

## *Spinoza critico*

### *0.1 Leggere l'Etica in modo asistematico.*

Tanti dei giudizi (e dei pregiudizi) rivolti all'*Etica* di Spinoza nei secoli a essa successivi, e tanti dei commenti talvolta 'impressi' come un marchio a fuoco piuttosto che discretamente giustapposti, hanno rivelato - piuttosto che la pagliuzza - la trave nell'occhio di un *modus philosophandi* che lo stesso Spinoza aveva iniziato a smantellare a suo tempo.<sup>1</sup>

Spinoza non è facile da comprendere se non ci si accorge che ancor prima di scrivere *di* filosofia egli ha scritto *sulla* filosofia. Tra le tante, si può prendere in considerazione la sua affermazione - «non presumo di aver trovato la filosofia migliore, ma so di intendere quella che è vera».<sup>2</sup> Al di là della distinzione tra il 'trovare', che altro non è se non il 'ritrovamento' di una forma espressiva efficace, e ciò che intimamente 'si sa di intendere', Spinoza esprime in forma privata la separazione tra quei livelli di esistenza irrimediabilmente distinti, ma anche irrimediabilmente simultanei, che attraversano tutta l'*Etica*. Da un lato l'esistenza coniugata all'*amor intellectualis* per Dio, cioè il flusso eterno e salvifico del proprio 'sapere di sapere' in lui, dall'altro l'esistenza intesa come passività, dipendenza dalle *images* e da ciò che pretende di *significarci* ma che spesso ci *tradisce*.

Quello che questo scritto si propone di fare, non è tanto di individuare i momenti in cui viene postulato un parallelismo dei livelli d'esistenza - aspetto, questo, che insieme alla *causa immanens*<sup>3</sup> è stato fin troppo rimproverato a Spinoza da chi lo rilesse secondo parametri assolutamente estranei.<sup>4</sup> In realtà, l'*Etica* può anche essere letta al di fuori di una sua

---

<sup>1</sup> Se si considerano in generale tutti gli autori che, nella prima metà del XIX sec. si sono occupati di Spinoza, ci si accorge di due cose fondamentali: il terreno di scontro/incontro è sempre quello della metafisica e della logica, e ciò di per sé testimonia una fondamentale incomprensione. Infatti, il presupposto era di considerare (per convenienza o meno) l'*Etica* come opera sistematicamente fondata su una metafisica della specularità tra realtà e logica. Oltre a ciò, come osserva V. Morfino, «un campo di lettura è comune è comunque costituito: Spinoza come grande metafisico della sostanza, dell'infinito da cui non solo il finito non è deducibile, ma in cui sprofonda inghiottito nell'abissalità di quello. Questa lettura si fonda su alcuni termini strettamente correlati del tutto estranei allo Spinoza storico [...]: necessità logica, sistema, mondo, serie delle cose finite, eternità come simultaneità. [...] Attraverso di essi, i filosofi tedeschi della prima metà dell'Ottocento costruirono uno Spinoza immaginario...». (AA.VV., *L'abisso dell'unica sostanza, l'immagine di Spinoza nella prima metà dell'Ottocento tedesco*, a cura di G. Battistel, F. Del Lucchese, V. Morfino, Quodlibet, Macerata 2009, introd. p. XIX).

<sup>2</sup> B. Spinoza, *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Einaudi, Torino 1974, lettera 76 ad A. Burgh, p. 299.

<sup>3</sup> «I concetti che Spinoza dà della sostanza sono i concetti della causa di sé [...]. questi concetti, per quanto profondi ed esatti, sono definizioni, che vengono ammesse immediatamente all'inizio della scienza [...]. Ma l'assoluto non può essere un primo, un immediato; esso è essenzialmente il suo risultato». (Hegel, *Scienza della logica*, in *L'Abisso dell'unica sostanza*, cit., p. 4).

