> : la raccolta, la <i>Darstellung</i> e il pensiero oggettivo.....	49
4. Nota su certezza e persuasione.....	54
Quarta parte. L'etica	57
1. La malattia mortale: l'impasse del primo genere di conoscenza.....	57
2. Spiraleggiare verso Dio: <i>Steigerung</i> e secondo genere di conoscenza.....	60
3. Rinascere: <i>Beatitudo</i> e <i>visio Dei</i>	66
Bibliografia	70

Avvertenza

I passi citati dell'*Ethica more geometrico demonstrata* sono abbreviati con E, il numero della parte in numeri romani, il numero della proposizione, e infine l'abbreviazione che indica se si tratta di definizione, assioma, proposizione, dimostrazione, scolio o lemma (e.g. E, I, 1, def.). Ciò è stato fatto innanzitutto per facilitare il lettore nel reperimento del passo, qualunque fosse l'edizione usata, in secondo luogo perché non si è consultata una sola traduzione dell'opera, ma varie. La traduzione principale è quella di Emilia Giancotti, B. Spinoza, in *Etica dimostrata con metodo geometrico*, a c. di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 2019. Le altre consultate sono la traduzione di Gaetano Durante, in B. Spinoza, *Etica*, tr. it. di G. Durante, con note di G. Gentile rivedute e ampliate da G. Radetti, Bompiani, Firenze-Milano, 2017; la traduzione di Filippo Mignini, in B. Spinoza, *Opere*, a c. di F. Mignini e O. Proietti, Mondadori, Milano 2015; la traduzione di G. Durante rivista da Andrea Sangiacomo, in B. Spinoza, *Tutte le opere*, a c. di A. Sangiacomo, Bompiani, Firenze-Milano 2019.

Introduzione

È sempre difficile comprendere la filiazione fra due autori, particolarmente se questi hanno rifiutato un'interpretazione diacronica del pensiero. Goethe e Spinoza sono esempi di un pensare che non si vuole circoscritto nella determinazione storico-contestuale, ma che preferisce vivere l'essenza sincronica della natura. L'intuizione radicale di una sostanza che è in tutto e in cui è tutto, di uno sfondo intrascendibile e autonomo che involve pensiero ed estensione, non permette di instaurare un dialogo semplicemente storiografico con gli autori, bensì richiede un'adesione radicale al punto di vista enunciato; richiede cioè una comparazione interpretativa che metta tra parentesi la diacronia storiografica a favore di uno sviluppo sincronico del pensiero: supporre che la verità dell'incontro fra Goethe e Spinoza «sia esprimibile essenzialmente o unicamente con il metodo della storiografia obiettivistica e dell'erudizione documentaria equivarrebbe ad assumere una determinata forma di linguaggio per sovraimprimerla alla cosa»¹; sarebbe cioè una determinazione, e in quanto tale una negazione, del rapporto fra Goethe e Spinoza, per di più sorda all'intuizione radicale del loro pensiero. L'operazione storiografica, pur nella sua fondamentale importanza, non giunge al cuore del pensiero puro, piuttosto ne esprime una determinazione; Goethe e Spinoza, contrariamente, indicano costantemente lo sfondo intrascendibile del pensare in quanto tale, trattano come un tutto organico e indipendente il pensiero e individuano le idee particolari come modi di questo. La sincronia riesce a operare in questa radicalità: che l'idea sia un modo significa che l'idea di Goethe e l'idea di Spinoza non sono la sostanza stessa, ma sono una determinazione dell'atto continuo e primo della sostanza, donde non è sufficiente sezionare il flusso per comprenderne il senso, né concepire l'idea come un'emergenza nella durata, ma piuttosto è necessario vederla nella sua vitalità riferendola all'eternità stessa del pensiero, dimodoché s'apra come determinazione esprime la sua origine indeterminata. Di qui è l'origine indeterminata ad assumere il punto d'orientamento della ricerca: s'intuisce la sostanza come terreno di ogni traccia.

¹ C. Sini, "Goethe e Spinoza", (1996-1997), in *Opere*, vol. IV, tomo I, a c. di F. Cambria, Jaca Book, Milano 2013, pp. 325-326.

La sincronia, che approfondisce il concetto tramite l'apposizione, generandone un terzo, ci è utile per operare in accordo con Goethe e Spinoza, per appropriarci dell'intuizione dell'infinito come assolutamente positivo formante ogni determinazione. La diacronia, in quanto operante una successione lineare, rompe il circolo della metamorfosi, istaurando nel divenire un senso; nella diacronia il ritorno della forma non è visto nella sua essenziale continuità, ma piuttosto letto nelle differenze occorse, indici del mutamento contestuale. Ma l'intuizione di tale mutamento, come l'intuizione della differenza e della diacronia in generale, sono operazioni possibili sulla base di un primo, indifferente pensare, ossia di un pensare puro e semplice, indeterminato. Non è importante la storiografia di Goethe e Spinoza, il luogo del loro incontro, il mutamento di contesto: essi restano termini inviciniabili. Ciò che noi incontriamo nell'apposizione orizzontale dei concetti è un terzo corpo, una terza idea, la quale esprime l'a priori del nostro interpretare, ossia che il pensiero sia qualcosa e che, in quanto qualcosa, sia un tutto autonomo dai nomi particolari coi quali si individua. Ciò che incontriamo con l'apposizione dei concetti, in altri termini, è la condizione di possibilità del pensare determinato, l'organo che fonda il nostro operare interpretante. Noi nomiamo certe idee e le riferiamo a Goethe e Spinoza; ciò ci è massimamente utile in un percorso diacronico, che voglia dar conto dello sviluppo del pensiero, che voglia vedere la filogenesi di un'idea. Ma l'operazione diacronica ha come condizione di possibilità il pensare assolutamente incondizionato, ossia il pensare in quanto tale, come atto trascendentale di ogni pensare determinato. In questa prospettiva Goethe e Spinoza sono soltanto nomi, maschere che individuano, naturano e modalizzano un atto a priori e costitutivo, inemendabilmente terzo dal modo, dall'individuo, dal nome. Goethe e Spinoza ci sono utili perché la loro filosofia costantemente intuisce e tiene sottotraccia il pensiero di questo abisso intrascendibile; in altri termini, le loro idee rappresentano autocoscientemente l'essere condizionamento di un incondizionato atto assoluto.

Ogni qualvolta si appongono dei concetti si taglia il ramo della genealogia, si genera un terzo corpo, «una terza cosa, nuova, superiore, inattesa»². L'operare dell'apposizione è orizzontale, un divenire attraverso i concetti: in questo senso

² J.W. Goethe, "Polarità" (1805), in *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura* (1983), tr. it. di B. Groff, B. Maffi e S. Zecchi, Guanda, Parma 2013, p. 159.

s'opponere alla diacronia come metodo storiografico di comparazione. Quando la comparazione distingue si può dire che essa muove verso la ricerca genealogica dell'idea, s'interroga circa l'origine determinata dell'idea, circa l'evento; non si chiede però circa la stessa determinazione, circa ciò che è sempre presente in ogni determinazione, ossia della indeterminata condizione a priori dell'essere determinato. Non vede cioè l'eterno della determinazione, che determina la determinazione, ma piuttosto intende il divenire determinato dell'idea sotto l'aspetto della durata. Una comparazione che distingue ci può dire tanto dell'esperienza modale di un'idea, ma è cieca nei riguardi dell'operazione trascendentale che produce ogni idea particolare. La sincronia, all'opposto, dialoga nella convenienza delle essenze, laddove vi è l'orizzonte d'emergenza di ogni idea. In tal modo risulta il metodo più efficace per esprimere la strabordante attività del pensare stesso, evitando il condizionamento diacronico, la ricerca delle testimonianze degli incontri intellettuali che segnano gli autori. Si sta, per così dire, nella precedenza di ogni incontro, nell'incontrare in quanto tale, nella relazione in sé e per sé. E questa precedenza è la medesima che Goethe e Spinoza intuiscono e tengono sottotraccia nella loro ricerca. Doppiamente dunque ci è utile questo metodo: innanzitutto ci avvicina alla pratica particolare, inevitabilmente modale di Goethe e di Spinoza, poiché teniamo costantemente sott'occhio lo stesso problema che essi intuirono; in secondo luogo mostra la medesima pratica di cui si parla, ossia esprime nella sua forma particolare ed inemendabilmente terza l'attività del pensiero intuito come autonomo e originario da Goethe e Spinoza, donde, dopo aver reso maschera i due autori, si rende maschera lo stesso pensare che lo ha pensato, non contraddicendo con ciò l'intento.

I. L'infinito

1. La triade assoluto-infinito-perfezione

«Il concetto di Esserci e di perfezione è un unico e uno stesso concetto; se seguiamo questo concetto tanto quanto ci è possibile, diciamo che pensiamo l'infinito»³. Goethe intuisce da subito la seconda triade⁴ immanente alla sostanza spinoziana, il circuito dell'immanenza fra essere assoluto, infinito e perfezione.

L'esistere è innanzitutto proprio dell'essere «la cui essenza implica l'esistenza»⁵, ovvero dell'ente autonomo concettualmente e indipendente ontologicamente, la cui propria *potentia agendi* basta a esistere. «Alla natura della sostanza appartiene l'esistere»⁶, donde la sostanza è necessariamente *causa sui*, ossia autonoma ontogeneseologicamente, in sé e per sé. L'essere causa di sé è l'esistere incondizionatamente, dunque liberamente: l'essere determinati a esistere e a operare solo a causa della propria natura⁷. In quanto incondizionato, l'ente che è causa di sé non può che essere «un ente assolutamente infinito, cioè una sostanza costituita da un'infinità d'attributi, ciascuno dei quali esprime un'essenza eterna ed infinita»⁸. L'assoluta infinità è determinata dall'esistere stesso come implicazione della propria essenza, ossia come implicazione della propria potenza: «la potenza di Dio è la sua stessa essenza»⁹. Alla sostanza, poiché *causa sui*, è connaturata l'infinità della potenza d'esistere e d'agire. La sostanza è detta da Spinoza Dio.

Il legame fra esistenza e perfezione è intrecciato dalla sostanza stessa e riposa nella triade assoluto-infinito-perfezione. L'esistenza assoluta è infinità assoluta, ossia perfezione assoluta.

La seconda triade è indissolubilmente legata alla prima, ossia quella di sostanza, attributi ed essenza. La sostanza designa l'esprimente, l'attributo l'espressione,

³ J.W. Goethe, "Studio da Spinoza", in *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, cit., p. 123.

⁴ Per la seconda triade della sostanza si veda G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione* (1968), tr. it. S. Ansaldo, Quodlibet, Macerata 2014, p. 61.

⁵ E, I, 1, def.

⁶ E, I, 7, prop.

⁷ E, I, 7, def.

⁸ E, I, 6, def.

⁹ E, I, 34, prop.

l'essenza l'espresso¹⁰. La sostanza spinoziana è essenzialmente espressiva, in quanto «causa immanente, e non transitiva, di tutte le cose»¹¹. L'immanenza è il permanere necessariamente delle cose prodotte da Dio in Dio e implica l'impossibilità d'un balzo trascendente che getti gli enti singolari oltre Dio. Il modo, ossia l'ente singolare, non può che esistere in altro ed essere concepito per mezzo di altro¹², ossia non ha indipendenza né ontologica né logica: esso è determinato a esistere e ad agire dalla sostanza e parimenti è concepibile solo in virtù della sostanza. La dipendenza ontognoseologica di ogni ente implica l'impossibilità della transitività della causa prima, donde l'impossibilità d'ogni ente di esprimere altro dall'ordine sostanziale. In questo senso si chiarifica come l'esprimente divino esprima sé stesso, la sua essenza, nel luogo dell'espressività, ovvero nell'attributo.

L'assoluto è «l'esistente puro e semplice»¹³, in quanto datità pura precedente ad ogni dato, ossia in quanto sfondo intrascendibile che precede ogni percezione definente; l'assoluto è «l'incondizionata forma trascendentale dell'essere-condizionati»¹⁴, l'illimitata condizione di possibilità d'ogni divenire limitato. In quanto tale, esso conviene con l'essenza di Dio, poiché ente assolutamente potente. Anche Goethe intuisce la potenza come condizione di possibilità d'ogni esistente: «*im Anfang war die Tat*»¹⁵, in principio era l'azione, l'atto, l'attualità. L'assoluto, in quanto causa prima e immanente, è la dinamica originaria donde s'origina ogni ente. L'attività immanente di Dio implica l'attributo come espressione: Dio è l'*ens absolutum*; in quanto ente assolutamente infinito, consta d'infiniti attributi i quali esprimono univocamente una sua essenza eterna e infinita. Gli attributi sono il luogo dell'espressività divina, dove si manifesta l'assoluto stesso sotto un certo genere, esprimendo una certa essenza divina. In quanto luoghi dell'espressione dell'ente assolutamente infinito, il loro essere è parimenti infinito a quello della sostanza. L'espressione esaurisce l'assoluto che si esprime; ossia l'infinito assolutamente inteso,

¹⁰ G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 31.

¹¹ E, I, 18, prop.

¹² E, I, 5, def.

¹³ C. Sini, *Archivio Spinoza* (2005), in *Opere*, vol. IV, tomo I, a c. di F. Cambria, Jaca Book, Milano 2013, p. 85.

¹⁴ A. Vasa, "Attualismo e inattualismo di una trascendentalità del 'fare'" (1954), in *Il trascendentalismo della prassi, la filosofia della resistenza*, a c. di M. G. Sandrini, Mimesis, Milano 2017, p. 284.

¹⁵ J.W. Goethe, *Faust* (1831), tr. it. di A. Casalegno, in *Faust / Urfaust*, Garzanti, Milano 2018, p. 90.

l'infinito proprio della sostanza, è esplicito nell'infinità degli attributi, sia in senso quantitativo che in senso qualitativo. Qualitativamente, significa che ogni attributo è nel suo genere infinito, in quanto espressione prima della sostanza assolutamente infinita. Ciò è a maggior ragione chiaro dacché ogni attributo «dev'essere concepito per sé»¹⁶, donde gli attributi si considerano come «realmente distinti»¹⁷, dunque ontologicamente separati, pur riferendosi ad un'unica sostanza. In quanto realmente distinti, è chiaro che nulla si oppone loro se non loro stessi, ossia essi si esplicano quanto è loro possibile. Ma poiché espressioni dell'*ens absolutum* la loro esplicazione non può che essere infinita, in quanto è loro possibile esplicitare la sostanza quanto è possibile alla sostanza essere esplicitata, ossia infinitamente. In altri termini, l'infinità implica un'assenza di limitazione estrinseca; poiché *causa sui*, nulla può limitare la sostanza. Allo stesso modo, gli attributi, esprimendo totalmente l'essenza divina, non constano di alcun limite estrinseco.

L'infinità è dunque legata all'assoluto in quanto maniera espressiva privilegiata della potenza dell'ente infinito. La sostanza assoluta, in quanto assoluta, consta di infiniti attributi, ognuno dei quali infinito ed esprime una determinata essenza nel proprio genere d'infinità. L'esistenza in sé, l'esistenza nel suo darsi puro e semplice, è espressa in maniere determinate negli attributi: pensando all'espressione, la formula «l'essenza implica l'esistenza»¹⁸ significa altresì che l'espresso immanente all'espressione implica, ossia involve, contiene in sé, rimanda inesorabilmente¹⁹, all'esistenza come dato precedente che complica l'essenza nelle sue modalità espressive. L'essenza come espresso dell'espressione è manifestazione esauriente dell'esprimente, da cui si chiarifica l'identità di assoluto e infinito sotto l'aspetto dell'attributo. Difatti l'assoluto è infinitamente espresso dall'attributo; l'attributo, in quanto espressione di una determinata essenza dell'assoluto, infinita nel suo genere l'assoluto in sé e per sé, lo spiritualizza o lo realizza, a seconda che si consideri il pensiero o l'estensione. L'esistenza, che compete primariamente all'assoluto in quanto tale, ovvero a Dio²⁰, è dunque espressa dall'infinito come forma quantitativa della sua potenza.

¹⁶ E, I, 10, prop.

¹⁷ E, I, 10, scolio.

¹⁸ E, I, 1, def.

¹⁹ G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 11.

²⁰ Cfr. E, I, 8, def.

La forma qualitativa dell'assolutezza sostanziale è invece la perfezione. L'infinità autonoma e necessaria degli attributi implica altresì la loro perfezione, ovvero l'assenza di disequaglianze reciproche e l'eguale realtà della loro costituzione. Poiché ogni attributo esprime un'essenza della sostanza, in quanto l'espresso è l'essenza della sostanza, è necessario che ogni espressione sia univoca al soggetto esprimente, che manifesti il medesimo sotto il proprio aspetto particolare. L'unicità sostanziale e la sua univocità impongono ad ogni attributo l'espressione d'un medesimo oggetto. Il soggetto sostanziale opera su sé stesso un'appercezione che porta a manifestazione la propria essenza sotto infiniti attributi; tale manifestazione, in quanto operata da Dio in Dio, esprimendo Dio medesimo, ne esprime la stessa perfezione. Ogni attributo consta dunque di medesima perfezione dell'altro, ossia ha tanta realtà quanto l'altro²¹. Che abbia tanta realtà quanto l'altro, significa che l'esistenza dell'uno è la medesima dell'esistenza dell'altro, che seppur gnoseologicamente e ontologicamente separati vi sia un solo ordine di realtà che li avvolge: «l'ordine e la connessione delle idee è lo stesso dell'ordine e della connessione delle cose»²².

2. L'infinito attuale

Spinoza scrive in conclusione della *Lettera sulla natura dell'infinito*: «Alcune cose sono infinite per loro natura e non possono essere concepite in nessun modo finite. Alcune invece sono infinite in virtù della causa alla quale ineriscono»²³. Le cose infinite in virtù della propria definizione, ovvero della propria natura, sono le cose la cui essenza implica l'esistenza, ovvero la sostanza e i suoi attributi. Essi sono «l'infinito in atto»²⁴, l'infinito come esistente in sé e per sé. Per infinito in atto non s'intende un'innumerabile moltitudine di parti, né una somma illimitata, ma la totalità, ossia «un intero di relazioni interne e reciproche che è un limite infinito per il pensiero, un circolo infinito il cui cominciamento è in ogni punto e in nessun punto»²⁵. L'infinito in atto inerisce all'essenza della sostanza, al suo essere causa di sé, per cui l'esistenza è necessariamente espressiva della potenza di Dio, che è la sua stessa essenza.

²¹ E, II, 6, def.

²² E, II, 7, prop.

²³ B. Spinoza, *Lettera 32*, a Meijer, in *Epistolario (1677)*, tr. it. di F. Mignini e O. Proietti, in *Opere*, Mondadori, Milano 2015, p. 1327.

²⁴ *Ivi*, p. 1326.

²⁵ C. Sini, *Archivio Spinoza*, cit., p. 104.

Ma l'infinito in atto si riferisce alla sostanza e agli attributi in maniere differenti. In entrambi si manifesta come inferibile immediatamente dalla loro definizione, dall'essere in sé e dal concepirsi per sé, ovvero dall'indipendenza ontologica e dall'autonomia gnoseologica. Eppure l'indipendenza della sostanza è altra dall'indipendenza degli attributi.

L'infinità sostanziale è l'infinità assoluta, che compete a Dio. L'infinità degli attributi è infinità «*in suo genere*», concepita e percepita sotto un determinato aspetto, alla quale è possibile «negare una infinità di attributi»²⁶. L'infinito assoluto è Dio, la sostanza, la cui infinità è espressione dell'intrascendibile origine, è infinità di attributi «ciascuno dei quali è infinitamente perfetto nel suo genere»²⁷. La sostanza non può essere limitata intrinsecamente, a causa della sua ragione interna, in virtù della sua definizione. «Ogni sostanza è necessariamente infinita»²⁸ in quanto alla sua natura «appartiene di esistere»²⁹: essa non può essere limitata non soltanto poiché unica e dunque nulla della medesima natura le si può opporre, ma perché, più radicalmente, «essere infinito è l'affermazione assoluta dell'esistenza d'una natura»³⁰ e la sostanza è ciò che assolutamente è, ciò la cui esistenza è il dato primo da cui si deduce ogni altro dato, la certezza inestirpabile su cui si fonda ogni altra certezza. È dunque un'infinità diversa dall'infinità negativa dell'illimitato e dell'indefinito: «l'infinità di Dio, malgrado la parola, è qualcosa di massimamente positivo»³¹, che non possiede negazioni né determinazioni, ma la purezza dell'esistenza pura e semplice, del limite come massimo e minimo³².

²⁶ E, I, 6, spieg.

²⁷ B. Spinoza, *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, tr. it. di F. Mignini, in *Opere*, a c. di F. Mignini e O. Proietti, Mondadori, Milano 2015, p. 97.

²⁸ E, I, 8, prop.

²⁹ E, I, 7, prop.

³⁰ E, I, 8, sc., 1.

³¹ B. Spinoza, *Riflessioni metafisiche* (1663), tr. it. di F. Mignini, in *Opere*, a c. di F. Mignini e O. Proietti, Mondadori, Milano 2015, p. 386.

³² L'infinità della sostanza spinoziana è qualcosa di ben più radicale dell'*id quo maius cogitari nequit* di Anselmo, benché entrambi rappresentino un massimo liminare del pensiero. Non solo l'esistenza dell'*ens* di Anselmo è giocata all'interno del dominio dimostrativo, mentre l'*ens absolutum* di Spinoza è auto-ostentativo, si mostra da sé, è indice di sé; non solo l'*id* è ancora distinto e oscillante fra la sfera dell'intelletto e la sfera dell'esistere materiale, dove in Spinoza non vi è differenza di piani ma congenita unità originaria, oltre che una fondazione di queste sfera a partire dall'essenza stessa di Dio; ma l'*ens quo maius concipi non potest* rappresenta esclusivamente il massimo del pensabile e il «*quiddam maius quam cogitari possit*», non il minimo. Paradossalmente, infatti, la sostanza spinoziana, in quanto condizione di possibilità di ogni condizionamento sempre presente nell'atto del condizionare e nella cosa condizionata, rappresenta altresì il minimo liminare del pensare e dell'esistere. Con ciò non

L'attributo, invece, non può essere limitato da altro, innanzitutto poiché l'altro sarebbe di diverso genere, motivo per cui non è possibile una loro interazione³³, in secondo luogo perché perfetto nel suo genere. Dunque l'attributo è infinito. Eppure la sua infinità è un'infinità di rimando, un'infinità che ha la sua ragione nell'essere luogo dell'espressività divina; in quanto espressione della sostanza, in quanto «ciò che l'intelletto percepisce della sostanza come costituente la sua essenza»³⁴, l'attributo è necessariamente in sé e si concepisce per sé³⁵; da ciò se ne deduce l'infinità. È l'assoluta potenza espressiva di Dio, la sua intrinseca necessità espressiva che esige un luogo per l'espressione della propria essenza, a determinare l'infinità degli attributi, sia in senso numerico che in senso esteso. La loro indipendenza onto-gnoseologica è determinata dall'essere espressioni dell'essenza divina, ha la propria ragion d'essere nella loro definizione, che le definisce in relazione a Dio, in quanto espressioni di Dio. La loro infinità succede, dunque, dalla loro natura, la quale però si riferisce direttamente a Dio, come espressioni di Dio. La definizione di Dio, contrariamente, si riferisce soltanto a sé stesso, alla sua essenza che è esistenza in atto in quanto atto primo e originario.

Gli attributi sono infiniti e perfetti nel loro genere, mentre Dio è assolutamente infinito e assolutamente perfetto. Gli attributi sono «infiniti ognuno nel suo genere, rispetto a questo infinto assoluto», ossia «un attributo è infinitamente perfetto nel suo genere perché coincide con la sostanza, ovvero ne esprime l'eterna essenza»³⁶. Per intendere questa differenza, che è coincidenza e condizionamento, Sini introduce due nozioni di

s'intende che togliendo ogni affezione dalla sostanza s'avrà la sostanza come minimo, la quale operazione, oltre a non rispettare l'ordine delle cose e delle idee, giungerà comunque alla sostanza come massimo e come minimo, bensì si intende che ogni affetto della sostanza, che ogni operare modale nella sostanza, ha dietro di sé, dentro di sé, esprime in sé Dio. In altri termini, essendo Dio immanente, ogni cosa pensata pensa Dio e ogni cosa agita agisce Dio: pure nel dubbio più radicale, nell'operare più misero, nel nullificare più vano resta Dio come opera, operazione e operato; pur tentando di pensare il nulla si pensa la sostanza, a partire dalla sostanza, nella sostanza. Il nulla, il non-ente, porta con sé la sostanza.

In questo senso, più che all'*id quo maius cogitari nequit*, la sostanza assomiglia alla coincidenza fra massimo e minimo di Cusano, benché questa sia incomprendibile, mentre quella comprensibile.

Cfr. C. Sini, *Archivio Spinoza*, cit., pp. 187-189.

Cfr. Anselmo, *Proslogion* (1078), tr. it. di I. Sciuto, in *Monologio e Proslogio*, Bompiani, Milano 2018.

Cfr. N. Cusano, *La dotta ignoranza* (1440), in *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, a c. di Enrico Peroli, Bompiani, Trento 2017.

³³ E, I, 4, ass.

³⁴ E, I, 4, def.

³⁵ E, I, 10, prop.

³⁶ C. Sini, *Archivio Spinoza*, cit., p. 191.

infinito, l'uno inerente alla sostanza e l'altro agli attributi: l'infinità intensiva e l'infinità estensiva³⁷. L'infinità intensiva ingenera l'infinità estensiva; l'infinità estensiva non è infinità intensiva poiché all'infinito estensivo si può negare qualcosa, ovvero un'infinità di attributi, mentre all'infinito intensivo nulla: l'infinità intensiva è l'infinito originario, l'infinito in quanto esistenza assoluta. L'infinito degli attributi è un'infinità già negata, un'infinità determinata da una determinata essenza della sostanza che essa esprime. È in quanto espressivi di qualcosa, in quanto luogo dell'espressività divina, che gli attributi vengono determinati, che l'infinità pura e semplice, l'infinità intensiva, si cosalizza e spiritualizza, diventa estesa e pensante. Nell'atto di naturarsi, l'infinito in sé e per sé s'oggettiva nell'attributo estensivo e si soggettiva nell'attributo pensante, ovvero effettua l'infinito assoluto nella determinatezza di un'essenza, si esprime.

L'infinità pura e semplice, l'infinità assoluta che precede ogni determinazione dell'infinito, si determina in infiniti determinati, percepibili e concepibili. In quanto infinità determinata, l'infinità degli attributi è in qualche modo un'infinità negata, a cui non si può opporre nulla del medesimo genere, ma a cui si può negare tutto, eccetto ciò che è. Se all'infinità assoluta nulla si può negare, se a essa non si oppone il non-essere, all'infinità determinata degli attributi s'oppone il nulla dell'infinità che non è³⁸. Ma è un'opposizione fittizia, che non intacca l'infinito in atto che esprime. In virtù del loro essere espressioni della sostanza, gli attributi non mancano di niente, sono autonomi, ma non divergono. L'attributo esteso non necessita del pensiero per esplicitarsi, né l'attributo pensante della materia per comprendersi: «non è che l'estensione per sussistere abbisogni di esser pensata; non è che il pensiero per sussistere abbisogni di tradursi in un'estensione, di vedersi come una cosa»³⁹; gli attributi necessitano soltanto di loro stessi, ovvero della loro essenza, che è l'essere espressione dell'essenza divina, e dunque di Dio. La loro perfezione e infinità è completa ma limitata dall'essere espressioni di Dio. La loro autonomia è tale in quanto espressioni della cosa assolutamente autonoma, libera, in quanto immagine, luogo di manifestazione di questa libertà assoluta. Ed è questa stessa espressività a imporre che

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Cfr. *Lettera 56*, a Jelles, in *Epistolario*, cit., pp. 1420-1421.

³⁹ C. Sini, *Archivio Spinoza*, cit., pp. 189-190.

non divergano, benché autonome: «sebbene due attributi siano concepiti come realmente distinti, cioè l'uno senza l'aiuto dell'altro, non possiamo tuttavia concluderne che essi costituiscano due esseri o due sostanze differenti; è proprio, infatti, della natura della sostanza che ciascuno dei suoi attributi sia concepito per sé; giacché tutti gli attributi che essa possiede sono stati sempre insieme in essa, e l'uno non ha potuto essere prodotto dall'altro; ma ciascuno esprima la realtà o l'essere della sostanza»⁴⁰. In quanto attributi di una medesima sostanza, di cui esprimono un'essenza certa e determinata, benché realmente distinti, gli attributi esprimono la medesima realtà dell'ente a cui si attribuiscono, dunque non possono divergere, il loro ordine è il medesimo e la loro espressione coincidente. In questo senso l'opposizione all'infinito *in suo genere* del nulla è un'opposizione fittizia, poiché ogni attributo è già da sempre originariamente conciliato con l'infinità che non è nell'infinito assoluto che esprime in infiniti determinati. Ciò significa che l'estensione è lo stesso del pensiero e il pensiero dell'estensione.

3. Infinità modale

Quali sono, invece, le cose «infinite in virtù della causa alla quale ineriscono»⁴¹? Di esse possiamo dire innanzitutto che, contrariamente alla sostanza che è infinita per sé e all'attributo che è infinito per espressione, sono infinite in virtù della causa alla quale sono immanenti; alla loro essenza non compete l'esistenza infinita, ossia l'esistenza assoluta, ma è ciò in cui sussistono che produce tale esistenza; in altre parole la loro esistenza non è assoluta ma succede dall'assolutezza in cui sono, per cui sono. Non solo, ma essi esistono in virtù di una relazione causale e immanente: la loro essenza è in altro e si concepisce per altro, ossia essi sono modi, affezioni dell'unica cosa che è in sé e si concepisce per sé, della sostanza⁴². I modi qui trattati, però, sono un tipo di modo specifico, ovvero i modi infiniti, i quali possono essere mediati o immediati.

A. Modi infiniti immediati

«Per quanto riguarda la *natura naturata universale*, o quei modi o creature che dipendono, o sono creati, immediatamente da Dio, non ne conosciamo più di due: il

⁴⁰ E, I, 10, scolio.

⁴¹ B. Spinoza, *Lettera 32*, a Meijer, in *Epistolario*, cit., p. 1327.

⁴² E, I, 5, def.

moto nella materia e *l'intendere* nella cosa pensante»⁴³. I modi immediati sono enti che succedono immediatamente dall'essenza di Dio ma che, in quanto modi, non hanno la loro ragion d'essere in sé stessi, poiché «l'essenza delle cose prodotte da Dio non implica l'esistenza»⁴⁴, bensì negli attributi a cui appartengono. Essi sono dunque dipendenti dagli attributi, ossia costituiscono l'espressione seconda dell'espressione pura dell'essenza divina; fanno cioè parte, in quanto modi, della *Natura naturata* ed anzi sono propriamente lo strumento dell'opera di naturazione della *Natura naturans*: moto e intelletto operano come moltiplicatori dell'unità originaria divina, come produttori delle cose finite, la cui esistenza non può essere prodotta immediatamente dalla natura dell'assoluto, da cui succedono immediatamente soltanto enti infiniti⁴⁵, ma non direttamente, in quanto ogni cosa finita «non può né esistere né essere determinata ad operare, se non è determinata ad esistere e ad operare da un'altra causa anch'essa finita»⁴⁶; intelletto e moto sono definibili il medio attraverso il quale l'attributo attua su sé stesso le proprie modificazioni, intelligendosi e muovendosi. Dell'infinità modale che fluisce dalla natura della sostanza, moto e intelletto costituiscono rispettivamente il rapporto costitutivo di Dio e l'idea di Dio⁴⁷, l'espressione modalmente determinata dell'assoluto e della sua essenza.

⁴³ B. Spinoza, *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, cit., p. 127.

⁴⁴ E, I, 24, prop.

⁴⁵ E, I, 28, dim.

⁴⁶ E, I, 28, prop.

⁴⁷ Che l'intelletto sia l'idea di Dio è chiaro dalla dimostrazione della proposizione 21 del *De Deo*. Spinoza dimostra per assurdo che dal pensiero non può succedere immediatamente un'idea finita, ma da questo debbano necessariamente succedere modi infiniti. Come esempio suppone che l'idea di Dio sia finita, giungendo alla conclusione che se essa derivasse direttamente dall'attributo del pensiero, allora non potrebbe essere finita. Ma l'idea di Dio, se adeguata, non può essere finita, perché la sua essenza oggettiva deve essere uguale alla sua essenza formale, ossia l'idea deve adeguarsi al suo ideato. Ora, il suo ideato è l'assoluto, e in quanto tale è infinito e assolutamente esistente. L'idea di Dio dovrà dunque esistere necessariamente e essere necessariamente infinita. Deve altresì seguire immediatamente dall'essenza divina espressa nell'attributo, in virtù della stessa essenza di cui è idea e per lo stesso motivo, ossia che l'essenza di Dio è l'esistenza stessa. Ora, scrivendo Spinoza che non si conoscono altri modi immediati del pensiero se non l'intelletto, è necessario che l'idea di Dio sia l'intelletto stesso. Che infine il moto e la quiete siano il rapporto costitutivo di Dio è chiaro per la proposizione 7 del *De Mente*, dove si afferma l'identità dell'ordine delle cose e dell'ordine delle idee, donde, se l'intelletto è il modo infinito immediato del pensiero e il moto dell'estensione, è necessario che entrambi si compiano nel medesimo modo, agiscano simultaneamente, in quanto espressioni dell'essenza del medesimo ente. Se, dunque, l'intelletto è l'idea di Dio è necessario che il rapporto di moto e di quiete siano la medesima cosa sotto l'aspetto estensivo, ossia il rapporto costitutivo di Dio, la manifestazione modale materiale. Dico rapporto costitutivo, e non corpo, perché «i corpi si distinguono gli uni dagli altri in ragione del movimento e della quiete, della velocità e della lentezza» (E, II, 1, lemma), ossia la proporzione di moto e quiete fonda il corpo, è il rapporto costitutivo del corpo. Ma più avanti tratteremo approfonditamente di questi nessi.

«Tutto ciò che segue dalla natura assoluta d'un attributo di Dio, ha dovuto esistere sempre, e come infinito, ossia è eterno ed infinito in virtù di questo attributo»⁴⁸; la coappartenenza dei modi infiniti immediati con l'essenza divina espressa nell'attributo implica la loro similarità con essa, la loro iconicità e tautegoricità⁴⁹: essi manifestano modalmente l'essenza assoluta espressa in un determinato attributo. L'eternità è il medesimo dell'infinità, ossia dell'esistere, è «l'esistenza stessa, in quanto è concepita come conseguenza necessaria della sola definizione di una cosa eterna»⁵⁰. Che una cosa sia infinita implica che sia eterna a causa della ragione della sua esistenza infinita, sia essa intrinseca, essenziale, oppure estrinseca. All'essenza dei modi infiniti immediati non compete l'esistenza: essi potrebbero non essere, ma la loro essenza implica l'attributo che implica Dio, ossia alla loro essenza compete l'infinità, ma non assoluta, né espressiva in primo grado, ma espressiva in secondo grado, espressiva modalmente, in quanto riflesso dell'attributo a cui appartengono. L'infinità di intelletto e moto è un'infinità che succede l'espressività naturante, è infinità naturata, che esplica l'infinità estensiva. La loro eternità è *sicut imago in speculo*, riflette nel mondo modale l'eternità in sé e per sé, l'eternità della cosa eterna, necessariamente esistente. Intelletto e moto collegano il modo limitato e Dio, sono le condizioni di possibilità della conoscenza della sostanza e della conoscenza in generale, sono la ragione del terzo genere di conoscenza e dell'*amor Dei intellectualis*.

B. Modi infiniti mediati

L'opera di Spinoza è avara di riferimenti ai modi infiniti mediati. Di essi sappiamo con certezza che derivano mediatamente dall'attributo a cui appartengono, ossia sono causati da Dio non direttamente, ma tramite il modo immediato infinito dell'attributo di cui sono modificazioni. La loro esistenza digrada dal modo infinito immediato e in virtù di questa modificazione, che è infinita e necessariamente esistente a causa dell'attributo, sono anch'esse infinite e necessariamente esistenti⁵¹, e in quanto infinite

⁴⁸ E, I, 21, prop.

⁴⁹ I concetti di *εἰκόν* e tautegoria sono fondamentali per comprendere la relazione espressiva fra sostanza, attributo e modo. Nel sistema spinoziano non esiste luogo che non sia illuminato dalla potenza sostanziale: la sostanza s'esprime in ogni dove, donde ogni modo è da considerarsi iconico della sostanza, espressivo nel finito dell'essenza divina; non solo, ma è da considerarsi come esaurientemente espressivo, ossia perfetto in sé stesso. Ogni cosa dice totalmente ciò che intende: il significante è tramite esauriente del significato, il corpo è supporto definito dell'idea, non sopravanza né pecca.

⁵⁰ E, I, 8, def.

⁵¹ E, I, 22, prop.

e necessariamente esistenti, sono eterne. Contrariamente ai modi infiniti immediati, la loro esistenza è, benché assolutamente prossima a Dio in quanto modi⁵², logicamente più lontana: i modi infiniti mediati non discendono direttamente dall'attributo, ma ne discendono secondo altro, ossia godono di minor realtà rispetto ai modi immediati infiniti; sono modi dei modi, espressioni di terzo grado, che condensano in sé l'espressività modale dei modi da cui derivano; riflesso del riflesso dell'attributo, costituiscono le parti estese dell'infinito estensivo esplicito nei modi immediati, sono l'infinito più prossimo al finito, alla limitazione, pur permanendo incommensurabili.

Di modi mediati infiniti, Spinoza ne cita esplicitamente soltanto uno, nella lettera del 29 luglio 1675 indirizzata a Schuller. In essa scrive che un esempio dei modi infiniti mediati è «il volto di tutto l'universo, che, pur variando in infiniti modi, rimane tuttavia sempre lo stesso»⁵³, dunque vi è un rimando ai lemmi 5 e 7 del secondo libro dell'*Etica* in cui si tratta del rapporto fra parti e tutto e della conservazione del medesimo nel mutamento. La totalità delle cose, non la totalità in sé e per sé, ma la somma dei modi, è il modo infinito mediato dell'estensione. L'universo è dunque un ente che segue dai rapporti di moto e quiete, costituito, siccome il corpo dei modi, dalla proporzione di moto e di quiete⁵⁴. Esso, anzi, rappresenta il corpo stesso di tutti i modi, la materia da cui e per cui si plasmano, la carne dell'estensione, ossia la carne di Dio.

Esiste nel pensiero un ente speculare all'universo, ovvero un modo infinito mediato che sia idea dell'universo? Benché Spinoza non ne parli, è lecito pensarlo. L'universo è la totalità delle cose, la loro somma. Se «l'ordine e la connessione delle idee è lo stesso dell'ordine e della connessione delle cose», e dunque se «tutto ciò che segue formalmente dalla natura infinita di Dio, segue in Dio oggettivamente nel medesimo ordine e con la medesima connessione dall'idea di Dio»⁵⁵, è necessario che un modo infinito mediato del pensiero si dia e che sia ciò che è l'universo per l'estensione, ossia il volto immutabile dell'attributo. In quanto l'universo è la somma degli enti, è necessario che il corrispettivo nel pensiero sia la somma delle idee delle cose di cui l'universo è somma. Questo modo mediato infinito si potrebbe concepire come

⁵² E, I, 15, prop.

⁵³ B. Spinoza, *Lettera* 78, a Schuller, in *Epistolario*, cit., p. 1494.

⁵⁴ Cfr. E, II, 1, lemma.

⁵⁵ E, II, 7, prop. e corol.

l'enciclopedia infinita dell'universo, l'insieme delle idee dei corpi dell'universo, con le loro interpretazioni e misinterpretazioni: nell'universo, infatti, si danno infiniti corpi, infinite parti estese a cui corrisponde a ognuna un'idea adeguata; se l'universo è la somma di questi corpi, l'idea che le corrisponde sarà parimenti la somma di questi sotto l'attributo pensante. Questo modo è l'idea dell'universo, ossia l'universo costituisce il corpo, l'essenza oggettiva di questo modo. L'idea dell'universo è nominabile, schellinghianamente, *Weltseele*, l'anima del mondo, la mente dell'universo. In quanto idea del corpo di Dio, esso ne costituisce dunque la mente.

Anima del mondo e universo sono dunque infiniti ed eterni: esprimono nell'infinità più limitata l'infinità in sé e per sé della sostanza, l'assoluta potenza di esistere di Dio nella propria modale eternità. Ciò non direttamente, ma per medio di intelletto e moto che ne costituiscono l'origine.

L'eternità del modo mediato infinito, insieme con la sua immutabilità, ci insegna ciò che costituisce l'essenza del modo nell'esperienza della durata: l'universo «pur variando in infiniti modi, rimane tuttavia sempre lo stesso»⁵⁶ in virtù della «proporzione di moto e quiete»⁵⁷, ossia del rapporto costitutivo. La proporzione di moto e quiete è il rapporto costitutivo dell'ente poiché è ciò che distingue un corpo da un altro, ovvero è ciò che determina l'individuo⁵⁸. In quanto l'ente è ciò che è in virtù di una certa proporzione di moto e di quiete all'interno della quale può oscillare senza disperdere i propri rapporti e la propria esistenza, il rapporto costitutivo è l'espressione della potenza di un ente d'essere affetto, delle possibilità di perseverare nelle composizioni con altri corpi. Ma in quanto nell'estensione non esiste che l'universo come modo mediato infinito, la sua potenza di essere affetti non può essere potenza di patire, ma deve essere potenza di agire (*potentia agendi*). In quanto la potenza è la stessa essenza dell'ente, allora il rapporto costitutivo esprime la stessa essenza sotto l'aspetto delle composizioni.

4. Infinito, misura e rapporto differenziale

⁵⁶ B. Spinoza, *Lettera 78*, a Schuller, in *Epistolario*, cit., p. 1494.

⁵⁷ B. Spinoza, *Lettera 17*, a Oldenburg, in *Epistolario*, cit., p. 1292.

⁵⁸ E, II, 1, lemma.

«Nulla è in grado di misurare una cosa esistente e vivente che sia al di fuori di essa, ma, se ciò dovesse accadere, essa stessa deve dare l'unità di misura, la quale, tuttavia, è altamente spirituale e non può essere trovata dai sensi»⁵⁹. La scienza goethiana si oppone al tentativo di misurare il reale: essa, piuttosto, punta a descrivere e mostrare. «La misurazione di una cosa è un'azione grossolana»⁶⁰. Goethe non può accettare il concetto di misura per ciò che esso tradizionalmente implica: la misura è una quantità che ripetuta un certo numero di volte diviene uguale a un'altra⁶¹. Ciò significa che l'ente è misurabile secondo parti omogenee, indifferenti le une alle altre. L'ente è allora composto di numeri discreti, di parti individuabili e separabili fra loro: «il tutto è costituito dalle parti come una somma di elementi costitutivi aggregati e ordinati secondo rapporti definiti in conformità di una misura comune»⁶². Misurare implica considerare l'ente costituito di parti anonime, che potrebbero appartenere ad ogni altro ente, dimodoché sia una ragione estrinseca quella alla base della sua formazione. È, per così dire, una *Gestalt* quella che la misura impone all'ente, una forma esteriore che lo compendia, e non una potenza immanente che l'ente stesso esprime nel suo processo di formazione.

Ciò che il concetto di misura non accoglie è lo sforzo d'autoformazione dell'ente, ossia «un *nisus formativus*, una tendenza, un impulso, un'attività vigorosa, da cui la formazione sarebbe provocata»⁶³, in quanto l'ente misurato è considerato accolto di elementi di per sé statici, racchiusi e ordinati da una forma che ne è la delimitazione ottico-tattile⁶⁴. Secondo misura, la legge che determina la formazione è irrimediabilmente estrinseca all'ente, trascendente, fondata su principi eteronomi: le parti dell'ente sono unità discrete che assumono forme in base all'ente a cui appartengono, non per congenita necessità, ma per causalità esterna, secondo moduli.

⁵⁹ J.W. Goethe, "Studio da Spinoza", in *La metamorfosi delle piante ed altri scritti sulla scienza della natura*, cit., p. 123-124.

⁶⁰ *Ivi*, p. 123.

Cfr. B. Spinoza, *Lettera 32*, a Meijer, in *Epistolario*, cit., pp.1324-1327, dove la misura è considerata un'operazione superficiale e astratta che ha luogo «nella immaginazione per opera dei sensi».

⁶¹ F. Moiso, "La scoperta dell'osso intermascellare e la questione di tipo osteologica" (1998), in *Goethe scienziato*, a c. di G. Giorello e A. Greco, Einaudi, Torino 1998, p. 298.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ J.W. Goethe, "Impulso formativo" (1820), in *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, cit., p. 142.

⁶⁴ Per le considerazioni circa l'universo ottico-tattile, si veda G. Deleuze, *Cosa può un Corpo?* (2007), a. c. di Aldo Pardi, Ombre corte, Verona 2013, pp. 139-141.

Tutto ciò è insopportabile a Goethe, per cui «ogni vivente non è un singolo, ma una pluralità» che «anche presentandosi come individuo, rimane tuttavia un insieme di esseri viventi e autonomi»⁶⁵. È l'autonomia delle parti, nella collaborazione immanente con le altre, a formare l'individuo, il quale a sua volta forma un altro individuo, e questo un ennesimo, fino a giungere alla totalità: «tutti i corpi, infatti, sono circondati da altri corpi, con una determinazione reciproca a esistere e a operare secondo una legge certa e determinata.»⁶⁶. Le cose singolari precipitano nell'infinità dell'universo e di loro stesse: la loro immanente perfezione, che come abbiamo appurato è la loro stessa esistenza, sono la causa della loro incommensurabilità. «Le cose, in quanto perfette nel proprio essere, non sono riducibili l'una all'altra»⁶⁷.