<sup>4</sup> In tempi molto più recenti di Schelling, Herbart, Fries, alcuni come F. Alquié sono ricaduti sostanzialmente nella stessa incomprensione (cfr. *Il razionalismo di Spinoza*, Mursia, Milano 1987). Nella sua critica, egli riconosce che Spinoza, «che era pur sempre un uomo, non ha potuto scrivere l'*Etica* senza porsi dal punto di vista dell'uomo» (p. 43). Inoltre egli osserva che - al di là dell'essenza della sostanza intesa come attributo - c'è «un'essenziale specificità dei modi» (p. 148) che non può essere colta per deduzione ma solo attraverso l'esperienza e la constatazione, ed è proprio ciò che determina la cesura tra la prima e la seconda parte dell'*Etica*. Tuttavia Alquié cade in una pratica non nuova,

pretesa coerenza sistematica. Essa infatti è attraversata da elementi che sembrano rimandare innanzitutto a una riflessione sui limiti e le condizioni di pensabilità di alcuni concetti filosofici, nonché al problema del fare filosofia ‘oscillando’ sempre tra la completezza linguistica e l’infinita ontologica.

Per completezza, dobbiamo dirlo, dopo aver affermato di non aver trovato la filosofia vera, Spinoza ammette tuttavia di intenderla come si intende che «i tre angoli di un triangolo sono uguali a due retti, e che questo sia sufficiente non lo negherà nessuno [...]: infatti, il vero è indice di sé e del falso».<sup>5</sup> Se è quindi vero che il metodo geometrico «è un segno della compiuta assimilazione tra certezza filosofica e matematica»,<sup>6</sup> l’*Etica* tuttavia non è un trattato di matematica e nemmeno di metafisica. Lo dice appunto il titolo, viene fondata un’etica. È vero che la causa immanente permette a Spinoza di dedurre ogni modo della realtà finita, ed è anche vero che il metodo geometrico riproduce la coincidenza tra l’ordine delle idee e l’ordine delle cose. Ma entrambi questi aspetti spesso vengono traditi – e forse si lasciano pure tradire – dallo stesso autore che maschera, sottoforma di una rigida deduzione, quello che lui stesso aveva probabilmente appreso dalla più schietta e appassionata osservazione degli uomini e dei loro affetti. L’assimilazione di cui parla E. Giancotti non viene messa in discussione, ma dovrebbe essere sostituita dalla sua versione ipotetica, da un principio etico *regolativo* di perpetuo auto-emendamento dell’intelletto, quindi parlerei piuttosto di ‘assimilabilità’. Se l’*Etica* infatti fosse il risultato di una completa assimilazione tra matematica e filosofia, saremmo legittimati ad analizzarla presupponendo una sua rigida circolarità sistematica, e saremmo quindi costretti a rilevarne anche le profonde contraddizioni. A questo proposito si può prendere in esame il commento di Hegel nella *Scienza della logica*:

Lo spinozismo è una filosofia difettosa in questo, che la riflessione e il suo molteplice determinare è un pensiero estrinseco. – La sostanza di questo sistema è una sostanza unica, un’unica totalità indivisibile. Non si dà alcuna determinatezza che non sia contenuta e risolta in questo assoluto, ed è assai importante che tutto quello che appare e sta dinanzi come indipendente al naturale rappresentare o all’intelletto determinativo venga in quel concetto necessario intieramente abbassato a un mero esser posto. La determinatezza è negazione; questo è il principio assoluto della filosofia spinoziana. Cotesta veduta vera e semplice fonda l’assoluta unità della sostanza. Se non che Spinoza resta fermo alla negazione come derminatezza o qualità; non avanza fino alla conoscenza di essa come negazione assoluta, vale a dire come negazione che si nega.<sup>7</sup>

---

cioè quella di mettere in evidenza l’*incomprensibilità* (quindi anche l’illegittimità della teoria) di Spinoza, presupponendo una sistematicità che lo stesso Spinoza – come vedremo – non ha voluto far propria.

<sup>5</sup> Ep. 76, p. 299.

<sup>6</sup> *Etica*, a cura di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 2007, introd., p. 14.

<sup>7</sup> *L’abisso dell’unica sostanza*, (Hegel, *Scienza della logica*, cit., pp. 3-4).