L'irriducibilità e l'incommensurabilità delle cose singolari fra loro è anche irriducibilità e incommensurabilità con sé stesse: «ciò che chiamiamo parti di un essere vivente, è talmente inseparabile dal tutto che le stesse parti possono essere soltanto nel e con il tutto; e né le parti possono essere adoperate come misura del tutto, né il tutto come misura delle parti»⁶⁸. Ciò che chiamiamo individuo, che è formato da infiniti altri individui, non può essere *βάσις* di questi, né questi di lui. Spinoza e Goethe riconoscono un'interazione continua fra le parti di un individuo, un essere reciprocamente determinati della parte dal tutto, del tutto dalla parte, del tutto da altro, delle parti fra di loro e da altro. Le composizioni particolari si accordano con altre giungendo fino al volto immutabile dell'universo, come totalità materica: «ogni corpo, in quanto modificato in un certo modo, è parte di tutto l'universo, si accorda con il suo tutto ed è connesso in modo coerente con tutti gli altri»⁶⁹. Le leggi che determinano il rapporto delle parti, nella spirale che dalla parte più piccola giunge alla totalità in quanto tale, s'incontrano nella reciprocità delle composizioni, e ciò produce l'autonomia delle parti⁷⁰.

⁶⁵ J.W. Goethe, "Introduzione all'oggetto" (1807), in *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, cit., p. 43.

⁶⁶ B. Spinoza, *Lettera 17*, a Oldenburg, in *Epistolario*, cit., p. 1292.

⁶⁷ F. Moiso, "La scoperta dell'osso intermascellare e la questione di tipo osteologica", cit., p. 300.

⁶⁸ J.W. Goethe, "Studio da Spinoza", in *La metamorfosi delle piante ed altri scritti sulla scienza della natura*, cit., p. 124.

⁶⁹ B. Spinoza, *Lettera 17*, a Oldenburg, in *Epistolario*, cit., p. 1292.

⁷⁰ Per ora autonomia delle parti e necessità delle leggi generali restano in antinomia. Più avanti, nel terzo genere di conoscenza, scioglieremo l'opposizione.

È chiaro tuttavia che ogni individuo è infinito confronto a ciò che lo compone, così come è irrimediabilmente finito confronto a ciò che esso compone. Non solo, ma è l'infinità di ciò che lo compone la ragione della sua infinità, così come, di converso, il suo essere immanente a una totalità infinita. Vi è una spirale dell'infinito su sé stesso che dalla totalità giunge fino all'ente più infimo: «un essere vivente limitato è partecipe dell'infinito, o meglio, ha qualcosa in sé di infinito»⁷¹. Il rapporto fra parti e tutto è un rapporto di infinità relative. Le parti di un ente costituiscono l'infinitamente piccolo che compone l'individuo, ma nel rapporto dell'individuo composto dall'infinitamente piccolo con l'infinito in sé e per sé e con i gradi espressivi dell'infinito, l'individuo è effettivamente infinitamente piccolo.

Il rapporto tra tutto e parti ricalca il rapporto differenziale⁷², per cui $dy/dx=z$; dy è l'infinitamente piccolo di y , così come dx è l'infinitamente piccolo di x ; z è il prodotto del rapporto tra differenziali, è il rapporto puro, emendato dai termini y e x , in quanto prende in considerazione una quantità evanescente di y e x . Z implica l'infinità delle parti che lo producono, ossia z è in virtù del rapporto fra gli insiemi infiniti di parti evanescenti, fra gli evanescenti dy e dx , ed al contempo racchiude in sé l'infinità dei differenziali. In questo senso, Z è anch'esso infinito. Ora, rapportare l'infinito all'infinito, in questo caso il tutto alla parte, è un non-senso in quanto snaturerebbe l'essenza stessa dell'infinito. Dunque parti e tutto non sono misurabili fra loro ma soltanto visibili nella loro attualità e unione.

La misura intrinseca, che è indice dell'incommensurabilità dell'ente, è lo stesso gradiente di potenza, ossia l'essenza, che si esprime perfettamente nell'unione fra parti e tutto e fra parti estese e rapporto costitutivo. Esteticamente parlando, z , il rapporto costitutivo, dà la misura «altamente spirituale»⁷³, nondimeno non necessaria, dell'unità organica; più che di misura è forse più adeguato parlare di *μορφή*, o, meglio, di centro morfologico secondo il quale le parti estese si combinano, compiono e dispongono, mostrando la *μορφή* dell'ente. Ora, il rapporto costitutivo è espressione di un'essenza singolare; ciò significa che il rapporto esprime il *gradus potentiae*, il

⁷¹ J.W. Goethe, "Studio da Spinoza", in *La metamorfosi delle piante ed altri scritti sulla scienza della natura*, cit., p. 124.

⁷² G. Deleuze, *Cosa può un Corpo?*, cit., p. 154.

⁷³ J.W. Goethe, "Studio da Spinoza", in *La metamorfosi delle piante ed altri scritti sulla scienza della natura*, cit., p. 124.

modus intrinsecus dell'ente sotto l'aspetto dei rapporti. Il *modus intrinsecus* è quell'attualità dell'unione attorno a cui ruotano rapporti e parti.

Che le parti non possano essere misura dell'intero né l'intero misura delle parti significa che l'ente finito, z, il quale altresì è prodotto dall'infinito ed è, effettivamente, al contempo infinito, è spiegabile attraverso l'implicazione dell'infinito nel finito, ossia pensando a una contrazione⁷⁴ dell'ente finito tale da trattenere in sé un'infinità di parti estese e di rapporti che compongono il rapporto costitutivo, finito e infinito al contempo. Meglio ancora, è la contrazione dell'infinito stesso a effettuare l'ente finito nella durata, a dare carne, parti estese, al rapporto costitutivo. In questo senso, è, sotto l'attributo estensivo, l'alternarsi di moto e quiete a causare l'emergenza di un ente: l'infinità estensiva, nella sua infinita attività, si contrae sicché corpi semplicissimi instaurano un legame estrinseco con rapporti intrinseci ed eterni, effettuandoli nella durata. Il processo di moto avviene nell'eternità, il movimento delle parti accade nell'eternità dei rapporti.

In questo senso la metamorfosi è un divenire nell'eternità: non c'è metamorfosi senza variazione secondo un'invariante, ossia non c'è metamorfosi senza divenire con eternità immanente. Il concetto di metamorfosi, siccome la disciplina che l'ha per oggetto, nasce in un universo dove il divenire è soltanto in virtù di una legge immanente e immutabile, ossia soltanto laddove il divenire delle parti estese incontra i rapporti costitutivi ed eterni, esprimendo nella forma il gradiente di potenza intrinseco del rapporto. La legge eterna e immanente della metamorfosi è esattamente l'essenza singolare, espressa nel rapporto costitutivo, che permette la *Bildung* e non il puro divenire divoratore. Metamorfosi non è divenire eterno, ma divenire nell'eterno, ossia Dio come ipseità e amore⁷⁵. Similmente il «segreto»⁷⁶ di cui Goethe parla a Herder è questa medesima intuizione panteista di risoluzione del tutto in tutto, di «reciproca convenienza delle essenze»⁷⁷. Dire che la legge eterna e immanente della

⁷⁴ Per il concetto di *contractio* si veda N. Cusano, *La dotta ignoranza*, cit.

Questo termine è tanto più adeguato se si considera che Goethe tratteggia ne *La metamorfosi delle piante* il ciclo di vita della pianta come un alternarsi di contrazione ed espansione.

⁷⁵ F.W.J. Schelling, *Lezioni di Stoccarda* (1860), tr. it. di C. Tatasciore, Orthotes, Napoli-Salerno 2013, p. 53.

⁷⁶ J.W. Goethe, "Lettera a Herder del 17 maggio 1787", in *Viaggio in Italia 1786-1788* (1817), tr. it. di E. Zaniboni, BUR, Milano 2018, p. 330.

⁷⁷ G. Deleuze, *Cosa può un corpo?*, cit., p. 194.

metamorfosi è l'essenza singolare è il medesimo di dire che questa legge è l'immanenza stessa e l'eternità nelle loro radicali conseguenze, ossia è dire che la legge è Dio. L'essenza singolare, infatti, è espressione di Dio stesso, il gradiente di potenza implica la potenza assoluta.

5. L'incommensurabilità come condizione del finito

«Tra finito e infinito non si dà alcuna proporzione»⁷⁸: l'infinito è incommensurabile. Esso non può giungere al finito, altrimenti fuoriuscirebbe da sé, cessando di essere infinito. Parimenti il finito non può pervenire all'infinito, la qual cosa annullerebbe l'essenza condizionata del finito. «L'infinito», infatti, «non può essere pensato da noi»⁷⁹, in quanto «un intelletto finito non può comprendere l'infinito»⁸⁰. L'ente finito non può misurarsi né travalicare la propria finitudine. Eppure, da un lato, la natura stessa di Dio impone la produzione dell'infinita molteplicità della natura, la produzione dell'infinito in infiniti modi finiti; dall'altro, noi abbiamo un'idea di Dio, ossia dell'ente assolutamente infinito, ma questa idea non può essere stata prodotta dalla mente finita, in quanto «se la finzione dell'uomo fosse la sola causa della sua idea, egli non potrebbe comprendere nulla; ma egli può comprendere qualcosa»⁸¹, dunque Dio è ed è la conoscenza dell'infinito, che resta sottotraccia come costante condizione di possibilità del conoscere e dell'essere. L'ente limitato è in virtù dell'infinito stesso: non potrebbe darsi senza che uno sfondo intrascendibile, necessario e infinito lo conduca all'essere. Il finito implica l'infinito. Ma come può essere implicato l'infinito nel finito se un'incommensurabilità essenziale li divide? Il vincolo implicativo dell'infinito nel finito è da ricercarsi in un'unione originaria superiore alla distinzione, altrimenti ammetteremmo un'incommensurabilità trascendente, l'incommensurabilità come alterità. L'assolutamente precedente, Dio, l'infinito in sé e per sé è il luogo stesso dell'unione e della conciliazione. Il concetto di immanenza ci permette di pensare il vincolo di finito e infinito come implicazione. L'infinità permette di pensare all'ente finito come modo e non come cosa autonoma,

⁷⁸ B. Spinoza, *Lettera 70*, a Boxel, in *Epistolario*, cit., p. 1469.

Cfr. N. Cusano, *La dotta ignoranza*, cit., p. 13: «Non c'è alcun rapporto proporzionale fra l'infinito e il finito».

⁷⁹ J.W. Goethe, «Studio da Spinoza», in *La metamorfosi delle piante ed altri scritti sulla scienza della natura*, cit., p. 123.

⁸⁰ B. Spinoza, *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, cit., p. 94.

⁸¹ *Ibidem*.

come creatura; l'immanenza permette di pensare la partecipazione dell'ente modale e non creaturale all'infinito.

Noi conosciamo la limitazione e intuiamo che essa non potrebbe essere se non fosse l'infinito, le idee positive, infatti, precedono le idee negative, e l'infinito è l'assolutamente positivo⁸². La ragione più forte della dimostrazione aristotelica dell'esistenza di una causa prima necessaria non sta nell'impossibilità e nell'insostenibilità del *regressus in infinitum*, il quale effettivamente è⁸³, ma nello stesso chiarore che il finito *ab origine* non può portarsi all'essere, che la potenza finita non è sufficiente a conservare sé stessa e il resto: è impossibile «assumere che le cose non esistenti necessariamente per loro natura non siano determinate a esistere da una cosa necessariamente esistente per sua natura»⁸⁴. L'immanenza è questo vincolo implicativo che discende dall'unione sempre originaria di Dio e dei suoi effetti. In un sistema con trascendenza l'infinito sarebbe altrove e l'implicazione una paralogia. S'ammetterebbe, difatti, una comunicazione tacita fra enti incommensurabili, una telepatia ontologica sostenuta con sofisticate ipostasi, che permarrebbero nel territorio della metafisica. L'immanenza risolve l'incommensurabilità trascinando l'opposizione in una conciliazione precedente che riscrive lo statuto del finito in un'ontologia pura, ossia riconoscendolo come modo. Il finito diviene la forma dell'espressione dell'infinito essenzialmente informale, la rappresentazione dell'irrapresentabile assoluto. L'implicazione si rovescia in esplicazione: laddove il finito racchiude l'infinito e ne rimanda inesorabilmente come a priori incondizionato della propria limitazione, del proprio condizionamento, si trova l'infinito esplicato, divenuto chiaro al finito nel finito stesso. La molteplicità infinita degli effetti finiti, le infinite cose che in infiniti modi seguono dalla natura divina⁸⁵ sono la manifestazione quantitativa dell'infinità in sé e per sé della causa prima. Ossia, l'unione si esprime moltiplicandosi, naturandosi, mostrando nei vincoli l'originaria unità, l'immanenza.

⁸² Cfr. B. Spinoza, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* (1677), tr. it. di F. Mignini, in *Opere*, a c. di F. Mignini e O. Proietti, Mondadori, Milano 2015, p. 67-68.

⁸³ E, I, 28, prop.

⁸⁴ B. Spinoza, *Lettera 33*, a Meijer, in "Epistolario", cit., p. 1328.

⁸⁵ E, I, 16, prop.

II. Il modo e la metamorfosi

«Per modo intendo le affezioni di una sostanza, ossia ciò che è in altro, per mezzo del quale anche è concepito»⁸⁶. Il modo è sempre in virtù dell'altro, circoscritto dall'altro. Il modo è un dato che si dà in contropunto dell'inemendabile sostanza, della circoscrivente e incondizionata condizione di ogni essere condizionato. Il modo è il medesimo essere condizionato, l'espressione sensibile e ideale del condizionare assoluto. Ciò significa che il modo, in quanto essenzialmente condizionato, è innanzitutto costituito dalla limitazione, dalla determinazione. Ciò significa che al modo, in quanto determinazione, è connaturata la negazione come essenza del suo essere determinato. Eppure noi sappiamo che al modo non manca niente, «che tutto ciò che esiste, considerato in sé stesso senza riguardo ad alcun'altra cosa, implica perfezione, la quale si estende sempre in ciascuna cosa tanto quanto la sua essenza»⁸⁷. Ossia, al contempo, il modo è manchevole e perfetto, impotente e potente, delimitato dall'altro e delimitato da sé stesso. A un primo sguardo l'essenza del modo appare contraddittoria: il modo, in quanto determinazione espressiva in forma determinata dell'assoluto indeterminato, è percorso da antinomie che segnano il percorso interpretativo del modo circa il modo. Esso è quantità che esprime l'inquantificabile, limitazione che esprime l'illimitato originario, finitudine dell'infinito in sé e per sé, forma dell'informe formante. Queste antinomie non sono che tappe di intellesione dell'ente singolare in quanto tale; lo statuto del modo, che durante il percorso di comprensione appare contraddittorio, è risolto dal tropo del modo che intende il modo, tropo che torce la mente singolare e la fa coincidere con l'universale e con l'intelletto, specchio della sostanza. È ancora l'immanenza a risolvere i sentieri aporetici e a sintetizzarli nella constatazione dell'unità originaria, dell'identità di sistema e flusso, di intelletto e moto⁸⁸.

⁸⁶ E, I, 5, def.

⁸⁷ B. Spinoza, *Lettera 37*, a Van Blijenbergh, in *Epistolario*, cit., p. 1341.

Cfr. E, II, 6, def.

⁸⁸ In quanto espressione, il modo è l'immagine formale della sostanza: apparentemente contraddittoria, essa è l'informe forma a priori, l'indeterminatezza determinante, il sistema vitale e diveniente, l'eterno sprigionato nella durata. Ma, siccome vedremo nei modi, più radicalmente che nei modi, l'antinomia non pone contraddittorietà nell'essenza della sostanza; i poli nei quali oscilla e che ne costituiscono l'espressività, piuttosto, sono identici: determinazione e indeterminazione, infinità e limite, forma e informe sono il medesimo in Dio.

Un primo indice della vertiginosa essenza del modo si mostra nella stessa polisemia del termine: in latino “*modus*” ha vari territori di significazione; ne possiamo riassumere quattro. Il primo è il territorio della quantità, il modo in quanto “misura”, “estensione”, “quantità”, “grandezza”, “unità di grandezza”; il secondo è il territorio musicale, il modo in quanto “ritmo”, “melodia”, “tono”; il terzo è il territorio della delimitazione e determinazione, il modo in quanto “limite”, “confine”, “termine”; infine vi è il modo in quanto “tipo”, “genere”, “regola”, “modo”, “forma”, ossia il territorio formale e iconico. Questi domini di interpretazione modale non sono dissimili dai tre strati dell’ente indicati da Deleuze in *Cosa può un corpo?*⁸⁹ e non sono in contraddizione tra loro, ma ne costituiscono la scala per la comprensione totale. Ogni strato o territorio appare come una delimitazione intrinseca, che ne segmenta l’essenza: è la divisione operata dalla ragione a indurre alla falsa idea di livelli estrinseci, di domini differenti. I territori, scissi dalla mente che ne dipana la coerenza tramite la discorsività, sono da riunire intellettualmente, ossia solo il colpo d’occhio dell’intelletto, intuendoli organicamente e in una sola idea, ne dà l’immagine veritiera. Qui ci è utile far torto al reale e sezionarlo anatomicamente perché ci sia dapprima nota la parte e successivamente chiaro il tutto nella visione organica dell’intelletto. «Il punto fondamentale che sembra perdersi di vista nell’impiego dell’analisi è che ogni analisi presuppone una sintesi»⁹⁰; noi possiamo operare la distinzione razionale poiché dapprima l’intelletto ha intuito come unito, organico e vivente ciò che la ragione in secondo luogo distingue, divide, analizza.

Goethe sente profondamente il problema di queste strategie di conoscenza, l’opposizione di queste metodologie. Durante il suo itinerario in Italia, Goethe vede a Padova quelli che possono assurgere a simboli dei due metodi: il teatro anatomico dell’università e il giardino botanico più vecchio di Europa. Goethe descrive l’angustia del Palazzo dell’università e la contrappone alla vitalità del giardino botanico dove alla vista di un gigantesco *Chamaerops humilis* ebbe per la prima volta conferma dell’esperienza intellettuale dell’*Urpflanze*⁹¹. L’analisi opera una «riduzione del vivo

⁸⁹ G. Deleuze, *Cosa può un corpo?*, cit., pp. 124-181. I tre strati sono: 1) insieme di parti estese; 2) rapporto costitutivo; 3) gradiente di potenza.

⁹⁰ J.W. Goethe, “Analisi e sintesi” (1829), in *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, cit., p. 157.

⁹¹ J.W. Goethe, *Viaggio in Italia 1786-1788*, tr. it. di E. Zaniboni, BUR, Milano 2018, pp. 57-58.

al morto», una «costruzione della vita attraverso la morte»⁹². In quanto riduzione del vivo al morto, è necessario che essa si fondi sulla sintesi, sull'«intuizione del reale vivente»⁹³, ossia che un'originaria visione fenomenologica costituisca il campo organico sul quale e dal quale istituire l'analisi. In altri termini, è necessario avere un corpo vivo, un tutto organico per poter operare la distinzione mortifera delle sue parti: l'anatomia analitica, in quanto operante per divisione, opera per negazione, dunque succede alla sintesi come apprensione del tutto, ossia come operazione positiva. Le parti analiticamente scoperte «non sono enti veri o reali, ma solo enti di ragione»⁹⁴, non esistenti realmente in natura⁹⁵. Eppure solo attraverso l'analisi possiamo giungere a una percezione chiara della pre-comprensiva percezione dell'intelletto, ossia comprendere adeguatamente ciò che originariamente l'intuizione ci ha mostrato: «tutto ciò che ci sforziamo di fare secondo ragione non è altro che comprendere»⁹⁶; l'anatomia risulta un travaglio necessario per giungere alla pienezza organica e olistica del terzo genere di conoscenza.

1. Il modo come quantità

«Ogni individuo è composto da un insieme infinito di parti estese, esteriori le une alle altre»⁹⁷. Prima dell'individuazione, come humus dell'individuazione, c'è la quantità intesa come parte estesa, materia della forma. Un individuo è tale in virtù di un rapporto di moto e quiete istituito fra queste parti⁹⁸. Ma considerando soltanto le parti estese, astratte dall'individuo che compongono, esse sono viste all'infuori della loro organicità, senza una «*vis centripeta*»⁹⁹ che le mantenga in una certa relazione. In questo senso la quantità si presenta come una pura «*vis centrifuga*» che «conduce all'assenza di forma; distrugge il sapere, lo disintegra»¹⁰⁰. La quantità qui considerata rappresenta il *quantum*, la particella elementare che esprime una certa energia, una

⁹² F. Moiso, *Goethe tra arte e scienza* (2001), a c. di M. d'Alfonso, Cuem, Milano 2010, p. 33.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ B. Spinoza, *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, cit., p. 104.

⁹⁵ Ivi, p. 162.

⁹⁶ E, IV, 26, prop.

⁹⁷ G. Deleuze, *Cosa può un corpo?*, cit., Ivi, p. 160.

⁹⁸ Spinoza, *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, cit., p. 131, p. 203.

Cfr. E, II, 1, L.

⁹⁹ J.W. Goethe, "Problemi" (1823), in *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, cit., p. 144.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

certa potenza di agire non ancora soggettivata. È materia bruta, pura potenza non individuata, ossia potenza senza soggetto, senza forma, potenza semplicemente diveniente, non territorializzata, non formata, non appartenente. La potenza considerata senza il rapporto costitutivo, indice dell'individuazione, è la pura velocità non ancora determinata sotto specifici limiti di oscillazione. È ciò che istituisce la corporeità della velocità, l'espressione materiale della velocità in sé e per sé. In quanto «ciascun corpo si muove ora più lentamente, ora più celermente»¹⁰¹, possiamo constatare una certa velocità soltanto in base a un punto di riferimento che ne delimita la suddetta velocità nei confronti di un'altra; ma questo punto di riferimento è la *vis centripeta* che fa tendere alla stasi il quanto, e poiché tale forza è qui assente, la distinzione di gradienti di velocità è parimenti assente: la velocità della quantità puramente considerata è infinita o, per meglio dire, indefinita, in quanto manca un rapporto che ne possa determinare il valore. Il dominio del modo in quanto quantità non è il dominio di unità statiche e discrete, ma il dominio confuso del divenire divoratore, della potenza matericamente intesa. È il polo centrifugo del «dono che viene dall'alto, molto solenne, ma al tempo stesso molto pericoloso»¹⁰² che è la metamorfosi.

La quantità pura rappresenta l'effettuazione semplicemente materica della potenza, il *quantum* di potenza. Il modo così considerato può divenire un indice della grandezza soltanto se viene temperato da un rapporto, ossia se viene individuato, se ne viene circoscritta l'appartenenza. L'appartenenza, denominata da un rapporto, demarca una differenza di velocità fra parti estese appartenenti a differenti composizioni: «i corpi si distinguono l'uno dall'altro in ragione del movimento e della quiete, della velocità e della lentezza, e non in ragione della sostanza».¹⁰³ Nel *continuum* materiale emergono delle differenze di velocità tramite la contrazione immanente del medesimo, le quali istituiscono l'individuo. La differenza non sorge da una idiosincrasia sostanziale, giacché tutti i corpi appartengono al medesimo attributo, ma da un diverso grado di intensità, ossia da una diversa quantità di potenza, possibilità di oscillazione dell'individuo. È grazie alla coappartenenza all'attributo esteso che «tutti i corpi

¹⁰¹ E, II, 2, A.

¹⁰² J.W. Goethe, "Problemi", in *La metamorfosi delle piante e altri scritti*, cit., p. 144.

¹⁰³ E, II, 1, lemma.

convengono in certe cose»¹⁰⁴. Troviamo dunque che i corpi semplicissimi non sono individui ma solo in virtù di una relazione che ne circoscrive l'azione e ne determina l'appartenenza sono tali; ciò significa che un corpo non è un individuo, ma che l'individuo è qualcosa solo perché ha un corpo, ossia che è necessario un limite minimo e uno massimo di velocità, di potenza d'agire, perché si dia la cosa singolare. Il quanto, in questo senso, è puro corpo, corpo pre-individuale, irrelato. L'individuo si dà soltanto quando puri corpi istituiscono una sintonia, quando entrano in rapporto armonico fra loro, quando, cioè, istituiscono un ritmo.

2. Il modo come ritmo

La quantità sottomessa a un rapporto costituisce l'individuo: «quando alcuni corpi di uguale o diversa grandezza sono costretti dagli altri in modo tale da premersi a vicenda, oppure se si muovono con lo stesso o con diversi gradi di velocità, in modo da comunicare l'uno all'altro i loro movimenti secondo un certo rapporto, diremo che quei corpi sono tra loro uniti, e che tutti insieme compongono un solo corpo o Individuo, che si distingue dagli altri per mezzo di questa unione dei corpi»¹⁰⁵. Incontriamo l'altro aspetto della metamorfosi, ossia la *vis centripeta* che conduce all'ordine il caos diveniente della pura potenza.

L'assoluto non può essere temperato, trasformato in un accordo specifico. L'assoluto non è sistema, è un non-sistema creativo, la condizione di possibilità di ogni sistema: «la natura non ha sistema, essa ha vita, essa è vita e successione da un centro ignoto verso un confine non conoscibile»¹⁰⁶. In quanto vita, esso non può essere in sé temperato, ma piuttosto è ciò che tempera, ciò che nell'espressione immanente modalizza, ossia si natura. Solo la parte estesa, in quanto modo, può essere temperata dalla stessa azione della sostanza su sé stessa, ossia contrarsi in rapporti costitutivi, proporzioni melodiche che istituiscono un ritornello come centro d'espressione della potenza del modo.

¹⁰⁴ E, II, 2, lemma.

¹⁰⁵ E, II, def.; in B. Spinoza, *Etica dimostrata con metodo geometrico* (1677), a c. di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 2019, p. 137.

¹⁰⁶ J.W. Goethe, "Problemi", in *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, cit., p. 144.

«Dal caos nascono gli *Ambienti* e i *Ritmi*»¹⁰⁷: la necessità di mantenersi in certi rapporti di prossimità e sintonia impone al puro divenire in primo luogo un territorio di azione e di espressività, una circoscritta potenza di darsi, di effettuarsi, ossia di esprimersi; in secondo luogo un ritmo che designa nella durata l'effettuarsi di questa potenza. Il ritmo è l'oscillazione, la proporzione di moto e di quiete connaturata all'essenza del modo, ossia alla potenza effettiva dell'ente. In quanto ogni ente effettua sempre la propria potenza¹⁰⁸, il ritmo è lo stesso dell'ambiente espressivo: immediatamente si esprime la potenza del modo nel suo ambiente privilegiato.

La pura potenza della quantità è temperata nel rapporto costitutivo, elevata a vita vivente, formata, organica, da puro corpo a organismo. Ciò significa che la mera carne, la mera velocità delle parti estese viene organizzata e sistemata da un principio. Questo principio è immanente alla stessa quantità in quanto pura velocità, ossia è lo stesso processo formativo della quantità in quanto tale. Il divenire «si perderebbe nell'infinito se non avesse un contrappeso»¹⁰⁹; è necessaria una forza che si opponga alla *vis centrifuga*, che riacentri le forze decentrantesi. È, cioè, necessario un immanente sforzo di autoconservazione che desideri mantenere il proprio essere, che perseveri nell'esistenza così com'è¹¹⁰. Questo sforzo è ciò che Spinoza chiama *conatus* e che Goethe definisce «l'istinto di specificazione, la tenace capacità di persistere di ciò che una volta è divenuto realtà»¹¹¹. Non appena le parti estese si contraggono in determinate composizioni, in sistemi, subentra l'elisione del divenire annichilente e l'individuo formato, il determinato rapporto costitutivo, s'opponesse alla deterritorializzazione delle parti, insiste naturalmente nel mantenimento delle parti nella specifica proporzione di moto e quiete che lo costituisce: «nessuna cosa può essere distrutta se non da una causa esterna»¹¹². È la stessa «attuale essenza»¹¹³ della

¹⁰⁷ G. Deleuze e F. Guattari, *Mille piani* (1980), a c. di P. Vignola, tr. it. di G. Passerone, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, p. 434.

Per i rapporti fra Deleuze e Goethe si veda F. Amrine, "The Music of Organism: Uexküll, Merleau-Ponty, Zuckerkandl, and Deleuze as Goethean Ecologists in Search of a New Paradigm" in *Goethe Yearbook*, 22, 2015, pp. 58-62.

¹⁰⁸ E, III, 7, prop.

¹⁰⁹ J.W. Goethe, "Problemi", in *La metamorfosi delle piante ed altri scritti sulla scienza della natura*, cit., p. 145.

¹¹⁰ E, III, 6, prop.; E, III, 7, prop.

¹¹¹ J.W. Goethe, "Problemi", in *La metamorfosi delle piante ed altri scritti sulla scienza della natura*, cit., p. 145.

¹¹² E, III, 4, prop.

¹¹³ E, III, 7, prop.

cosa singolare, una volta pervenuta all'essere, la perseveranza nell'esistenza, l'insistere nel proprio determinato rapporto, donde la quantità puramente intesa, una volta combinatasi, non può non temperarsi, non elevarsi a individuo; è nell'intrinseca natura del divenire connaturato all'eterno lo sforzo di specificarsi, di determinarsi, ossia di formarsi e divenire qualcosa. La metamorfosi è questo incessante divenire rapporto, rapporto certo e determinato, degli infiniti corpi semplicissimi. Il rapporto costitutivo, dunque, è immanente alla quantità come pura velocità, siccome la pura velocità è effettuazione nella durata dell'eterno rapporto costitutivo. L'individuo è ritmico perché presenta l'eternità del rapporto costitutivo nella durata delle parti estese, perché sintetizza nella ripetizione musicale l'opposizione radicale di eternità e durata.

In quanto ritmo, il modo è essenzialmente dinamico: una certa proporzione di moto e di quiete delimita il terreno di oscillazione delle parti estese, ossia il limite di potenza dell'ente¹¹⁴. All'interno di questo limite si instaura una melodia, una successione vocale regolata dal ritmo. La melodia è la disposizione dell'individuo, o di alcune sue parti, a seguito di un'affezione. Presa singolarmente la melodia è un puro effetto che segue a un'affezione, una reazione nella disposizione delle parti estese a seguito di un'azione sul loro rapporto. Ma un'affezione necessita sempre di un corpo che affetta e di un corpo affetto: «un'affezione consiste in uno stato causato dall'azione di un corpo su un altro corpo»¹¹⁵. Un'affezione è «una composizione corporea, una traccia lasciata dalla combinazione del mio corpo con un altro»¹¹⁶, essa implica una combinazione, un incontro (*occursus*) fra corpi, una loro composizione. Nell'affezione una melodia si lega a un'altra, instaura un'armonia, un accordo fra parti: l'azione di un corpo su un altro imprime «come certe vestigia del corpo esterno che spinge»¹¹⁷. L'affezione è una composizione, un'armonizzazione fra individui. Anche l'individuo, in quanto composto da parti che si legano fra loro in determinati rapporti, è un'armonia. Diverse melodie compongono l'accordo corale dell'individuo: «nessun

¹¹⁴ E, II, 7, lemma.

¹¹⁵ G. Deleuze, *Cosa può un corpo?*, cit., p. 50.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ E, II, 5, post.

Cfr. E, II, 17, scolio; E, III, 2, post.

essere vivente è un Uno, / esso è sempre Molteplicità»¹¹⁸, un corpo «composto di moltissimi individui (di diversa natura), ciascuno dei quali è assai composto»¹¹⁹.

Un'affezione produce un'idea nel corpo affetto, giacché nulla può accadere nell'oggetto che costituisce l'idea di una mente senza che accada anche in questa¹²⁰: l'idea nasce da una composizione di corpi, da un incontro¹²¹. È necessario un corpo che affetta e un corpo affetto perché si produca una modificazione nell'organizzazione delle parti, perché l'individuo oscilli in un certo modo e a seguito di questa modificazione percepisca qualcosa e la connessa idea. La prima idea di un individuo è dunque un'immagine¹²², la rappresentazione è un'affezione del corpo che determina ad agire in un certo modo. Causata da un'idea e simultanea all'idea, accade nell'individuo una variazione di potenza, ossia un affetto, indice della diminuzione o dell'aumento della *potentia agendi*¹²³. Da un'idea-affezione all'altra vi sono «delle transizioni, dei passaggi vissuti, delle durate, attraverso le quali raggiungiamo una perfezione più o meno grande»¹²⁴. L'ambito dell'affetto è l'ambito del trascolorare del modo, l'infra della sua potenza. Quella che è l'oscillazione fisico-sensibile del modo sotto l'aspetto delle parti estese e dell'armonia dei rapporti è qui data in un'immagine omnicomprensiva, che comprende il modo nel suo aspetto materico e ideale. L'affetto indica la variazione di potenza a seguito di una nuova armonia instaurata dall'individuo, esprime cioè il nuovo tono musicale del modo. Nel sistema temperato, il tono è l'intervallo fra due gradi della scala. Il modo, in quanto individuo, ossia temperamento del puro divenire in un sistema biologico e pensante, nel momento in cui è affetto, subisce un mutamento di grado, di tono che ne determina un cambiamento nell'oscillazione sensibile. L'affetto è l'intervallo, il puro passaggio che si instaura fra una maggiore e minore perfezione, una maggiore e minore potenza. In questo senso il tono indica le variazioni del gradiente di potenza, dell'essenza del modo e della sua espressività sensibile e ideale.

¹¹⁸ J.W. Goethe, "Epirrema" (1820-1827), tr. it. di M. Specchio, in *Cento poesie*, a c. di S. Unseld, Einaudi, Torino 2011, p. 248.

¹¹⁹ E, II, 1, post.

¹²⁰ E, II, 12, prop.

¹²¹ E, II, 16, prop.

¹²² E, III, 32, scolio.

¹²³ E, III, 3, def.

¹²⁴ G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica* (1981), tr. it. di M. Senaldi, Guerini e Associati, Milano 1998, p. 60.

3. Il modo come limite

Nella definizione del modo è espresso l'intero significato del modo in quanto limite, la sua matrice negativa e la sua espressività positiva. Il modo, in quanto in altro e concepito per altro, è innanzitutto negazione dell'infinità in sé e per sé, determinazione di potenza. La negazione è la stessa essenza della determinazione: «il determinato non denota nulla di positivo, ma soltanto privazione di esistenza della stessa natura che si concepisce determinata»¹²⁵. In quanto determinazione, la cosa singolare è una negazione dell'assoluto, la sua essenza, in quanto circoscritta dalla dipendenza e dall'alterità, si oppone all'essenza autonoma e libera dell'assoluto. L'incommensurabilità della sostanza si staglia sulla differenza ontologica fra l'essere come pura indeterminazione e la cosa singolare come determinazione: «ciò, la cui definizione afferma l'esistenza, non si può concepire come determinato»¹²⁶. La pura affermazione d'esistenza, deducibile dalla stessa essenza della sostanza, è indice di una positività pre-determinata e determinante; nella sostanza considerata in sé e per sé, ossia assolutamente infinita, non può esservi la determinazione giacché essa implicherebbe la negazione della sua pura esistenza. Al contrario «essere finito è in parte negazione»¹²⁷, è, in quanto essere determinati, essere in balia dell'alterità, circoscritti dal proprio non essere¹²⁸. Essere limitato, essere modo significa che alla propria natura non appartiene l'esistere, ossia significa dipendenza ontologica e gnoseologica, impotenza determinativa; l'essenza e l'esistenza modali, infatti, sono determinate da altro così come l'azione: «non possiamo pensare che qualcosa di limitato esista a causa della sua stessa limitazione»¹²⁹. È, cioè, necessario che un mondo, una totalità sia causa dell'essere limitato e della sua limitazione. In quanto limitazione, ossia negazione, il limite, in sé, non è né può essere; esso è sempre in virtù di un'alterità positiva che lo pone e lo nega. «Il colore che noi vediamo deriva dalla soppressione di tutte le altre impressioni coloristiche che sono possibili al nostro sensorio»¹³⁰. In termini ontologici, l'emergenza di un elemento è cooriginaria alla

¹²⁵ B. Spinoza, *Lettera 48*, a Hudde, in *Epistolario*, cit., p. 1400.

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ E, I, 8, scolio.

¹²⁸ B. Spinoza, *Lettera 56*, a Jelles, in *Epistolario*, cit., pp. 1420-1421.

¹²⁹ J.W. Goethe, "Studio da Spinoza", in *La metamorfosi delle piante ed altri scritti sulla scienza della natura*, p. 123.

¹³⁰ F. Moiso, *Goethe tra arte e scienza*, cit., p. 56.

sparizione di una virtualità omnicomprensiva che complicava già in sé, prima dell'emergenza, l'elemento emerso.

Ma ciò non basta e manifesta solo un lato dell'emergere dell'ente. L'orlo intrascendibile dell'assoluto non viene oscurato, puramente negato dal modo che emerge, ma, piuttosto, viene espresso, seppur non esaurito: «le cose particolari non sono altro che affezioni degli attributi di Dio, ossia modi con i quali gli attributi di Dio si esprimono in modo certo e determinato»¹³¹. Il modo implica l'assoluto precedente e lo dà a vedere, lo porta a manifestazione sensibile e ideale. L'elemento singolare emerso dalla virtualità pura della sostanza necessita questa stessa totalità per darsi: «l'occhio richiede qui [...] una totalità e serra in sé stesso il cerchio dei colori»¹³²; implica in sé la totalità negata, che lo nega e gli si oppone, e la esplica: «nel violetto richiamato dal giallo sono racchiusi il rosso e l'azzurro; nell'arancio, al quale corrisponde l'azzurro, stanno invece il giallo e il rosso; il verde infine riunisce azzurro e giallo e richiama il rosso»¹³³. La cosa singolare, dunque, dalla apparente e radicale impotenza, tramite la considerazione della totalità che lo causa, è ribaltata nella perfezione e positività garantita da ciò che essere limitato implica, ossia da Dio. In quanto «Dio non è soltanto causa perché le cose comincino ad esistere; ma anche perché perseverino nell'esistere»¹³⁴, «la potenza, con la quale le cose singolari [...] conservano il proprio essere, è la stessa potenza di Dio, ossia della Natura»¹³⁵. Il limite del modo, dunque, considerato *sub specie aeternitatis*, diviene esplicazione determinata, parte espressiva, dell'infinita potenza divina; acquista, cioè, uno statuto positivo, che esprime la dinamicità dell'essenza dell'ente: il limite diviene la frontiera della potenza, l'effetto della potenza vitale, un «limite-tensione»¹³⁶.

4. Il modo come forma

¹³¹ E, I, 25, corol.

¹³² J.W. Goethe, *La teoria dei colori* (1810), a c. di R. Troncon, Il Saggiatore, Milano 2014, p. 37.

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ E, I, 24, corol.

¹³⁵ E, IV, 4, dim.

Cfr. B. Spinoza, *Trattato teologico-politico* (1670), tr. it. di O. Proietti, in *Opere*, a c. di F. Mignini e O. Proietti, Mondadori, Milano 2015, pp. 456, 478, 660-661.

Cfr. B. Spinoza, *Trattato politico* (1677), tr. it. di O. Proietti, in *Opere*, a c. di F. Mignini e O. Proietti, Mondadori, Milano 2015, pp. 1110-1111.

¹³⁶ G. Deleuze, *Cosa può un corpo?*, cit. p. 148.

«Tutto realmente esiste a causa di se stesso, sebbene gli stati siano così concatenati che l'uno deve svilupparsi dall'altro e sembri perciò che una cosa venga prodotta dall'altra, questa tuttavia non accade»¹³⁷. Per quanto paradossale sembri che in Spinoza qualcosa diverso da Dio esista «a causa di se stesso», ciò è comprensibile in virtù dell'identità fra potenza divina e potenza dell'ente finito, in virtù dell'essere «una parte dell'infinita potenza»¹³⁸. L'identità di potenze, l'immanenza della cosa singolare nella potenza divina e della potenza divina nella cosa singolare, manifesta il senso positivo del limite, non più inteso come semplice negazione della potenza dell'ente, ossia come impotenza, ma come espressione della potenza singolare, a sua volta espressione dell'infinita affermazione d'esistenza della sostanza. L'alterità, che dapprima mostrava il modo come puramente evanescente e costretto alla determinazione estrinseca, è riappropriata dal modo, che diviene così espressione dell'infinita attività divina¹³⁹; in quanto riappropriata, a causa dell'identità della potenza, totalità e cosa singolare diventano ciò che *ab aeterno* erano, ossia inseparabili, uniti, sicché il modo non può riconoscere, risolto in Dio, come altra da sé l'azione dell'alterità, essendo egli stesso questa stessa alterità. Il modo diviene in questo senso libero.

Si entra così nel territorio della forma, del limite come vivente espressione. Quando un limite diventa espressivo di una potenza trasmuta in forma, ovvero diventa positiva esplicitazione di una potenza di agire, di un determinato modo di perseverare nell'essere. La forma è costituita dalla polarità inseparabile di limite e potenza: in quanto divenuto espressivo e positivo, il limite diviene la circoscrizione immanente e vitale che la potenza si dà da sé, diviene un margine movente a seconda delle transizioni affettive, e, parimenti, la potenza diviene qualcosa in virtù della tensione verso un limite, ossia verso l'esaurimento espressivo: «potenza è tendere verso un limite, e ogni cosa che può essere riferita alla tensione verso un limite, è una potenza»¹⁴⁰. La potenza è sempre attuosa¹⁴¹, diviene subito effettivamente e realmente espressa, manifesta; si dà sempre a vedere nella determinazione vitale della forma: «la

¹³⁷ J.W. Goethe, "Studio da Spinoza", in *La metamorfosi delle piante ed altri scritti sulla scienza della natura*, p. 123.

¹³⁸ E, IV, 4, dim.

¹³⁹ E, I, 16, prop.

¹⁴⁰ G. Deleuze, *Cosa può un corpo?*, cit., p. 138.

¹⁴¹ E, I, 34, prop.; E, III, 7, prop. e dim.

natura non ha né nocciolo / né guscio, / tutto è in una volta sola»¹⁴². La forma così intesa non può essere considerata come *πέρας*, limite terminale, perimetro, «punto che delimita qualcosa»¹⁴³, la qual cosa equivarrebbe a considerarla come *Gestalt*, «termine nel quale si astrae da ciò che è mobile, e si ritiene stabilito, concluso e fissato nei suoi caratteri, un tutto unico»¹⁴⁴. Infatti la *μορφή*, in quanto espressione del limite-tensione, della polarità di limite e potenza, ha connaturato in sé il divenire qualcosa dell'ente, il continuo processo formativo, la *Bildung*; la forma è in sé metamorfosi, trapasso di una forma in un'altra: «non solo la materia libera, ma anche la bruta e la compatta si sforza per assumere una figura»¹⁴⁵. La forma è sempre, in ultima analisi, la forma di un divenire, la determinazione di un indeterminato e, parimenti, il divenire è sempre un divenire qualcosa, un determinarsi, un formarsi. Ritorna la necessità della polarità conciliata di *vis centripeta* e *vis centrifuga*, l'intuizione che la metamorfosi sia ad un tempo forma e divenire, eternità e durata. La metamorfosi ha come condizione di possibilità un centro morfologico nell'ente, «un *nisus formativus*, una tendenza, un impulso, un'attività vigorosa, da cui la formazione sarebbe provocata»¹⁴⁶; il *nisus formativus* è la tendenza ad esprimere sensibilmente e idealmente, ossia formalmente, la perseveranza nell'essere dell'ente stesso, ossia il suo *conatus*, la sua essenza. Solo nella considerazione di un'essenza che funga da regola morfologica è possibile pensare all'espansione del modo in forme determinate, ovvero soltanto l'eternità dell'essenza¹⁴⁷ singolare permette di vedere il divenire come processo morfogenetico, e viceversa la *μορφή* singolare, la precaria *Gestalt* espressiva dell'essenza, è possibile soltanto immanentemente a una *Bildung* più ampia, che involve la totalità come

¹⁴² J.W. Goethe, “Cortese appello” (1820), in *La metamorfosi delle piante ed altri scritti sulla scienza della natura*, cit., p. 144.

Cfr. J.W. Goethe, “Epirrema”, in *Cento poesie*, cit., pp. 247-248.

¹⁴³ G. Deleuze, *Cosa può un corpo?*, cit., p. 139.

¹⁴⁴ J.W. Goethe, “Introduzione all'oggetto”, in *La metamorfosi delle piante ed altri scritti sulla scienza della natura*, cit., p. 43.

¹⁴⁵ J.W. Goethe, “Massima 1258”, in *Massime e riflessioni* (1833), tr. it. di B. Allasson, De Silva, Torino 1943, p. 233.

¹⁴⁶ J.W. Goethe, “Impulso formativo”, in *La metamorfosi delle piante ed altri scritti sulla scienza della natura*, cit., p. 142.

¹⁴⁷ Per l'eternità delle essenze si veda B. Spinoza, *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, cit., pp. 93, 160-161.

In ogni caso ciò è manifesto considerando che l'essenza del modo è il suo *conatus*, ossia una parte dell'infinita potenza divina, donde, essendo questa potenza eterna, dovrà necessariamente esserla anche quella, altrimenti si ammetterebbe che una parte della potenza divina, che è la sua medesima essenza ed esistenza, si annienterebbe, ossia che Dio possa in parte non essere, od essere ora e non essere più poi, cosa manifestamente contraddittoria.

processo metamorfico, ossia morfogenetico. «Quando un essere organico appare, l'unità e la libertà dell'impulso formativo sono incomprensibili senza il concetto di metamorfosi»¹⁴⁸; la forma come espressione della potenza della cosa singolare è incomprensibile senza l'appello alla totalità e all'identità di potenza. La totalità non è più, dunque, l'alterità del modo, ma l'identità, l'assoluto indeterminato che necessariamente si esprime nei modi determinati. La cosa singolare, intesa come espressiva, è libera e autoformantesi in virtù di questa identità: sotto l'aspetto eterno, in quanto auto-affezione di Dio, il limite del modo è libero, sotto l'aspetto puramente modale è coatto.