Il difetto individuato dall'autore della *Fenomenologia dello spirito*, quello che per usare le sue stesse parole «mosse a sdegno contro il sistema spinozistico» e che muoverà a sdegno anche alcuni eredi dello stesso Hegel, è ciò che venne definita come l'essenziale *sterilità* della sostanza spinoziana. *Solo* se si rimane esclusivamente nell'orizzonte logico questa critica può avere una sua legittimità. Tuttavia, l'elemento della riflessione come «pensiero estrinseco»<sup>8</sup> assunto come presupposto della sterilità della sostanza,<sup>9</sup> può essere inteso in un modo e in un'accezione diversa. È possibile infatti intendere il rapporto tra la 'determinazione/rappresentazione' del finito e la sostanza 'abissale' in continuità con il pensiero di Spinoza, senza che questo debba essere necessariamente marcato come il sintomo di una sua difettosità. Come giustamente osserva V. Morfino «è nella resistenza che la filosofia di Spinoza offre all'applicazione di concetti come 'sistema' e 'mondo' che possiamo cogliere la potenza del fraintendimento...».<sup>10</sup>

Tutti i motivi più pregnanti che mossero «a sdegno contro il sistema spinozistico», e che tuttavia furono indice di una sotterranea attrazione nei suoi confronti – si tratta di quello «spettro» la cui ombra ha errato da lungo tempo e «sotto varie forme»<sup>11</sup> - acquistano una particolare accezione nella tesi 'acosmistica' di Hegel. Si potrebbe forse concepire quella di Hegel come la forma teoricamente più solida di quello stesso fraintendimento. La sua tesi si struttura su due principi fondamentali e strettamente connessi:

a) l'idea che «il principio assoluto della filosofia spinozistica» fosse la determinazione in quanto negazione (*omnis determinatio est negatio*).<sup>12</sup> Come abbiamo in parte già accennato, partendo da questo principio Hegel non ha potuto che riscontrare l'esclusiva 'estrinsecità' del pensiero, poiché *esso si nega ma non ritorna a se stesso in quanto negazione della negazione*.

b) L'altro aspetto riguarda la circolarità sistematica che - impressa sulla teoria di Spinoza - tenta di sistematizzarla. Tale circolarità si fonda sull'identità *simultanea* di ordine e connessione delle cose e delle idee,<sup>13</sup> mentre sul piano strettamente metodologico induce a considerare l'*Etica* come una sistematica e compiuta assimilazione, che si dipana in modo simultaneo sia nel metodo formale che nel pensiero. Quindi per Hegel la

<sup>8</sup> *Ivi.*

<sup>9</sup> Cfr. *L'abisso dell'unica sostanza*, cit., pp. 13.14: «Se ora si rimane a questa sostanza – (quella spinoziana) -, non si giunge ad alcuno sviluppo, ad alcuna vita, alcuna spiritualità, attività. Così si può dire che nello spinozismo tutto sprofonda nell'abisso, ma da esso non emerge nulla. Il particolare di Spinoza viene assunto dalla rappresentazione, senza che questo sia giustificato; per giustificarlo, avrebbe dovuto dedurlo, derivarlo dalla sostanza; ma non è questo il caso». Si tratta della trascrizione di Griesheim delle lezioni su Spinoza tenute all'interno del corso del 1825-26 alla Friedrich Wilhelm Universität di Berlino.

<sup>10</sup> *Ivi.*, introd., p. XX.

<sup>11</sup> Si veda la definizione usata da Jacobi in una lettera del 26 aprile 1785 a Mendelssohn. Cfr. *La Spinoza-renaissance nella Germania di fine settecento*, a cura di V. Morfino, Unicopli, Milano 1998.

<sup>12</sup> Ep. 50 a Jelles, pp. 224-225.

<sup>13</sup> *Eth.* II, 7.

simultaneità della concatenazione tra i modi del pensiero e dell'estensione non può che essere la condizione e il risultato di un pensiero che avviene «fuori dell'assoluto – poiché, egli prosegue - esso è nell'assoluto come unità – (*simultanea*) – coll'estensione, e dunque non come quel movimento che è essenzialmente anche il movimento dell'opposizione».<sup>14</sup>