L'ente che metamorfosa metamorfosa a causa di una regola immanente, ossia della sua stessa essenza che, in quanto potenza, è parte dell'infinita potenza, ossia dell'infinita attività divina, dell'essenza divina. La regola morfogenetica appare dunque ambigua, doppia: da un lato regola d'autoformazione dell'ente, dall'altro regola generale della formazione in sé. Il punto, ed è radicale, è che questo non è un doppio e l'autoformazione di un ente è l'autoformazione della natura stessa, un esempio¹⁴⁹ dell'attività divina e della sua regola, ossia della sua essenza. La legge universale della metamorfosi, che è la legge dell'esistenza di Dio, la quale è la sua medesima essenza¹⁵⁰, non si esprime per modelli o calchi di modelli, non c'è una *Gestalt* che funge da paradigma; essa si esprime per esempi, iconicamente, sicché ogni particolare diviene paradigma dell'altro e dell'universale¹⁵¹: «che cos'è l'Universale? / Il caso singolo. / Che cos'è il Particolare? / Milioni di casi»¹⁵². La determinata regola di formazione di un ente implica la regola universale, l'essenza divina, donde esplica questa stessa regola, la quale è indeterminata¹⁵³, in modo determinato. La forma è tautegerica, ossia esprime trasparentemente sé stessa¹⁵⁴. È tautegerica della potenza

¹⁴⁸ J.W. Goethe, "Impulso formativo", in *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, cit., p. 143.

¹⁴⁹ J.W. Goethe, "Introduzione all'oggetto", in *La metamorfosi delle piante ed altri scritti sulla scienza della natura*, cit., p. 43.

Cfr. C. Sini, *Archivio Spinoza*, cit., pp. 251-275.

¹⁵⁰ E, I, 20, prop.

¹⁵¹ Cfr. R. Fabbrichesi Leo, *Continuità e vaghezza. Leibniz, Goethe, Peirce, Wittgenstein*, Cuem, Milano 2001, pp. 86-87.

¹⁵² J.W. Goethe, "Massima 558", in *Massime e riflessioni*, cit., p. 111.

¹⁵³ Sull'indeterminatezza di ciò la cui essenza implica l'esistenza si veda B. Spinoza, *Lettera 48*, a Hudde, in *Epistolario*, cit., pp. 1400-1401.

¹⁵⁴ Cfr. F. Moiso, *Goethe tra arte e scienza*, cit., pp. 23-24, 57-58.

singolare che si esprime, dell'intero «cerchio delle forme» che la natura costituisce¹⁵⁵, e della attuosa essenza della natura stessa. La tautegoria è sempre riferibile al sé del modo a causa dell'unità originaria, visibile *sub specie aeternitatis*, di parte e totalità; la sostanza si esprime ad un tempo nel volto immutabile dell'universo e nella *res singularis*, ossia l'autodeterminazione della cosa finita è la stessa determinazione dell'infinita catena causale del finito causata da Dio¹⁵⁶.

¹⁵⁵ Ivi, p. 58.

¹⁵⁶ Qui si è proposto un percorso di spiritualizzazione di ciò che è esteso per spiegare il modo. È ben chiaro che è possibile anche il procedimento inverso, cioè che dalla mente astrattamente considerata si pervenga al puro corpo pre-individuale. Ed è altresì chiaro che questo processo non è reale ma logico e discorsivo: si presenta qui il dipanamento di un accadimento originario, ossia si presenta sotto forma estesa e anatomica qualcosa che in Spinoza accade *ab aeterno* ed *ab origine* e che procede logicamente prima e senza la distinzione analitica fra modo del pensiero e modo dell'estensione. Ciò che la linearità dello scritto non ci permette è un'organica e simultanea descrizione dell'azione di modalizzazione di corpo e mente. Per fare ciò dovremmo scrivere senza sdoppiare, avendo come parola lo stesso per entrambi, cosa che nel nostro vocabolario non abbiamo.

III. L'intelletto e la morfologia

L'intelletto è ciò che percepisce l'essenza della sostanza¹⁵⁷; più in generale è l'organo di percezione delle essenze, la cui unica proprietà è di «intendere sempre tutto chiaramente e distintamente»¹⁵⁸. Infatti, in quanto il pensiero è un attributo, è necessario che contenga le essenze di tutti i modi prodotti dalla natura, ossia è necessario che esista, «nel pensiero, *un'idea infinita*, che contenga in sé oggettivamente l'intera natura così come esiste realmente»¹⁵⁹, la quale idea è l'intelletto. L'intelletto, dunque, è l'idea stessa della sostanza, lo specchio di Dio che contiene oggettivamente ogni essenza. In quanto contiene ogni essenza, fra cui l'essenza divina, l'intelletto è l'organo di manifestazione degli attributi, che porta a visione chiara e distinta l'essenza divina. «L'intendere (sebbene la parola suoni altrimenti) è un semplice o puro patire, in quanto la nostra mente viene così modificata da ricevere altri modi del pensiero che prima non aveva»¹⁶⁰, ossia l'intelletto è determinato dallo stesso pensiero ed è, per così dire, la soglia noetica della sostanza, il luogo dove si porta a conoscenza l'infinito pensare e l'infinita estensione. La sostanza si conosce tramite l'intelletto. Benché sia un puro patire, l'intelletto non è un ente statico, quanto piuttosto un patire dinamico: l'intelletto inteso come totalità di idee vere è «un ente di ragione»¹⁶¹; esso, dunque, nella realtà non si dà come totalità di idee vere, quanto piuttosto come totalità di menti singolari che conoscono e intendono la sostanza stessa. L'intelletto è essenzialmente dinamico, è l'appercezione con la quale, tramite i modi, Dio conosce sé stesso. Prima dell'appercezione divina, la sostanza è ancora cieca della propria essenza, essa è pura attività, puro assoluto pre-oggettivo e pre-soggettivo, magmatico, non ancora individuato nella sua spiritualità e materialità. È la sostanza in quanto soggetto dell'attributo, prima dell'espressione. L'espressione, difatti, non accade senza che l'espressione sia espressione dell'essenza, ma per essere tale vi deve essere un organo percettivo degli attributi. L'espressione, dunque, è l'attribuirsi dei propri attributi tramite la percezione intellettuale, il riconoscimento di sé di Dio, l'espressione della sostanza come in sé e per sé autocosciente. L'attribuzione

¹⁵⁷ E, I, 4, def.

¹⁵⁸ B. Spinoza, *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, cit., p. 128.

¹⁵⁹ Ivi, p. 200.

¹⁶⁰ Ivi, p. 160.

¹⁶¹ Ivi, p. 111; E, II, 48, scolio.

è un'appercezione della sostanza, l'espressione pura e semplice, in quanto oggettivazione e soggettivazione, estensione e spiritualizzazione. L'essere assoluto si cosalizza e idealizza nell'appercezione sostanziale; prima di ciò è pura dinamica, pura possibilità necessaria, puro *possest*¹⁶², virtualità. Ma in quanto *possest*, in quanto potere-che è, da subito la sostanza si predica, da subito s'esprime e manifesta: l'atto d'esistere è l'atto espressivo, l'autointellezione dell'esplicazione.

«Nel senso in cui Dio si dice causa di sé, deve anche dirsi causa di tutte le cose»¹⁶³; Dio produce intuendo sé stesso; l'attributo è il percepito dell'intuizione intellettuale che Dio opera su sé stesso, in quanto l'attributo è l'espressione dell'essenza. L'essenza è il medio attraverso il quale sostanza e attributo si relazionano. L'essenza è l'oggetto della conoscenza del conoscente: l'attributo è la conoscenza, la sostanza il conoscente, l'essenza il conosciuto. L'atto percettivo è operato dall'intelletto: che l'intelletto sia un patire ed un modo significa che la sostanza, nella sua pura attività, determina alla conoscenza i suoi prodotti, ossia che i modi intendono da subito, dacché sono. I modi sono dunque spazi della conoscenza che esplicano il conosciuto, «modi con i quali gli attributi di Dio si esprimono in modo certo e determinato»¹⁶⁴. È nel modo che Dio attua il proprio riconoscimento: l'intelletto, specchio di Dio, dà l'idea infinita dell'essenza divina, porta a manifestazione chiara e distinta ciò che in Dio opera, per così dire, inconsciamente, ossia l'intera attività sostanziale pura. Soggettivazione e oggettivazione, divenire pensiero e divenire estensione, sono prerogative della sostanza, derivano dalla sua natura¹⁶⁵. Eppure Dio non ha visione della sua attività se non tramite le sue opere ultime, i modi, attraverso i quali Dio ama sé stesso: «l'Amore intellettuale della Mente verso Dio è lo stesso Amore di Dio con il quale Dio ama se stesso»¹⁶⁶; Dio ama sé stesso nella molteplicità degli infiniti modi da esso prodotti, ma soltanto «in concomitanza con l'idea di sé»¹⁶⁷, ossia con l'idea chiara dell'intelletto, Dio ama sé stesso con infinito amore intellettuale, cioè soltanto perché i modi intendono sempre specificatamente e singolarmente, Dio ha un'idea chiara di sé con

¹⁶² Sul *possest* si vedano G. Deleuze, *Cosa può un corpo?*, cit., pp. 83-90.

N. Cusano, *Il potere-che è* (1460), in *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, cit., pp. 1350-1443.

¹⁶³ E, I, 25, prop.

¹⁶⁴ E, I, 25, corol.

¹⁶⁵ E, I, 6, def.

¹⁶⁶ E, V, 36, prop.

¹⁶⁷ E, V, 35, dim.

la quale amarsi e amare i modi. La *scientia intuitiva*, che è la pura intellesione, l'intendere emendato dalle passioni, dalle superstizioni, dai pregiudizi, è l'atto di intuizione amorosa di Dio che Dio opera su sé stesso.

La *scientia intuitiva* agisce tramite intuizione intellettuale, la quale è la medesima intuizione di Dio su sé stesso, il medesimo intendere dell'intelletto infinito. Tale conoscenza «procede dall'idea adeguata dell'essenza formale [*essentia formalis*] di certi attributi di Dio alla conoscenza adeguata dell'essenza delle cose»¹⁶⁸. Il procedimento conoscitivo dell'intelletto intuisce l'essenza della cosa singolare in relazione all'essenza divina espressa in un determinato attributo; ciò significa che l'intelletto percepisce chiaramente l'essenza divina espressa, e che dall'intuizione di questa intende altresì l'essenza della cosa singolare, in quanto modo che esprime in maniera determinata l'attributo. L'occhio intellettuale giunge immediatamente al luogo dell'autonoma determinazione della *res singularis*. Il limite, che prima era un determinato margine della proporzione di moto e di quiete della cosa estesa, è qui riconosciuto tramite la visione dell'essenza del modo, ossia della sua potenza, donde l'autonomia è determinata subitaneamente dalla percezione dell'essenza in relazione a Dio: poiché «solo Dio è causa libera»¹⁶⁹, l'essenza della cosa singolare è intesa come autonoma non in quanto determina sé stessa liberamente, cosa assurda¹⁷⁰, ma in quanto parte dell'autodeterminazione divina, in quanto sua espressione. Se nel trattare del modo innanzitutto come cosa estesa necessitiamo di derivare dalla pura materia l'impotenza del modo, dall'impotenza l'onnipotenza della totalità, dall'onnipotenza della totalità la potenza della cosa singolare, tramite l'intelletto noi giungiamo subito alla potenza del modo e alla sua autonomia in quanto parte della libertà divina. Siamo, per così dire, immediatamente condotti alla forma come espressione dell'essenza senza dover sezionare razionalmente il modo: vediamo immediatamente l'essenza singolare, l'essenza divina e la loro relazione. Il limite diviene così ideale e non più soltanto reale: vediamo l'essenza oggettiva del modo, ossia vediamo direttamente perché il modo si esprima in una determinata forma e non in un'altra; vediamo cioè la necessità con la

¹⁶⁸ E, II, 40, scolio 2.

¹⁶⁹ E, I, 27, corol. 2.

¹⁷⁰ E, I, 26, prop.; E, I, 27, prop.

quale una determinazione agisce, necessità immanente all'essenza della cosa e, in quanto tale, libertà della cosa stessa.

1. L'*Intellektuelle Anschauung* e La metamorfosi delle piante come scienza spinoziana

In quanto intellesione di sé, l'intelletto percepisce l'idealità del limite modale, ossia riconosce come prodotto autonomo, giacché riconosce come idea vera, dunque in relazione con la sua causa¹⁷¹, la morfogenesi della cosa singolare. La morfologia, come disciplina, non può fare a meno dell'intelletto fattosi organo della scienza intuitiva. La morfologia si basa sull'*intellektuelle Anschauung*, sull'intuizione intellettuale di cui l'intuizione, l'*Anschauung*, significa propriamente "intuizione sensibile"¹⁷², vera e propria visione del concetto sotto l'aspetto sensibile, un'ipotiposi ideale, donde l'intuizione intellettuale va intesa come visione ideale, percezione concettiva, visione intellettuale. Per Goethe il pensiero si vede, siccome per Spinoza si sperimenta per tramite dell'intelletto. La morfologia, in quanto studio della metamorfosi della cosa singolare, necessita la conoscenza della metamorfosi in generale, ossia della conoscenza dell'attuosa essenza divina. Essa però non ha come obiettivo la conoscenza immediata dell'essenza divina, la quale è piuttosto il presupposto, bensì l'acquisizione dell'idea vera della cosa singolare: essa è ricerca del «divino nelle *"rebus singularibus"* ovvero *"in herbis et lapidibus"*»¹⁷³, è cioè un tentativo di accrescere la conoscenza di Dio tramite i modi. Checché ne dica Lange, secondo il quale «*intuitive knowledge is the result of a top-down move: while it gains adequate knowledge of particular things, it does not do so through the study of things, but through the contemplation of the divine attribute in which the particular thing is being "displayed"*»¹⁷⁴, donde Goethe misinterpreterebbe la *scientia intuitiva*, intendendola applicare alle cose particolari, ossia non «*as top to down, but as bottom up*»¹⁷⁵, Goethe

¹⁷¹ L'idea vera, infatti, è tale perché conviene col suo ideato (E, I, 6, as.), ossia perché esprime oggettivamente l'essenza formale di una cosa. Ma ciò non in quanto causata dall'ideato, bensì in quanto causata dall'essenza divina espressa nell'attributo pensante (E, II, 5, prop.), ossia in relazione all'essenza stessa di Dio, intesa come causa.

¹⁷² A. Costazza, "Alla ricerca dell'*'essentia formalis'* in *'rebus singularibus'*: il metodo scientifico di Goethe tra *'scientia intuitiva'* e contemplazione estetica", in *Evoluzione e forma*, a c. di G. Lacchin, Herrenhaus, Milano 2007, p. 38.

¹⁷³ Ivi, p. 34.

¹⁷⁴ H. Lange, "Goethe and Spinoza: A Reconsideration", in *Goethe Yearbook*, 18, 2011, p. 21.

¹⁷⁵ Ivi, p. 22.

comprende chiaramente il senso della scienza intuitiva: «quanto più conosciamo le cose singolari, tanto più conosciamo Dio»¹⁷⁶, giacché le cose singolari «sono modi con i quali gli attributi di Dio si esprimono in modo certo e determinato»¹⁷⁷; in Spinoza «decisivo non è [...] tanto l'oggetto o la direzione della conoscenza, quanto piuttosto le sue modalità»¹⁷⁸, Dio è infatti sempre incontrato in ogni conoscenza, ciò che cambia è la coscienza dell'incontro, la percezione chiara del divino e, dunque, dell'unione dei modi con Dio. Di qui cade anche l'opinione di Lange secondo cui Spinoza non fosse panteista, ma soltanto panenteista¹⁷⁹: «ciascuna idea di qualunque corpo o cosa singolare esistente in atto, implica necessariamente l'essenza eterna ed infinita di Dio»¹⁸⁰, dove “implica” (*involvit*), significa propriamente “racchiude”, “involge”, “rimanda logicamente”; Dio è realmente implicato nella cosa singolare, la quale esprime la sua essenza in modo certo e determinato, e il suo essere implicato è la condizione della conoscibilità d'ogni ente: «la conoscenza dell'eterna e infinita essenza di Dio che ciascuna idea implica è adeguata»¹⁸¹. Ciò che fa della morfologia una scienza spinoziana è dunque la coscienza della necessità di una totalità sintetica come principio della cosa singolare, ossia la coscienza che l'interpretazione della parte non possa prescindere dal tutto. In questo senso, l'*intellektuelle Anschauung* applicata alla *res singularis* è esattamente l'intuizione stessa dell'essenza divina implicata nell'essenza singolare, ossia l'intuizione della legge che permane identica nella metamorfosi delle cose singolari; è l'intuizione del «fenomeno puro», «risultato ultimo di tutte le esperienze e di tutti gli esperimenti», non visibile isolatamente ma soltanto nella «serie costante dei fenomeni»¹⁸², ossia l'intuizione della «legge che governa la natura»¹⁸³, dell'invariante della variazione. La morfologia intende studiare esattamente ciò che «la storia naturale assume come dato di fatto», ossia la molteplicità delle forme viventi, dietro le quali «si nasconde anche una certa analogia, sia in

¹⁷⁶ E, V, 24, prop.

¹⁷⁷ E, I, 25, corol.

¹⁷⁸ A. Costazza, “Alla ricerca dell'‘*essentia formalis*’ in ‘*rebus singularibus*’: il metodo scientifico di Goethe tra ‘*scientia intuitiva*’ e contemplazione estetica”, in *Evoluzione e forma*, cit., p. 35.

¹⁷⁹ H. Lange, “Goethe and Spinoza: A Reconsideration”, in *Goethe Yearbook*, cit., pp. 15-17.

¹⁸⁰ E, II, 45, prop.

¹⁸¹ E, II, 46, prop.

¹⁸² J.W. Goethe, “Esperienza e scienza” (1798), in *La metamorfosi delle piante ed altri scritti sulla scienza della natura*, cit., p. 136.

¹⁸³ F. Cislighi, *Goethe e Darwin. La filosofia delle forme viventi*, Mimesis, Milano-Udine 2008, p. 94.

generale che in particolare»¹⁸⁴. Per scoprire l'analogia delle forme viventi è condizione necessaria l'esistenza di un intelletto infinito che contenga oggettivamente l'essenza formale di ogni cosa particolare e che riconduca queste essenze alla loro causa, così da intenderle chiaramente e distintamente, altrimenti la forma non potrebbe essere considerata nella sua propria autonomia, ma soltanto come qualcosa di determinato da altro; non solo, ma nella determinazione, senza intelletto infinito, ci sfuggirebbe la totalità determinante. Il limite formale, dunque, è immediatamente intuito dalla morfologia come espressione dell'essenza della cosa singolare in quanto parte dell'essenza sostanziale, ovvero è da subito intuito nella sintesi col tutto.

La metamorfosi delle piante è un esperimento di applicazione dello spinozismo alla scienza¹⁸⁵. Esso nasce dall'insoddisfazione della classificazione di Linneo, dalla considerazione che «Linneo e gli studiosi venuti dopo di lui si erano comportati come legislatori», interessanti meno «di ciò che è, che di ciò che dovrebbe essere»¹⁸⁶. Nell'attitudine classificatoria, Goethe vede innanzitutto il metodo del despota scientifico, che dispone come la sua corte i dati¹⁸⁷, in secondo luogo il modo di conoscenza *ab experientia vaga*, in cui si formano nozioni universali «dalle cose singolari rappresentate a noi mediante i sensi in modo mutilato, confuso e senza ordine per l'intelletto»¹⁸⁸. La normatività della visione ordinatrice impone un perimetro al divenire degli organismi: essa non ragiona secondo una *Bildung* che vitalmente muove nelle innumerevoli forme della natura, ma piuttosto eleva la *Gestalt* particolare a forma universale di classi-piante. In questo senso «*Linneus [...] ignores the dynamic process to focus arbitrarily on certain external forms*»¹⁸⁹, ritaglia nel processo vitale della metamorfosi una forma perimetrale e sussuntiva; la *Gestalt* non è considerata la soglia dell'evento metamorfico, l'infra momentaneo del divenire, ma piuttosto il modello

¹⁸⁴ J.W. Goethe, "Lavori preliminari per una fisiologia delle piante" (1795), in *La metamorfosi delle piante ed altri scritti sulla scienza della natura*, cit., p. 103.

¹⁸⁵ F. Amrine, "Goethean Intuitions", in *Goethe Yearbook*, 18, 2011, p. 42.

¹⁸⁶ J.W. Goethe, "Origine del saggio sulla metamorfosi delle piante" (1790), in *La metamorfosi delle piante ed altri scritti sulla scienza della natura*, cit., p. 53.

¹⁸⁷ J.W. Goethe, "L'esperimento come mediatore fra oggetto e soggetto" (1823), in *La metamorfosi delle piante ed altri scritti sulla scienza della natura*, cit., pp. 129-130.

Cfr. J.W. Goethe, "Storia dei miei studi botanici" (1790), in *La metamorfosi delle piante ed altri scritti sulla scienza della natura*, cit., pp. 49-50.

¹⁸⁸ E, II, 40, scolio 2.

Cfr. B. Spinoza, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, cit., p. 31.

¹⁸⁹ F. Amrine, "Goethean Intuitions", in *Goethe Yearbook*, cit., p. 37.

della pianta, il dover-essere a cui la pianta deve rispondere. La ragione della normatività perimetrale della classificazione sta nella denominazione degli enti, un atto che separa ed ordina la proteica vitalità delle piante: «molti nomi ascolti / e con barbaro suono ecco che sempre / l'uno soppianta nell'orecchio l'altro. / Tutte le forme sono affini e niuna / somiglia [*gleichet*] all'altra»¹⁹⁰. Le forme viventi presentano visivamente «l'affinità segreta»¹⁹¹ fra le proprie parti, senza che ciò si risolva in un'identità iconica: ogni forma permane nella propria radicale singolarità, rimandando al contempo all'altra; frattanto un nome soppianta l'altro: nel tentativo di distinguere le parti e normarle, le affinità s'intrecciano nella metamorfosi, «le parti esterne delle piante [...] si sviluppano l'una *dopo* l'altra e, per così dire, l'una dall'altra»¹⁹², manifestando l'inadeguatezza del sistema ordinatore a rappresentare il flusso vitale. Perché si possa sviluppare una pratica scientifica che tenga adeguatamente conto dei fenomeni di formazione e trasformazione dei viventi, è necessario rifondare il presupposto e il metodo; *La metamorfosi delle piante* è un tentativo di scienza spinoziana a causa del metodo in quanto applica estensivamente il terzo genere di conoscenza, la *scientia intuitiva*, a causa del presupposto in quanto è nella fisica di Spinoza che la metamorfosi ha il suo *humus*; la metamorfosi, infatti, necessita un universo in divenire, l'estensione come *continuum* dinamico e non come materia statica, inerte, ed al contempo che le parti metamorfiche siano corpi di una totalità eterna ed immutabile. È cioè necessario al contempo il divenire costante della parte sottomessa a una legge eterna, la quale è espressa di volta in volta modalmente nella metamorfosi della cosa singolare. In questo senso la *scientia intuitiva* come metodo morfologico è la costante visione del particolare nella sua tautegerica espressione della propria potenza, della totalità modale che la dispone (l'universo) e della legge divina che la regola; da qui si può esprimere un giudizio intuitivo, un giudizio circa la relazione fra la *res singularis* e la totalità sintetica.

2. Giudizio intuitivo e *intellectus archetypus*

¹⁹⁰ J.W. Goethe, "Vicende dell'opuscolo" (1817), in *La metamorfosi delle piante ed altri scritti sulla scienza della natura*, cit., p. 86.

¹⁹¹ J.W. Goethe, "La metamorfosi delle piante" (1790), in *La metamorfosi delle piante ed altri scritti sulla scienza della natura*, cit., p. 55.

¹⁹² *Ibidem*.

«Ai tempi in cui cercavo, se non di penetrare a fondo, di mettere a profitto la dottrina di Kant, la mia impressione, a volte, era che l'ottimo uomo procedesse in modo maliziosamente ironico, ora sembrando ansioso di limitare al minimo il nostro potere di conoscere, ora lanciando un'occhiata di traverso al di là dei confini da lui stesso fissati»¹⁹³. Goethe trae dalla *Critica della facoltà di giudizio* il problema dell'oltrepasamento del limite ideale e la sua possibile risoluzione. Il problema verte sulla possibilità di un giudizio umano circa la totalità e dunque di un organo precipuo, un intelletto che possa discendere dalla totalità sintetica sino al particolare. Racchiusa in questa domanda sta la condizione di possibilità dell'applicazione dell'*Urphänomen* sugli enti particolari: se nella mente umana vi è una facoltà atta a cogliere con un colpo d'occhio la totalità sintetica e a discenderne dunque analiticamente, è allora possibile la visione dell'*Urphänomen*, il quale s'identifica con la stessa totalità sintetica.

«Possiamo anche pensare a un intelletto che, dato che non è discorsivo come il nostro, ma è intuitivo, va dall'universale sintetico (dell'intuizione di un tutto in quanto sintetico) al particolare, cioè dal tutto alle parti»¹⁹⁴, ossia di un intelletto che riesca a cogliere il tutto necessariamente e primariamente, che non costruisca il tutto partendo dalle parti e considerando il tutto «solo come effetto delle concorrenti forze formatrici delle parti»¹⁹⁵. Si chiede, cioè, la possibilità di un intelletto che non debba ascendere verso il tutto, il che implicherebbe la rappresentazione del tutto determinata dalle cose singolari che lo compongono, ma che innanzitutto colga la totalità in sé, pre-particolare e pre-modale, ossia l'assoluto in sé e per sé. Tale intelletto, detto da Kant *intellectus archetypus*, assume un valore puramente regolativo in funzione dell'opposizione col nostro intelletto, detto *intellectus ectypus*, intelletto copia, ragionante per immagini e puramente discorsivo. La sua opposizione con l'intelletto ectipo è utile alla comprensione dell'accidentalità di questo: «proprio per capire che il nostro intelletto è semplicemente accidentale, ossia che non esista nulla che lo renda necessario in assoluto, siamo portati a pensare un simile intelletto superiore»¹⁹⁶. Poiché la contingenza necessita di un principio necessario donde generarsi, noi pensiamo a

¹⁹³ J.W. Goethe, "Il giudizio intuitivo" (1817), in *La metamorfosi delle piante ed altri scritti sulla scienza della natura*, cit., p. 140.

¹⁹⁴ I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio* (1790), a c. di E. Garroni e H. Hohenegger, Einaudi, Torino 2011, pp. 239-241.

¹⁹⁵ Ivi, p. 241.

¹⁹⁶ F. Moiso, *Goethe tra arte e scienza*, cit., p. 172.

questo intelletto superiore, in quanto intelletto necessario. Ma, contrariamente a quanto ritiene Kant, pensarlo regolativamente non basta: è necessario che il principio soltanto pensato si trasfiguri ontologicamente, che, cioè, l'idea di un'essenza necessaria sia anche idea della sua esistenza necessaria. L'intelletto ectipo deve essere determinato a pensare come pensa dall'intelletto archetipo, ossia è necessario che la limitazione dell'intelletto finito sia a causa dell'incondizionatezza dell'intelletto infinito, donde è necessario, se *l'intellectus ectypus* è, che sia anche *l'intellectus archetypus*¹⁹⁷. L'esistenza dell'intelletto accidentale, della mente finita, ha come condizione di possibilità l'intelletto necessario: la fondazione regolativa, se manifesta necessità, ossia in quanto fondazione, è fondazione ontologica. In altri termini, ciò che il pensiero pone necessariamente come necessario è posto anche nell'estensione necessariamente e come necessario, e viceversa. Il piano del pensiero e il piano dell'estensione, infatti, non sono in contrapposizione o su differenti livelli, ma si predicano della medesima realtà, donde non è reale solo ciò che è esteso, ma anche ciò che è pensato e non è vero soltanto ciò che è pensato, ma anche ciò che è esteso¹⁹⁸. Poiché l'intelletto archetipo non può essere considerato soltanto regolativamente, ma deve esistere formalmente, è possibile giungere all'intuizione della natura come totalità: «mediante l'intuizione di una natura sempre creante, ci si rende spiritualmente partecipi delle sue creazioni»¹⁹⁹. La partecipazione alla natura, non dal punto di vista modale della parte, ma dal punto di vista della natura stessa, ossia del suo intelletto infinito, ha come fondamento

¹⁹⁷ Cfr. B. Spinoza, *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, cit., pp. 93-96.

¹⁹⁸ Ciò che sembra soggiacere all'idea che qualcosa di posto necessariamente dal pensiero non sia necessariamente anche reale è una distinzione di sfere d'azione e di predicazione di pensiero ed estensione, donde soltanto l'estensione si predicerebbe della realtà, ossia che lo statuto reale si applicherebbe soltanto alla cosa estesa e non alla cosa pensata, la quale avrebbe il suo valore di realtà soltanto in relazione all'estensione e usando l'estensione come indice. Si tratterebbe così il valore ontologico di un'idea soltanto in base al valore di realtà dell'ideato, ossia il pensiero sarebbe un'operazione, per così dire, minima e non autonoma, che riceve validità e le cui idee ricevono esistenza soltanto in virtù dell'estensione. Di cui si riterrebbe l'esistenza prerogativa della cosa estesa e non parimenti del pensiero. Ma negando l'equipotenza di pensiero ed estensione si nega la possibilità stessa del pensiero di tracciare un limite di sé stesso; si dice, infatti, a un tempo che il pensiero è potente e impotente, ossia si dice che il pensiero ha minore realtà confronto all'estensione tramite il pensiero stesso, dicendo così qualcosa che, secondo la premessa, non ha valore di realtà certo. Allo stesso modo indicando l'estensione come indice di realtà del pensiero, lo si farebbe tramite un'operazione del pensiero, contraddicendosi manifestamente. Perché la conoscenza certa sia possibile sembra indispensabile considerare estensione e pensiero equamente reali ed equamente potenti, donde necessariamente esistente nell'estensione un'idea necessaria nel pensiero e necessariamente esistente nel pensiero una cosa necessaria nell'estensione.

¹⁹⁹ J.W. Goethe, "Il giudizio intuitivo", in *La metamorfosi delle piante ed altri scritti sulla scienza della natura*, cit., p. 140.

innanzitutto l'essere l'intelletto archetipo l'intelletto della natura, tramite la quale conosce i modi prodotti, in secondo luogo l'essere medesimo dell'intelletto finito con quello infinito, ossia l'immanenza dell'intelletto finito nell'infinito, l'esserne un modo. Il giudizio intuitivo è il giudizio circa l'oggetto particolare prodotto dalla natura sempre creante sotto la prospettiva della natura stessa, ossia *sub specie aeternitatis*. In quanto tale succede all'intelletto stesso e alla sua operazione primaria, ossia l'intuizione intellettuale. È infatti l'intuizione intellettuale, in quanto percezione dell'essenza della cosa, e dunque della sua relazione con la totalità, a fondare il giudizio intuitivo, il quale segue l'intuizione come operazione conoscitiva di ciò che l'intelletto originariamente ha intuito e posto. Il giudizio circa la totalità sintetica è un giudizio che necessariamente deve fondarsi sulla totalità, ossia deve avere precedentemente all'atto giudicante, sia esso determinante o riflettente, l'idea della cosa da giudicare e, dunque, la cosa stessa. Tale idea, che è l'idea della totalità in sé, è spinozianamente la medesima idea di Dio, ossia l'intelletto. Poiché l'intelletto percepisce la stessa essenza della totalità, il giudizio intuitivo segue l'intelletto e l'intelletto fonda il giudizio intuitivo il quale è un giudizio circa l'oggetto dell'intelletto stesso e della sua idea, ossia dell'intelletto, in relazione con la parte. In altri termini, l'intuizione intellettuale prepara lo sfondo al giudizio intuitivo, intuisce adeguatamente ciò che il giudizio intuitivo giudica. In questo senso risulta anche più chiaro in che senso l'intelletto, intuendo Dio, intuisce sé stesso e in che senso l'intelletto è l'autointuizione divina con la quale Dio si conosce e porta a manifestazione chiara la sua essenza, producendo cioè gli attributi. L'intelletto è il punto in cui il cerchio della sostanza si chiude: nell'intelletto si svela possibile la conoscenza giacché viene posto modalmente, naturato, ciò che è naturante, ossia l'essenza della sostanza espressa negli attributi.

3. Sull'*Urphänomen*: la raccolta, la *Darstellung* e il pensiero oggettivo

L'*Urphänomen* è «il limite dell'intuire», il minimo e il massimo del pensiero: «se anche si trovasse il fenomeno originario, rimane sempre il lato negativo che non lo si vuol riconoscere come tale, e che dietro di esso e oltre esso cerchiamo ancora dell'altro»²⁰⁰. In quanto limite dell'intuire, quando lo si percepisce si percepisce la

²⁰⁰ J.W. Goethe, *La teoria dei colori*, cit., p. 62.

pura tautegoria, l'automanifestazione sensibile e ideale dell'assoluto: «il magnetismo è un fenomeno originario: basta nominarlo ed è già spiegato; così diventa un simbolo di tutto il resto per cui non abbiamo bisogno di cercare parole né nomi»²⁰¹. La pura manifestatività del fenomeno originario è espressione della pura manifestatività della sostanza; nel fenomeno originario si incontra modalmente ed esemplarmente la legge della sostanza, si incontra chiaramente la sua essenza determinata ed implicata in un modo; «l'universale e il particolare coincidono: il particolare è l'universale che si manifesta in determinate condizioni»²⁰². È chiaro che ogni incontro modale è un incontro con l'essenza divina, senonché nel fenomeno originario è immediata l'apprensione della legge che determina il modo, ossia dell'essenza divina; «nella natura vivente nulla accade che non sia in rapporto col tutto»²⁰³: l'esperienza dell'*Urphänomen* è l'esperienza privilegiata dell'essenza divina nei modi determinati, è esperienza dell'esempio che manifesta la reciproca convenienza delle essenze, la connessione nella totalità, della totalità. In questo senso l'*Urphänomen* è l'intuizione del divino. Nel fenomeno originario si percepisce chiaramente la legge divina implicata nel volto immutabile dell'universo implicato nel modo.

Che cos'è dunque l'*Urphänomen* se non la sostanza stessa, l'incircoscivibile precedenza che determina e circoscrive ogni volta ogni evento, ossia ogni formarsi e trasformarsi delle cose singolari? L'*Urphänomen* è lo sfondo pre-soggettivo e pre-oggettivo d'ogni oggettivarsi; in quanto tale è la stessa legge pura e iconica che permea e complica ogni legge particolare e sensibile, la legge sovrasensibile ed eterna del sensibile e duraturo. Eppure, benché sovrasensibile, essa non è trascendente, bensì sempre presente, immanente; non è nemmeno trascendentale in quanto non è sussunzione, il *subsumieren* della molteplicità sensibile nella sovrasensibilità del concetto, bensì è la raccolta, il *sammeln* che indica tramite l'apposizione le mutue identità e cooriginarietà²⁰⁴. La differenza segna uno iato onto-gnoseologico: la sussunzione procede dall'Io-penso, ovvero da una coordinata soggettiva e trascendentale, cosciente e personale, deduce il mondo e lo struttura; la sussunzione

²⁰¹ J.W. Goethe, "Massima 434", in *Massime e riflessioni*, cit., p. 83.

²⁰² J.W. Goethe, "Massima 569", in *Massime e riflessioni*, cit., p. 113.

²⁰³ J.W. Goethe, "L'esperimento come mediatore fra oggetto e soggetto", in *La metamorfosi delle piante ed altri scritti sulla scienza della natura*, cit., p. 130.

²⁰⁴ Per i concetti di *sammeln* e *subsumieren* si veda F. Moiso, *Goethe tra arte e scienza*, cit., p. 77.

implica una soggettività trascendentale come origine: si è ancora in Cartesio, alla certezza dell'io come condizione di possibilità di ogni conoscere; l'oscillazione schellinghiana dell'io-sono-ossia-il-mondo-è²⁰⁵ non ha ancora sintetizzato le sfere in un'unità superiore. L'evidenza del mondo non è ancora sufficientemente luminosa per fondare il discorso: la certezza indeducibile dell'io s'aggrappa alla soggettività trascendentale, produce la soggettività trascendentale come sostegno, condizione di possibilità della propria certezza. In questo senso non è una certezza primigenia, assoluta. La raccolta, d'altro canto, non procede dal mondo come oggettività pura producente il soggetto, ma dal mondo in quanto tale, dal mondo come soggetto e oggetto insieme, ossia, più radicalmente, come pre-soggettività e pre-oggettività producente la *polarität* del piano trascendentale. La raccolta chiama in causa la forma nel suo darsi puro e semplice, ossia come espressione del mondo, come condizionato chiaro, trasparente della incondizionata condizione di ogni condizionamento. La raccolta è un'azione che produce la polarità di soggetto e oggetto, non la presuppone, la fonda; la pura vita, la vita vivente è condizionata in vita personale e personificata nell'*Ich denke* kantiano²⁰⁶; qui vi è la purezza dell'incondizionatezza in quanto tale, della vita per sé, della sostanza. La gnoseologia che se ne trae non ha occhi umani ma occhi naturali, autointerrogativi: non vi è dominio logico né funzionale, il concetto risponde al corpo, è proporzione di moto e di quiete²⁰⁷, rapporto di velocità ovvero organismo.

La sussunzione è essenzialmente classificatoria, apprende sotto «concetti-classe»²⁰⁸ una varietà sensibile innumerabile. Essa, per così dire, è un'opera di riduzione e uniformazione. La raccolta, invece, apponendo, lascia che la molteplicità si riunisca da sé, mostrando nell'infinita differenza l'unità immanente²⁰⁹. La raccolta non verticalizza, bensì orizzontalizza, lascia che sia l'emergenza a parlare dello sfondo, a manifestarlo, ossia non si occupa di legiferare ma lascia che la legge si sveli. La

²⁰⁵ F.W.J. Schelling, *Sistema dell'idealismo trascendentale* (1800), a c. di G. Boffi, Bompiani, Milano 2017, pp. 167-215.

²⁰⁶ Cfr. G. Deleuze, "L'immanenza: una vita" (1995), tr. it. di F. Polidori, in *Immanenza*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 7-10.

²⁰⁷ B. Spinoza, *Breve trattato su Dio l'uomo e il suo bene*, cit., p. 203.

Cfr. F. Moiso, *Goethe tra arte e scienza*, cit., pp. 90-92.

²⁰⁸ F. Moiso, *Goethe tra arte e scienza*, cit., p. 87.

²⁰⁹ Cfr. J.W. Goethe, "La metamorfosi delle piante", in *La metamorfosi delle piante ed altri scritti sulla scienza della natura*, cit., p. 76.

sussunzione è un'opera di concentramento, la raccolta di dilatazione; la prima scrive, la seconda describe, *darstellet*. Ciò che muta tra i due atteggiamenti è la presupposta condizione trascendentale, la soggettività trascendentale e l'immanenza.

La *Darstellung* è un atto di pura ostensione dell'oggetto e dei suoi rapporti, un tentativo di fare tautologia dell'oggetto e della sua idea. In questo senso, la descrizione non legifera ma lascia che l'ordine della natura si manifesti da sé; la sussunzione, invece, è un'opera di sdoppiamento del mondo: i fenomeni non fanno già teoria, non sono teoria, ma devono essere ricondotti a un concetto che rapprendendoli li intelliga. Essa traduce la natura, istituisce un nuovo mondo sul mondo. La raccolta, operante attraverso descrizioni, lascia il mondo e i suoi fenomeni nell'unità originaria, giacché «tutto ciò che è fattuale è già teoria»²¹⁰. Non c'è iato tra pensiero ed estensione, tra conoscenza e vita: «il mio vedere è già un pensare, il mio pensare un vedere»²¹¹; respirare è già un atto conoscitivo e la conoscenza è un atto vitale, organico. Che il mondo sia già teoria significa che l'idea è qualcosa di reale, oggettivo, parimenti alla cosa, e che la cosa è qualcosa di intellegibile, soggettivo, parimenti all'idea; significa essere nell'immanenza, dove l'ordine ontologico è gnoseologico e viceversa. L'epistemologia connaturata all'immanenza è il «pensiero oggettivo»²¹² nel quale la realtà oggettiva di un'idea è identica alla realtà formale del suo ideato, o, meglio, esprime chiaramente e veramente il suo ideato²¹³, ciò non in quanto si considera l'ideato causa dell'idea o l'idea causa dell'ideato²¹⁴, ma in quanto si considerano causati ognuno dal suo proprio attributo il quale esprime la medesima essenza divina²¹⁵, donde hanno il medesimo ordine²¹⁶ e una reciproca espressività²¹⁷. Il pensiero oggettivo è *scientia intuitiva*, il pensiero del mondo su sé stesso, un'appercezione costante dell'intelletto che conosce le sue proprie idee e le relative cose singolari, insieme con le modalità specifiche di percezione. Ed è, d'altro canto, la

²¹⁰ J.W. Goethe, "I fenomeni stessi sono la teoria" (1883), in *La metamorfosi delle piante ed altri scritti sulla scienza della natura*, cit., p. 163.

²¹¹ J.W. Goethe, "Sollecitazione significativa per una sola parola intelligente" (1823), in *La metamorfosi delle piante ed altri scritti sulla scienza della natura*, cit., p. 146.

²¹² Ivi, p. 147.

²¹³ B. Spinoza, *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, cit., pp. 94-96.

²¹⁴ E, II, 5, prop.; E, II, 6, prop.

²¹⁵ E, II, 6, corol.

²¹⁶ E, II, 7, prop.

²¹⁷ E, II, 7, corol.

maniera in cui il modo percepisce chiaramente il mondo e conosce sé stesso: «l'uomo conosce se stesso nella sola misura in cui conosce il mondo»²¹⁸. In questo senso il pensiero oggettivo è un empirismo trascendentale²¹⁹, «un empirismo delicato che si identifica intimamente coll'oggetto e così diventa teoria»²²⁰, fondato sulla coincidenza formale di Dio coi modi generati²²¹: l'occhio può divenire l'organo che percepisce l'emergenza del fenomeno originario poiché i sensi scorgono la medesima essenza divina. L'occhio diviene l'occhio intellettuale, è il medesimo dell'occhio intellettuale, del berillo che percepisce chiaramente Dio e le cose singolari in relazione a Dio. Vi è una trasformazione dell'occhio come organo della sensibilità empirica ad occhio come organo della sensibilità trascendentale, della sensibilità come aspetto dell'espressione divina, eguale alla spiritualità del pensiero.

La strategia conoscitiva della sussunzione è opposta: in quanto opera uno sdoppiamento del mondo, essa ristrutturata il mondo già strutturato, introduce una logica nuova nel sistema del mondo. Scrivendo un nuovo mondo separa irrimediabilmente soggetto e oggetto, li rende incommensurabili. Il mondo vero diviene un asintoto nella trascendenza ed il modello teorico, copia del modello originario, sostituisce il mondo. La cesura fra soggetto e oggetto, termini di uno sdoppiamento, rende impossibile la relazione: perché essa si effettui è necessario che uno divenga prodotto dell'altro, donde la soggettività originaria o l'oggettività originaria perdono la loro avvicinabilità. Perché la conoscenza sia è necessario che soggetto e oggetto vengano superati e riuniti in una relazione originaria pre-soggettiva e pre-oggettiva, ossia è necessario ricondurli all'immanenza. L'immanenza non struttura il flusso del mondo perché esso è già al contempo struttura e flusso; la natura si sistema da sé e manifesta un contenuto razionale inemendabile, donde il compito scientifico non è di ricostruire, di sostituire il mondo con un sistema, ossia non è di razionalizzarlo, sdoppiarlo, produrlo, ma piuttosto riceverlo, concepirlo, afferrarlo, descriverlo²²². Non vi è eminenza della sfera soggettiva: la natura, in quanto pre-oggettiva e pre-soggettiva, si oggettiva e si

²¹⁸ J.W. Goethe, "Sollecitazione significativa per una sola parola intelligente", in *La metamorfosi delle piante ed altri scritti sulla scienza della natura*, cit., p. 146.

²¹⁹ Cfr. F. Amrine, "Goethean Intuitions", in *Goethe Yearbook*, cit., p. 37.

²²⁰ J.W. Goethe, "Massima 565", in *Massime e riflessioni*, cit., p. 112.

²²¹ B. Spinoza, *Lettera 4*, a Oldenburg, in *Epistolario*, cit., p. 1246.

²²² Cfr. J.W. Goethe, "Esperienza e scienza", in *La metamorfosi delle piante ed altri scritti sulla scienza della natura*, cit., pp. 135-136.

soggettiva nelle determinazioni espressive che costituiscono il campo trascendentale della conoscenza. Detto in altri termini, la vita non s'origina dalle strutture e dai sistemi, ma le strutture ed i sistemi si originano dalla vita. È il problema dell'assoluto e della sua dicibilità. I modi implicano ed esprimono l'assoluto, ma non possono esaurirlo. Nel pensare l'assoluto, la cosa singolare modalizza immediatamente l'assoluto, rende particolare e limitato, ossia un'idea, l'universale incondizionato. Pensando l'assoluto, tentando di racchiuderlo in una costituzione, sistematizza il già sistematizzato, copia una copia insufficiente del mondo, un simulacro, produce un modello inadeguato seppur pragmaticamente rilevante, incastra in una forma rigida la fluidità della vita²²³. La differenza sta nel seguire la fluidità dell'essere e descriverla, lasciarla puramente nella sua operosità, o operare una determinazione ulteriore dell'indeterminato determinante e delle determinazioni che ne seguono.

4. Nota su certezza e persuasione

In quanto limite dell'intuire, «la vista immediata dei fenomeni originari ci pone in uno stato di angoscia: sentiamo la nostra insufficienza»²²⁴; l'intuizione dell'intrascendibilità, dell'intrascendibile in quanto tale, porta all'intuizione del fondamento certo di ogni certezza. L'intuizione del fenomeno originario, in quanto intuizione del limite assoluto, identico all'illimitato, è la vertiginosa certezza dello sfondo intrascendibile; come tale è l'intuizione primigenia, donde ogni certezza s'origina. In sé la certezza è essenzialmente autofondativa, «non è nulla al di fuori della stessa essenza oggettiva; il modo con il quale sentiamo l'essenza formale è la stessa certezza», donde appare chiaro che «per la certezza della verità non è necessario alcun altro segno che il possesso di un'idea vera»²²⁵. Ma in virtù della sua stessa originarietà, la certezza del fenomeno originario, come la certezza della sostanza, è una certezza intraducibile, non trasmettibile. In quanto fondamento di ogni altra certezza, la certezza originaria non può essere dedotta da null'altro se non dalla propria definizione, ossia non ha argomentazione né dimostrazione. La sua essenza è la medesima prova persuasiva. Ma la sua essenza non è modale, si staglia come sfondo

²²³ Sulla fluidità della vita in Goethe, si veda F. Moiso, *Goethe tra arte e scienza*, cit., pp.84-87.

²²⁴ J.W. Goethe, "Massima 433", in *Massime e riflessioni*, cit., p. 83.

²²⁵ B. Spinoza, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, cit., p. 37.

Cfr. E, II, 43, prop.

d'ogni discorso modale, che è sempre un discorso circa e presso la sostanza. La certezza della sostanza, in quanto idea, è un modo, non è la sostanza: come persuadere della sua verità? L'automanifestatività della certezza originaria elude l'argomentazione: non si può discorrere dell'assoluto, ma nell'assoluto. L'argomentazione non giunge alla luce sostanziale, essa permane nel circolo ermeneutico dei modi. Per rompere il cerchio e pervenire all'adeguazione con la sostanza la ragione non basta: serve dissolversi nell'intelletto infinito, privarsi della finitudine del modo. «Avere un'idea vera non significa altro che conoscere una cosa in modo perfetto»²²⁶, la qual cosa è possibile soltanto perché il pensare è già da sempre un'attività sostanziale, che esprime la sostanza, e l'intelletto è un suo modo. Coincidendo con l'intelletto infinito non usciamo dal modo, ma usciamo dall'argomentazione.

La certezza non può essere testimoniata dal testo, dal discorso: «riteniamo impossibile che Dio si faccia conoscere agli uomini attraverso segni esteriori»²²⁷. La certezza è qualcosa di radicale, che involve l'organismo che la predica: la sostanza non è dimostrabile, ma piuttosto mostrabile; la verità è *norma sui*²²⁸, si mostra, si dà, indica di sé e del falso. La certezza è necessariamente una pratica biologica: per testimoniare non basta la dialettica, occorre mostrare nel modo la verità della sostanza, lasciar transitare nel corpo l'assoluto. Ossia, occorre un argomento di sacrificio radicale, occorre vivere secondo l'asserzione di cui si è certi: «l'*ethos* è bio-poietico e non ha parole con cui esprimersi dottrinalmente o discorsi con i quali convincere»²²⁹. Che l'esistenza della sostanza sia implicata dalla sua essenza non è dicibile, nessun argomento può determinare tale verità. Ogni tentativo di determinazione, in quanto determinazione, modalizza la sostanza e non la lascia nella sua absolutezza, contraddicendo l'intenzione. Modellare un sistema non è soltanto raddoppiare la natura ma anche accrescere la natura di un'altra opera; per giungere al nocciolo della vita in sé e per sé è necessario descrivere, mostrare, ostendere, non argomentare ma pensare, non analizzare ma guardare, non dire ma indicare.

²²⁶ E, II, 43, scolio.

²²⁷ B. Spinoza, *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, cit., p. 188.

²²⁸ E, II, 43, scolio.

Cfr. B. Spinoza, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, cit., p. 40.

²²⁹ R. Fabbrichesi, *Cosa si fa quando si fa filosofia?*, Cortina, Milano 2017, pp. 37-38.

IV. L'etica

1. La malattia mortale: l'impasse del primo genere di conoscenza

Non basta essere un modo, bisogna diventarlo. Essere modo è innanzitutto la condizione ontologica dell'ente singolare nell'immanenza; in secondo luogo è la condizione esistenziale di riappropriazione intellettuale dell'originaria unione ontologica. Il modo è da sempre modo, non da sempre cosciente di essere modo, della sua impotenza e potenza. Deleuze ha ben evidenziato come i tre strati ontologici dell'individuo costituiscano al contempo i tre generi di conoscenza²³⁰: l'identità modale non è soltanto data, essa si costituisce attraverso pratiche conoscitive che, rischiando la causa, rischiano la condizione. Ogni strato individuale è oggetto e metodo di un genere di conoscenza: le parti estese sono oggetto e metodo della conoscenza *ab experientia vaga*, che si riferisce soltanto alle affezioni corporee, senza comprensione della causa e delle relazioni reali; il rapporto costitutivo, in quanto considerazione dei corpi in rapporti necessari ed intrinseci, in composizioni e decomposizioni, si riferisce all'individuo come ragnatela di cause ed effetti, scorge per ciò stesso nella cosa singolare la norma del suo comportamento, donde la conoscenza propria di questo oggetto è la ragione che percepisce «le cose sotto una certa specie d'eternità»²³¹; infine il terzo genere di conoscenza, la *scientia intuitiva*, percepisce direttamente l'essenza, riferendosi al modo nella sua unione originaria con la sostanza, ossia intuendo direttamente e a un tempo la causa prima nell'effetto modale e gli effetti del modo come autonomo prodotto della causa. Vi è dunque una reciprocità fra gli strati individuali e i generi di conoscenza, una reciprocità che segna l'unione ontognoseologica. Ma in quanto costitutivi dell'individualità dell'ente, e cioè in quanto stessa condizione dell'ente, «i tre generi di conoscenza non sono semplicemente categorie conoscitive, ma modi di esistenza. Sono maniere di vivere»²³². La conoscenza, in quanto espressione ideale dello statuto reale del modo, è una pratica di vita, che ristrutturata lo statuto del modo conoscente tramite la struttura stessa del modo conoscente; bisogna prendersi l'essere modo, conquistare la propria essenza modale: l'immanenza riporta laddove il discorso circa il fondamento onto-gnoseologico

²³⁰ G. Deleuze, *Cosa può un corpo?*, cit., pp. 171-180.

²³¹ E, II, 44, corol. 2.

²³² G. Deleuze, *Cosa può un corpo?*, cit., p. 179.

diventa pratica esistenziale, bio-poietica. Il conoscere è un atto di cupidità, che produce cupidità²³³, un atto di perseveranza, una vera e propria maniera di vivere, ossia di disporsi nel mondo e di rispondere al mondo. Dacché il modo è, esso conosce: non si dà iato tra il pervenire all'essere e la conoscenza, ossia ogni ente che è conosce e conosce secondo il grado di perfezione che gli compete. Il punto è radicale: ogni genere di conoscenza appartiene a un certo «regime di vita»²³⁴, instaura lo stesso *institutum vitae* che, divenuto abitudine, cristallizza in un determinato abito di risposta il modo. Esistere è un atto di perseveranza e conoscenza a un tempo, d'espressione dell'essenza sia nell'aspetto estensivo che nell'aspetto pensante. Ma in quanto atto duplice e unitario, in quanto l'ente da subito intende, seppur confusamente, il trapasso da un regime di vita all'altro è arduo: si è dall'origine nel mondo intendendo, incastrati in un regime di vita reale; «tutti gli uomini [...] nascono ignari di tutto, e prima che possano conoscere la vera regola di vita e acquisire l'abito della virtù, è già trascorsa [...] gran parte della loro vita. E tuttavia sono tenuti nel frattempo a vivere»²³⁵, a conservarsi, donde si automatizza l'ordinario e confuso modo di intendere, si instaura un regime di vita inadeguato. Nell'incipit del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* Spinoza presenta tutta la drammatica difficoltà che ha un modo, in questo caso lo stesso Bente, di fuggire dalla «malattia mortale»²³⁶: il modo è costantemente ritrascinato sui suoi passi, voltola su sé stesso, fluttua, elude la linearità del percorso. «L'istituzione di una nuova vita non avviene [...] per libera scelta, né è per caso che ci si ritrova a fare i conti con il proprio desiderio. Spinoza ripete più volte di essere stato costretto (*cogi*)»²³⁷. In quanto «un intelletto finito non può intendere nulla da sé stesso senza essere determinato da qualcosa di esterno»²³⁸, trapassare oltre il primo genere di conoscenza e penetrare nel secondo regime di vita è consegnato all'alterità, è un atto eteronomo; si inizia, in un certo qual modo, essendo già iniziati, si inizia nel mezzo, dopo essere stati trascinati dall'altro sulla strada verso «il bene vero e condivisibile»²³⁹:

²³³ Cfr. B. Spinoza, *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, cit., p. 138; p. 182.

²³⁴ B. Spinoza, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, cit., p. 25.

²³⁵ B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 661.

²³⁶ B. Spinoza, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, p. 27.

²³⁷ L. Vinciguerra, «Labirinto e paradosso. Perdere e trovare la propria essenza», in *Essentia actiosa. Riletture dell'«Etica» di Spinoza*, a c. di A. Sangiacomo e F. Toto, Mimesis, Milano-Udine 2016, p. 149.

²³⁸ B. Spinoza, *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, cit., p. 94.

²³⁹ B. Spinoza, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, cit., p. 25.

«ogni inizio è una quinta del tempo; sembra che sia l'inizio, e invece è una quinta; dietro ce n'è un'altra»²⁴⁰. L'eteronomia dell'inizio è il motivo per cui «non vi è nulla [...] di più utile all'uomo che l'uomo stesso»²⁴¹, il motivo per cui «l'uomo che è guidato da ragione è più libero nello Stato, dove vive secondo un decreto comune, che nella solitudine, dove obbedisce soltanto a sé stesso»²⁴²; per moltiplicare le iniziazioni alla virtù, per generare uno sfondo determinante costumi virtuosi, è necessario moltiplicare le determinazioni che emancipano dal primo stato esistenziale, accrescere le cause che determinano una conoscenza chiara.

La dipendenza ontologica è il paradosso della decisione etica: l'impossibilità di una libera decisione, che è la stessa impossibilità di uscita dal reticolo causale, conferisce alla decisione un senso pratico-esistenziale immanente; la costituzione del sé in un nuovo regime di vita passa dalla conoscenza in virtù della medesima impotenza della volontà. In quanto «nella Mente non vi è alcuna volontà assoluta ossia libera»²⁴³ la decisione deve a un tempo passare dal desiderio prodotto dall'idea adeguata di un oggetto e dall'abitudine al sano utilizzo dell'organo che permette tale percezione chiara. Ossia, la fuga dal primo genere di conoscenza è un esercizio etico-conoscitivo, bio-poietico. Spinoza scrive: «*me tandem constituisse*», «decisi infine»²⁴⁴. La decisione assume dinamicità pratico-esistenziale in quanto il termine che la designa è «*constituo*», ossia «disporre», «stabilire», «rendere stabile», «fondare», «costituire», «costruire», «istituire», «erigere»; in termini militari «schierare», «ordinare». La decisione è strutturazione, soggettivazione, un rendersi stabili circa l'obbiettivo: ciò che accade al modo quando decide è il tentativo di costituire un nuovo *institutum vitae*; in quanto agente nell'infinito labirinto di cause ed effetti, il modo muta istituendo nuovi abiti di risposta, allenandosi a produrre nuovi effetti, disponendosi come «causa adeguata», ossia come causa «il cui effetto può essere percepito chiaramente e distintamente per mezzo della stessa»²⁴⁵. La costruzione di un nuovo regime di vita è l'ordinare il proprio corpo in determinate composizioni, lo schierare il proprio organo in percezioni chiare, dimodoché il sé sia agente e non agito. Ma pur nel chiarore

²⁴⁰ C. Sini, *Archivio Spinoza*, cit., pp. 29-30.

²⁴¹ E, IV, 18, sc.

²⁴² E, IV, 73, prop.

²⁴³ E, II, 48, prop.

²⁴⁴ B. Spinoza, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, cit., p. 25.

²⁴⁵ E, III, 1, def.

dell'obbiettivo, nella visione del bene stabile che permette il godimento in eterno di «una gioia continua e suprema»²⁴⁶, resta nel modo l'assurdità dello scacco, la trappola del primo genere di conoscenza. Ricchezza, onore e piacere «disorientano a tal punto la mente (*adeo distrahitur mens*) da renderla del tutto incapace di pensare a qualche altro bene»²⁴⁷, ubriacano la mente intrappolandola nelle maglie dell'alterità. Il primo stato etico-conoscitivo è l'ordinaria esperienza del mondo, il mero essere limitato, impotente, fluttuante; è lo stato del disorientamento. È l'esistere senza essenza, l'esistere senza coscienza di un'essenza, puramente trasmessi e mossi, riportati a sé soltanto per opposizione dell'altro: in questo stato «gli uomini possono aver nozione di sé soltanto in relazione alle cose esteriori»²⁴⁸. È il dominio delle parti estese, dell'instabilità della durata e della finitudine. Un modo incastrato nella propria limitazione è un modo scisso, senza conciliazione, che barcamena il suo rapporto in relazioni incomprese, esposto alle insidie della tristezza. Per riuscire a giungere alla felicità è necessario fare corpo del desiderio e della conoscenza dell'oggetto, è necessaria un'*ἄσκησις*, un esercizio etico-spirituale che alleni corpo e mente alla percezione chiara e distinta degli oggetti, così da discernere la loro reale utilità e costituire una retta regola di vita.

2. Spiraleggiare verso Dio: *Steigerung* e secondo genere di conoscenza

In quanto l'uscita dal primo stato etico-conoscitivo è un divenir perfetto, più prossimi alla propria essenza, il concetto adeguato a rapprendere il movimento di liberazione è quello di *Steigerung*. La *Steigerung*, o accrescimento graduale, è il movimento ascensionale e ciclico della metamorfosi che, attraverso la connessione delle parti, ossia attraverso composizioni, genera «una terza cosa, nuova, superiore, inattesa»²⁴⁹. La motilità dell'accrescimento ha origine nella *polarität*, forza «inerente alla materia in quanto materialmente pensata»²⁵⁰, di cui la *Steigerung* è «la riunione [...] in senso superiore»²⁵¹. Nella polarità «l'unità è inseparabile dal gioco dei contrari che sono

²⁴⁶ B. Spinoza, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, cit., p. 25.

²⁴⁷ Ivi, p. 26.

²⁴⁸ G. Deleuze, *Cosa può un corpo?*, cit., p. 174.

²⁴⁹ J.W. Goethe, "Polarità" (1805), in *La metamorfosi delle piante ed altri scritti sulla scienza della natura*, cit., p. 159.

²⁵⁰ J.W. Goethe, "Spiegazione del frammento 'La Natura'" (1828), in *La metamorfosi delle piante ed altri scritti sulla scienza della natura*, cit., p. 155.

²⁵¹ J.W. Goethe, "Polarità", in *La metamorfosi delle piante ed altri scritti sulla scienza della natura*, cit., p. 159.

complementari»²⁵²; in questo senso rappresenta sensibilmente la metamorfosi in quanto tale: la potenza omnidirezionale dell'esistente è centrata e ridiretta nella *polarität*; nella sua virtualità infinita, la metamorfosi viene determinata in un'emergenza particolare, in un fenomeno, assume valore espressivo nella determinazione della forma: «la polarità segna la semplificazione che rende comprensibile la direzione altrimenti solo totipotente, cioè in tutte le disperse direzioni possibili dell'infinito»²⁵³. La polarità traccia la geodetica degli incommensurabili, porta a manifestazione finita, modale, l'infinità del processo naturante, donde «ciò che entra nel fenomeno si deve separare solo per manifestarsi fenomenicamente»²⁵⁴. Nel suo simbolo, la polarità condensa a un tempo l'anelito verso l'alto del modo e il suo continuo essere rigettato al fondo del primo strato individuale, «la forza alterna di contrazione ed espansione grazie alla quale la natura giunge infine alla metà»²⁵⁵; consegna l'immagine comprensibile del movimento pluridimensionale della natura in sé tramite la sintesi di un moto opposto, circolare e lineare, ascendente e discendente, espansivo e contraente. La linearità semplificante che da un opposto giunge all'altro è al contempo circolarità perturbante, ritorno incessante su sé stesso e sull'opposto: «la pianta può crescere, fiorire e fruttificare; ma sono sempre gli *stessi organi* che, in destinazioni e forme spesso diverse, seguono le prescrizioni della natura»²⁵⁶. La riunione in senso superiore dell'accrescimento graduale, in quanto divenir perfetto dell'ente, indica la medesima anastomosi del modo con Dio; infatti tale accrescimento è ingenerato dall'unione modale, dall'incontro compositivo che accresce la potenza di un ente, donde la *Steigerung* è metamorfosi «in cui il momento finale si ricongiunge a quello iniziale»²⁵⁷, ossia un ritorno all'eterna origine tramite la composizione, e dunque tramite un accrescimento di potenza, e infine tramite l'unione con Dio. Ciò significa che la *Steigerung* è già scienza delle relazioni, educazione del corpo alla composizione adeguata, e in quanto tale è il movimento del secondo genere di conoscenza, il moto del modo nel secondo stato etico-conoscitivo. Che il movimento

²⁵² F. Cislighi, *Goethe e Darwin. La filosofia delle forme viventi*, cit., p. 60.

²⁵³ F. Moiso, *Goethe tra arte e scienza*, cit., p. 143.

²⁵⁴ J.W. Goethe, "Polarità", in *La metamorfosi delle piante ed altri scritti sulla scienza della natura*, cit., p. 159.

²⁵⁵ J.W. Goethe, "La metamorfosi delle piante", in *La metamorfosi delle piante ed altri scritti sulla scienza della natura*, cit., p. 65.

²⁵⁶ Ivi, p. 80.

²⁵⁷ F. Cislighi, *Goethe e Darwin. La filosofia delle forme viventi*, cit., p. 62.

sia a un tempo ascensionale e ciclico implica la duplicità dei connotati, ora etico, ora onto-gnoseologico, dell'accrescimento. La *Steigerung* è un atto etico-conoscitivo; in quanto tale coinvolge la totalità dell'ente, muove a un tempo orizzontalmente, nell'infinito scolio della natura, e verticalmente, verso il perfezionamento che conduce all'unione amorosa con Dio. L'esistenziale istituisce un'arborescenza nel piano puramente orizzontale dell'onto-gnoseologia, è la cartografia verticale degli strati orizzontali dell'ente. Vi è cioè una rilettura in termini di percorso e allenamento, di *ἄσκησις*, dell'ontologia: «esistono strutture d'albero o di radici nei rizomi»²⁵⁸. Ma in quanto l'ontologia è identica alla gnoseologia ed in quanto la gnoseologia è già una pratica reale, esistenziale, la verticalizzazione resta orizzontale, un'attività immanente, siccome l'orizzontalizzazione operante dell'immanenza resta ascensionale, verticale. La *Steigerung*, in quanto accrescimento graduale, sforzo ascensionale che opera nella carne un mutamento esistenziale e conoscitivo, sintetizza in sé la polarità del movimento onto-gnoseologico e di quello esistenziale, la dinamica piana, eminentemente circolare dell'orizzontalità e la verticalizzazione lineare dell'esistenziale. In questo senso è a un tempo circolare e ascensionale, un moto spiraliforme di ritorno e rinnovamento, riappropriazione e appropriazione. È un variare invariante, un ascendere orizzontalmente, una mistica laica.

La *Steigerung* dunque, benché ascensionale, opera nell'orizzonte dell'immanenza; più radicalmente, non si può dividere lo stesso movimento ascensionale dal movimento circolare, altrimenti si escluderebbe l'onticità della composizione di rapporti o la sua esistenzialità. E non si può, in secondo luogo, ritenere l'ascensione un puro statuto etico, siccome la circolarità una sola necessità ontologica. La circolarità è innanzitutto il permanere nel cerchio dei rapporti della totalità modale, l'essere sempre in un incontro modale che esprime l'assoluto: «è nel modo, come modo e in quanto modo, [...] che accade la rivelazione della sostanza»²⁵⁹; in secondo luogo assume il valore esistenziale di un ritorno conoscitivo del modo presso l'unione originaria, ossia esprime una acquisita consapevolezza dello statuto ontologico di prossimità, dipendenza e ipseità del modo, la coscienza soggettiva d'un dato oggettivo, il quale è la stessa condizione ontologica dell'essere modale, donde si dovrebbe a rigore parlare

²⁵⁸ G. Deleuze e F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 52.

²⁵⁹ C. Sini, *Archivio Spinoza*, cit., p. 265.

di una circolarità oggettiva e non soggettiva. Allo stesso modo l'ascensionalità è innanzitutto l'anelito di una postura etica alla trasfigurazione nel terzo genere di conoscenza, alla sperimentazione della *Beatitudo*, ma permane un moto reale, ontologico-conoscitivo, operante nell'orizzonte tracciato dalla sostanza. La *Beatitudo*, compimento della *Steigerung*, è un atto ontologico, ontologicamente fondato, che ha nello stesso ordine della natura il suo motivo, la sua causa. La metamorfosi è un divenire forma, fra cui divenir cosciente di Dio. In termini naturalistici, significa che l'emergenza di un bipede implume la cui mente è atta alla percezione della causa prima e dunque all'emendazione che l'assimila all'intelletto divino è propria della continuità metamorfica della natura, che è fondata sul medesimo naturarsi della natura; ciò non significa che nella metamorfosi l'uomo assuma lo statuo di compimento (si fraintenderebbe il senso non gerarchico e orizzontale della metamorfosi²⁶⁰), quanto piuttosto che è proprio della natura formare la stessa coscienza con la quale intuirsi.

Il moto spiraliforme è l'immagine del voltolare e tendere a Dio; del perseverare che da sempre è, in quanto essenza della cosa singolare²⁶¹, e dello sforzo conativo emendato, rinnovato. È nella natura del modo l'accrescimento graduale, lo sforzo al perfezionamento, medesimo della perseveranza: «ciascuna cosa possiede in sé una pulsione [*poginge*, ossia *conatus*] sia a conservarsi nel suo stato sia a portarsi a uno stato migliore»²⁶², donde si comprende l'identità della *Steigerung* col *conatus*. Ma il *conatus* può essere una perseveranza semplice, ossia una perseveranza intesa soltanto ontologicamente, come naturale sforzo dell'ente a esistere in virtù dell'unione immediata con Dio, oppure può essere una perseveranza etica, un cosciente sforzo di intuizione dell'unione immediata ossia un percorso di composizioni adeguate, guidata dalla ragione, per giungere alla visione intellettuale di Dio. «Tutto ciò che ci sforziamo di fare secondo ragione non è altro che comprendere»²⁶³, ossia giungere all'unione intellettuale con Dio, al godimento d'una gioia suprema grazie all'emendazione

²⁶⁰ J.W. Goethe, "Problemi", in *La metamorfosi delle piante ed altri scritti sulla scienza della natura*, cit., p. 144.

Cfr. F. Nietzsche, "Frammento 330", in *Frammenti postumi 1887-1888* (1971), vol. VIII, tomo II delle «Opere di Friedrich Nietzsche», tr. it. di S. Giammetta condotta sul testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 2017, pp. 245-247.

²⁶¹ E, III, 7, prop.

²⁶² B. Spinoza, *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, cit., p. 119.

²⁶³ E, IV, 26, prop.

dell'intelletto. Ma la ragione non produce amore, «che consiste unicamente nel godere di una cosa ed essere uniti ad essa»²⁶⁴, ossia non produce l'intuizione dell'unione immediata con l'oggetto bensì soltanto il desiderio di unione con l'oggetto²⁶⁵. La *Steigerung* resta un anelito, uno sforzo di perseveranza che, guidato dalla ragione, giunge al suo compimento, ritorna all'origine intrascendibile donde s'è generata, all'unione primigenia con Dio. Ma ciò non in quanto sé stessa: solo per tramite della *Steigerung*, del secondo genere di conoscenza, si giunge alla virtù e alla *Beatitudo*, ma essa resta insufficiente, un metodo, un allenamento propedeutico alla *scientia intuitiva*. La *Steigerung* è il fondamento della *Beatitudo* in quanto movimento corporeo e ideale d'anastomosi, di perfezionamento, ma non è ancora l'intuizione dell'unione immediata con Dio.

La *Steigerung*, intesa come scienza dei rapporti, opera nell'unione originaria, ma non percepisce adeguatamente l'unione originaria, piuttosto ingenera il desiderio di godere di questa unione. Col chiudersi della spirale, l'accrescimento si compie, esso non è più, ma è soltanto l'unione: viene meno la scala che ci ha condotti alla visione emendata. In quanto il terzo stato etico-conoscitivo è una rinascita²⁶⁶, viene perso ciò che ha costituito il fondamento modale della nostra rigenerazione. In quanto la *Steigerung* è accrescimento di potenza, essa, come compimento finale, è *Beatitudo*, unione con Dio, donde si genera una terza cosa più perfetta, ed anzi massimamente perfetta, confronto alle unioni con le essenze modali; l'accrescimento modale è condizione di possibilità dell'accrescimento totale, dell'esperienza liminare dove l'accrescimento coincide col massimo e minimo di potenza: senza l'accrescimento modale non giungeremmo all'unione divina; similmente la *Steigerung* è anche indice dell'accrescimento superiore. In quanto accrescimento modale, esso non va inteso soltanto spiritualmente, bensì anche come potenziamento organico, composizione di potenze naturali che per incontro e relazione concorrono a produrre la grande catena degli enti. «Quanto più il Corpo è atto a essere affetto in molti modi e a modificare in molti modi i corpi esterni, tanto più la Mente è atta a pensare»²⁶⁷: necessitiamo un

²⁶⁴ B. Spinoza, *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, cit., p. 142.

²⁶⁵ Ivi, p. 181.

²⁶⁶ B. Spinoza, *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, cit., p. 184.

²⁶⁷ E, IV, 27, cap.

Cfr. E, II, 14, prop.

corpo per l'accrescimento graduale, per allenarci alla *scientia intuitiva*. Ciò significa che è necessario essere corpo per conoscere, ossia è necessario essere nella durata per sentire e sperimentare di essere eterni. Il raggiungimento della visione chiara dell'eternità delle cose, la fondamentale certezza che «la Mente umana non può essere distrutta in assoluto con il Corpo; ma di essa rimane qualcosa di eterno»²⁶⁸ ha come paradossale condizione l'esperienza della durata: «la Mente non può immaginare nulla, né ricordarsi delle cose passate se non nel corso della durata del Corpo»²⁶⁹. Il corpo è condizione di possibilità della *Beatitudo*, dunque della conoscenza in generale. Ciò significa che il primo genere di conoscenza, il primo strato etico-ontologico, benché essenzialmente inadeguato, è la condizione di possibilità dell'esperienza dell'eterno; è necessario essere parte estesa, comporre rapporti, durare per poter conoscere. L'origine della conoscenza, d'altro canto, è nel corpo stesso, in quanto soggetto di affezione, siccome l'autocoscienza emerge perché «l'oggetto dell'idea che costituisce la Mente»²⁷⁰ è il corpo: «la Mente non conosce se stessa se non in quanto percepisce le idee delle affezioni del Corpo»²⁷¹. Il corpo, in quanto organismo, ossia in quanto proporzione di moto e di quiete attualmente effettuata da parti estese, è un organo coincidente con la mente, un vincolo noetico che stringe in sé l'intera esperienza esistenziale e conoscitiva. Il corpo è innanzitutto l'eterodeterminato, l'impotenza del modo, in quanto soglia delle affezioni, ossia in quanto da subito esposto al mondo; ma in virtù di questa stessa impotenza, di questa stessa apertura al transito della vita, si riscopre come potenza del modo, *humus* dell'accrescimento e dunque della *Beatitudo*: «chi ha un Corpo capace di molte cose, ha una Mente la cui massima parte è eterna»²⁷². La mistica spinoziana è esperienza ricondotta al corpo, berillo come organo fisiologico *sive* spirituale. Senza attributo esteso il circolo della potenza rimarrebbe immoto, la *Steigerung* non sarebbe e Dio resterebbe inattivo, contraddicendo la propria natura. Similmente, senza l'attributo pensante non si potrebbe dare la percezione reale che muove l'accrescimento, non si realizzerebbe l'anastomosi ideale che riconduce la conoscenza delle essenze alla totalità e che, tramite questa riconduzione, riconosce la propria unione originaria col divino. Vivere

²⁶⁸ E, V, 23, prop.

²⁶⁹ E, V, 21, prop.

²⁷⁰ E, II, 13, prop.

²⁷¹ E, II, 23, prop.

²⁷² E, V, 39, prop.

è già un atto conoscitivo, pragmatico: la vita non potrebbe esplicitarsi senza la comprensione, sia pur confusa e mutila, che gli enti organici hanno dell'essere²⁷³. Similmente conoscere è già vivere, una pratica naturale e naturalmente reale, un puro accadimento dell'accadere della sostanza: sia nella vita eterna percepita dal terzo genere di conoscenza, sia nella vita come metamorfosi incessante, l'atto intellettuale s'articola e articola la vita. Essere è conoscere, conoscere è essere: «τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι»²⁷⁴.

3. Rinascita: *Beatitudo e visio Dei*

Noi siamo *ab origine* uniti a Dio; ogni modo, in quanto esiste come modo, ossia in quanto non possiede l'essere, ma esiste ed è concepito soltanto tramite l'ente a cui massimamente compete l'essere, è necessariamente unito alla causa del suo essere e della sua essenza, ossia a Dio stesso. Essere uniti a un oggetto significa amarlo: «l'amante e l'amato costituiscono una medesima cosa o formano, insieme, un tutto»²⁷⁵; ma amare un oggetto implica la conoscenza dello stesso²⁷⁶, altrimenti non avremmo concetto dell'oggetto, donde l'amore non potrebbe riferirsi alla mente né avvincerci: «l'amore nasce dal concetto e dalla conoscenza che abbiamo di una cosa»²⁷⁷. Da ciò si comprende che quanto più «la cosa si mostri eccellente» tanto più «l'amore è in noi sempre più grande»²⁷⁸. In quanto l'amare implica la conoscenza dell'oggetto, e la conoscenza di un oggetto è sempre possibile in virtù della sua causa, conosciamo e amiamo sempre Dio e sempre ne siamo uniti; attualmente accade sempre la conoscenza di Dio, giacché ogni intendere, per quanto vago, è intendere qualcosa che implica Dio e, se la conoscenza è vera, ossia secondo la causa, è intendere la causa dell'oggetto, ossia ciò che è implicato, dunque Dio: «ciascuna idea di qualunque corpo o cosa singolare esistente in atto, implica necessariamente l'essenza eterna e infinita di Dio»²⁷⁹. Ma tale seconda unione non è ontologicamente immediata: immediata è l'unione ontologica, l'essere presso a Dio e unito saldamente a Dio in quanto

²⁷³ Cfr. B. Spinoza, *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, cit., p. 182.

²⁷⁴ Parmenide, "Frammento 3", in *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kramz* (2006), a c. di G. Reale, Bompiani, Firenze-Milano 2017, p. 482.

²⁷⁵ B. Spinoza, *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, cit., p. 143.

²⁷⁶ Ivi, p. 182.

²⁷⁷ Ivi, p. 142.

²⁷⁸ *Ibidem*.

²⁷⁹ E, II, 45, prop.

implicante Dio, non la percezione chiara di ciò. È necessario un allenamento di unione e composizione, una continua *Steigerung* per giungere alla riappropriazione dell'unione originaria. I modi sono dall'origine uniti a Dio, «sono in Dio e si muovono per Dio»²⁸⁰, incoscienti di ciò. Sono ontologicamente modi, ma riferiscono a sé i caratteri di sostanzialità e libertà propri di Dio, ossia non sanno e dunque non posseggono la propria essenza modale. Non sapendola, non la amano. Cionondimeno percepiscono e percepiscono Dio, donde ne sono uniti: «non dico che dobbiamo conoscerlo come è, ma è sufficiente che lo conosciamo in qualche modo per essere uniti a lui»²⁸¹. L'unione con un oggetto è sempre a causa dell'amore, come quello della mente col corpo²⁸², ossia è un'unione conoscitiva. L'unione con Dio è innanzitutto un'unione ontologica e, in quanto tale, conoscitiva, ma non ancora esistenziale; la conoscenza emendata, ossia la riappropriazione dell'unione, è unione esistenziale e conoscitiva con l'oggetto, la riappropriazione soggettiva del dato oggettivo. In quanto tale è una soggettivazione del modo, la conquista della propria intima essenza modale e non sostanziale. Si potrebbe dire che il modo diventa modo soltanto quando giunge alla visione chiara della propria essenza, la quale è necessariamente la visione chiara di Dio e dell'intera totalità, sia espressa sia esprimente, che concorre a causare il modo: «siamo così uniti a lui mediante la natura, che senza di lui non possiamo né esistere né essere concepiti»²⁸³. Si raggiunge la propria essenza soltanto raggiungendo Dio, ossia conoscendo Dio, dunque amandolo e unendosi con esso: «il supremo sforzo della Mente [*summus Mentis conatus*] e la sua somma virtù consistono nel conoscere le cose secondo il terzo genere di conoscenza»²⁸⁴, ossia secondo la conoscenza vera e immediata dell'essenza della cosa, dunque, in quanto conoscenza vera, dell'essenza di Dio. Il terzo genere di conoscenza trasporta il modo in un'anastomosi ideale con Dio, in un'unione che trasfigura nell'eternità il modo conciliato col divino; ciò avviene conoscendo Dio «almeno con una conoscenza così chiara come quella con cui conosciamo il nostro corpo»²⁸⁵, donde ci uniamo «con lui più strettamente che con il

²⁸⁰ B. Spinoza, *Lettera 32*, a Oldenburg, in *Epistolario*, cit., p. 1302.

²⁸¹ B. Spinoza, *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, cit., p. 182.

²⁸² *Ibidem*.

²⁸³ *Ivi*, p. 183.

²⁸⁴ E, V, 25, prop.

²⁸⁵ B. Spinoza, *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, cit., pp. 174-175.

nostro corpo»²⁸⁶. Ciò è proprio dell'amore, per cui una cosa più perfetta e stabile genera più perfetto e stabile amore di una cosa meno perfetta e più instabile; ora, il nostro corpo è eterno nella relazione, ma precario secondo le parti che lo compongono; Dio invece è stabile massimamente e massimamente perfetto, dunque la mente ama con maggiore intensità e sforzo la sostanza confronto al corpo di cui è idea e da questo come si distacca²⁸⁷. Accade dunque una rinascita: il modo nasce di nuovo, diventa modo, unito finalmente e completamente a Dio e all'eternità, «infatti la nostra prima nascita è avvenuta quando ci unimmo con il corpo; [...] ma questa nostra altra o seconda nascita avverrà quando percepiremo in noi gli effetti completamente diversi dell'amore, costituito secondo la conoscenza di quest'oggetto incorporeo»²⁸⁸.

Il lungo percorso spiraliforme della *Steigerung*, che ha avuto origine nell'essere parte dell'infinita potenza divina, si chiude col ritorno all'intrascendibile sfondo che l'ha prodotta. «Lo stesso organo che, come foglia, si espande dal fusto e prende forme straordinariamente diverse, si contrae poi nel calice, torna a espandersi nei petali, si contrae negli organi riproduttivi, per riespandersi infine come frutto»²⁸⁹; siccome il modo, la pianta ritorna su sé stessa e tramite la composizione con gli altri modi si fortifica: «alla formazione dei fiori e dei frutti contribuisce un'anastomosi, per effetto della quale le parti più delicate e concrescenti della fruttificazione si fondono nel modo più intimo»²⁹⁰. Con l'*amor Dei intellectualis* si esce dalla *Steigerung*, si attua l'anastomosi con Dio, da cui nasce un nuovo ente, «una terza cosa, nuova, superiore, inattesa»²⁹¹. La visione chiara dell'essenza divina è attuale e immediata unione con essa: la *visio Dei* costituisce il culmine dell'attività modale, l'esperienza dell'eternità della propria essenza, ossia la massima espressione del proprio *conatus*, la *Beatitudo*. Nella *Beatitudo* si sperimenta attualmente l'unione radicale con la sostanza, si intuisce la reale implicazione di Dio nelle cose: si percepisce che «tutte le cose sono unite

²⁸⁶ Ivi, p. 175.

²⁸⁷ *Ibidem*.

²⁸⁸ Ivi, p. 184.

²⁸⁹ J.W. Goethe, "La metamorfosi delle piante", in *La metamorfosi delle piante ed altri scritti sulla scienza della natura*, cit., p. 80.

²⁹⁰ Ivi., pp. 80-81.

²⁹¹ J.W. Goethe, "Polarità", in *La metamorfosi delle piante ed altri scritti sulla scienza della natura*, cit., p. 159.

Cfr. B. Spinoza, *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, cit., p. 143.

mediante la natura, e unite in una sola realtà, cioè Dio»²⁹², ossia si sperimenta mentalmente e corporalmente la convenienza delle essenze; l'universo stesso, l'intero cerchio modale, sia nelle sue parti sia come un tutto, insieme con la totalità in sé, convengono nell'essenza del modo, sono implicate, conchiuse nel modo, siccome il modo è implicato in ogni altro, pur permanendo nella sua identità: «nel terzo genere di conoscenza le essenze continuano a distinguersi tra loro pur essendo, contemporaneamente, tutte intrinseche le une alle altre»²⁹³; «tutto è in tutto e [...] ogni cosa è in ogni cosa»²⁹⁴, siccome Dio. È un'esperienza irriducibilmente mistica, inargomentabile. La condizione di possibilità dell'*amor Dei intellectualis* e dunque della *Beatitudo* è l'immanenza stessa di Dio in noi e di noi in Dio, ossia l'intuizione che l'intendere singolare sia lo stesso intendere divino, donde non vi è discrepanza tra l'intelletto finito e quello infinito. Ciò significa che nel nostro occhio intellettuale c'è Dio, motivo per cui lo possiamo comprendere e possiamo comprendere ogni cosa singolare. È necessaria l'implicazione in noi dell'essenza divina, in quanto causa prima e immanente, perché si conosca, altrimenti s'aprirebbe un abisso incolmabile tra soggetto e oggetto, un'incommensurabilità radicale tra finito e infinito, una trascendenza paralogica tra durata e eternità. «Se l'occhio non fosse solare, / non potrebbe mai percepire il sole; / se non fosse in noi la forza propria di Dio, / il divino come ci potrebbe estasiare?»²⁹⁵.

²⁹² B. Spinoza, *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, cit., p. 183.

²⁹³ G. Deleuze, *Cosa può un corpo?*, cit., p. 216.

²⁹⁴ N. Cusano, *La dotta ignoranza*, cit., p. 139.

²⁹⁵ J.W. Goethe, "Se l'occhio non fosse solare" (1805), tr. it. di M. T. Giannelli, in *Cento poesie*, cit., pp. 164-165.

Bibliografia

- Amrine, F., “Goethean Intuitions”, in *Goethe Yearbook*, 18, 2011, pp. 35-50
- Amrine, F., “The Music of Organism: Uexküll, Merleau-Ponty, Zuckerkandl, and Deleuze as Goethean Ecologists in Search of a New Paradigm” in *Goethe Yearbook*, 22, 2015, pp. 45-72
- Cislaghi, F., *Goethe e Darwin. La filosofia delle forme viventi*, Mimesis, Milano-Udine 2008
- Costazza, A., “Alla ricerca dell’*‘essentia formalis’* in *‘rebus singularibus’*: il metodo scientifico di Goethe tra *‘scientia intuitiva’* e contemplazione estetica”, in *Evoluzione e forma*, a c. di G. Lacchin, Herrenhaus, Milano 2007, pp. 33-51
- Cuevas, L. H., “Spinoza, Hegel, Deleuze y el problema de la immanencia”, in *Rev. Guillermo de Ockham*, 14, 2016, pp. 33-41
- Cusano, N., *La dotta ignoranza* (1440), in *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, a c. di Enrico Peroli, Bompiani, Trento 2017
- Deleuze, G., *Spinoza e il problema dell’espressione* (1968), tr. it. S. Ansaldi, Quodlibet, Macerata 2014
- Deleuze, G., *Spinoza. Filosofia pratica* (1981), tr. it. di M. Senaldi, Guerini e Associati, Milano 1998
- Deleuze, G., “L’immanenza: una vita” (1995), tr. it. di F. Polidori, in *Immanenza*, Mimesis, Milano-Udine 2010
- Deleuze, G., *Cosa può un corpo?* (2007), a. c. di Aldo Pardi, Ombre corte, Verona 2013
- Deleuze, G., e Guattari, F., *Mille piani* (1980), a c. di P. Vignola, tr. it. di G. Passerone, Orthotes, Napoli-Salerno 2017
- Fabbrichesi Leo, R., *Continuità e vaghezza. Leibniz, Goethe, Peirce, Wittgenstein*, Cuem, Milano 2001
- Fabbrichesi, R., *Cosa si fa quando si fa filosofia?*, Cortina, Milano 2017

- Goethe, J.W., *La teoria dei colori* (1810), a c. di R. Troncon, Il Saggiatore, Milano 2014
- Goethe, J.W., *Viaggio in Italia 1786-1788* (1817), tr. it. di E. Zaniboni, BUR, Milano 2018
- Goethe, J.W., *Faust* (1831), tr. it. di A. Casalegno, in *Faust / Urfaust*, Garzanti, Milano 2018
- Goethe, J.W., *Massime e riflessioni* (1833), tr. it. di B. Alasson, De Silva, Torino 1943
- Goethe, J.W., “Tentativo di una teoria generale della comparazione” (1892), in *Evoluzione e forma*, a c. di G. Lacchin, Herrenhaus, Milano 2007, pp. 12-21
- Goethe, J.W., *Cento poesie* (1997), a c. di S. Unseld, Einaudi, Torino 2011
- Goethe, J.W., *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura* (1983), tr. it. di B. Groff, B. Maffi e S. Zecchi, a c. di S. Zecchi, Guanda, Parma 2013
- Kant, I., *Critica della facoltà di giudizio* (1790), a c. di E. Garroni e H. Hohenegger, Einaudi, Torino 2011
- Lange, H., “Goethe and Spinoza: A Reconsideration”, in *Goethe Yearbook*, 18, 2011, pp. 11-33
- Moiso, F., “La scoperta dell’osso intermascellare e la questione di tipo osteologica” (1998), in *Goethe scienziato*, a c. di G. Giorello e A. Greco, Einaudi, Torino 1998, pp. 298-337
- Moiso, F., *Goethe tra arte e scienza* (2001), a c. di M. d’Alfonso, Cuem, Milano 2010
- Pettoello, R., “Di nasi, occhiali e fili d’erba. Finalismo esterno e finalismo interno in Kant e Goethe”, in *Evoluzione e forma*, a c. di G. Lacchin, Herrenhaus, Milano 2007 pp. 22-32
- Poggi, S., “La spirale della vita. Goethe e l’evoluzione dei Romantici”, in *Evoluzione e forma*, a c. di G. Lacchin, Herrenhaus, Milano 2007, pp. 52-65
- Ríos, J.G., “La coincidencia de los opuestos: *actus et potentia* en Nicolás de Cusa y Baruch Spinoza”, in *Principios*, 9, 2010, pp. 69-81

- Schelling, F.W.J., *Sistema dell'idealismo trascendentale* (1800), a c. di G. Boffi, Bompiani, Milano 2017
- Schelling, F.W.J., *Lezioni di Stoccarda* (1860), tr. it. di C. Tatasciore, Orthotes, Napoli-Salerno 2013
- Sini, C., "Goethe e Spinoza" (1996-1997), in *Opere*, vol. IV, tomo I, a c. di F. Cambria, Jaca Book, Milano 2013
- Sini, C., *Archivio Spinoza* (2005), in *Opere*, vol. IV, tomo I, a c. di F. Cambria, Jaca Book, Milano 2013
- Spinoza, B., *Riflessioni metafisiche* (1663), tr. it. di F. Mignini, in *Opere*, a c. di F. Mignini e O. Proietti, Mondadori, Milano 2015
- Spinoza, B., *Trattato teologico-politico* (1670), tr. it. di O. Proietti, in *Opere*, a c. di F. Mignini e O. Proietti, Mondadori, Milano 2015
- Spinoza, B., *Epistolario* (1677), tr. it. di F. Mignini e O. Proietti, in *Opere*, Mondadori, Milano 2015
- Spinoza, B., *Etica dimostrata con metodo geometrico* (1677), a c. di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 2019
- Spinoza, B., *Trattato politico* (1677), tr. it. di O. Proietti, in *Opere*, a c. di F. Mignini e O. Proietti, Mondadori, Milano 2015
- Spinoza, B., *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* (1677), tr. it. di F. Mignini, in *Opere*, a c. di F. Mignini e O. Proietti, Mondadori, Milano 2015
- Spinoza, B., *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene* (1852-1862), tr. it. di F. Mignini, in *Opere*, a c. di F. Mignini e O. Proietti, Mondadori, Milano 2015
- Vasa, A., "Attualismo e inattualismo di una trascendentalità del 'fare'" (1954), in *Il trascendentalismo della prassi, la filosofia della resistenza*, a c. di M. G. Sandrini, Mimesis, Milano 2017, pp. 283-290
- Vinciguerra, L., "Labirinto e paradosso. Perdere e trovare la propria essenza", in *Essentia actuosa. Riletture dell'"Etica" di Spinoza*, a c. di A. Sangiacomo e F. Toto, Mimesis, Milano-Udine 2016, pp. 143-156