Per quanto riguarda il primo punto, è lo stesso Spinoza a confutare l'idea di Hegel. Nella seconda parte dell'*Etica*, quando Spinoza passa a elencare i lemma e gli assiomi di quella che è a tutti gli effetti la fisica spinoziana, inserisce una precisazione molto importante: se «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»,<sup>15</sup> in realtà ciò riguarda esclusivamente il comportamento dei corpi «semplicissimi».<sup>16</sup> Spinoza non dedica molto spazio all'astrazione se non nella misura in cui ciò sia funzionale al progetto etico, ed è per questo che con il passaggio alla descrizione dei «corpi composti» e degli «individui» il discorso cambia profondamente acquisendo una pregnanza di tutt'altra portata. La lettura hegeliana non tiene conto di questa distinzione interna all'*Etica*, riducendo la sostanza a una totalizzazione dei corpi semplicissimi che rivelano se stessi solo nello 'scarto' e nella differenza di velocità relativa con gli altri corpuscoli. In questo modo la loro determinazione altro non è se non un'illusoria e vuota singolarità, ed è inevitabile che *la loro somma non possa che essere identica al tutto*.<sup>17</sup>

Per quanto riguarda il secondo punto, Hegel trae le conseguenze necessarie della sua semplificazione. Nel momento in cui viene postulata l'esclusiva negatività di qualsiasi cosa finita, se ognuna di queste si determina nella differenza di velocità relativa con le altre («I corpi *si distinguono* l'uno dall'altro in ragione del movimento e della quiete...»),<sup>18</sup> sarà necessario anche postulare un pensiero esterno, il cui tempo soggettivo sia il riferimento 'terzo' e anche la condizione di percepibilità di tutte le

---

<sup>14</sup> *L'abisso dell'unica sostanza*, (Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 5).

<sup>15</sup> *Eth.* II, lemma 1.

<sup>16</sup> *Eth.* II, assioma 2.

<sup>17</sup> Come vedremo nelle pagine successive in modo più approfondito, la natura composta dei corpi – dai semplici ai complessi – e la loro capacità di conservare «la propria natura sia che si muova tutto, sia che resti fermo, sia che si muova verso questa o quella direzione» (*Eth.*, lemma 7) sono la *conditio sine qua non* del progetto etico di Spinoza, cioè della liberazione dell'individuo intesa come unione con Dio (come *amor intellectualis*). Oltre a ciò, a partire dal II scolio della prop. 37 della quarta parte, in cui vengono illustrati i fondamenti del passaggio dallo stato naturale a quello civile attraverso l'alienazione del diritto di natura, Spinoza inizia a illustrare la reale costituzione della vita – umana e interumana – razionalmente condotta. Alla prop. 39 Spinoza scrive: «Le cose che fanno sì che sia conservato il rapporto di movimento e di quiete che le parti del Corpo umano hanno tra loro sono buone; e, al contrario, sono cattive quelle che fanno sì che le parti del Corpo umano assumano tra loro un altro rapporto di movimento e di quiete». Spinoza oltrepassa subito gli assiomi di una fisica in cui è la sola densità delle parti semplicissime a determinare la consistenza e l'integrità del corpo. In quest'ultimo caso, il corpo sarebbe la mera somma delle sue parti, mentre Spinoza intende mettere in evidenza il passaggio dal *conatus*, comune a tutte le cose, all'uso della ragione intesa come comprensione 'chiara e distinta' di quello stesso sforzo, e dei modi con i quali cerchiamo di perseverare nell'esistenza.

<sup>18</sup> *Eth.* II, lemma 1 (cors. mio).

determinazioni singole che gli si presentano. A questo proposito, Morfino cita l'esempio che Cartesio utilizza nei *Principia Philosophiae*, dell'uomo seduto sulla poppa di un vascello in uscita dal porto:

Se consideriamo un uomo seduto alla poppa di un vascello che il vento porta fuori dal porto, e non badiamo che a questo vascello, ci sembrerà che quest'uomo non cambi affatto di luogo; poiché vediamo che esso resta sempre in una stessa situazione riguardo alle parti del vascello sul quale esso è; e se osserviamo le terre vicine, ci sembrerà anche che quest'uomo cambi incessantemente di luogo, poiché si allontana da queste e si avvicina ad alcune altre; se oltre di questo, supponiamo che la terra giri sul suo asse, e che faccia precisamente tanto cammino dall'occidente all'oriente quanto questo vascello ne fa dall'oriente all'occidente, ci sembrerà da capo che noi determiniamo questo luogo con alcuni punti immobili che immagineremo essere nel cielo. Ma se pensiamo che non si saprebbe trovare in tutto l'universo nessun punto che sia veramente immobile [...] concluderemo che non vi è luogo di nessuna cosa al mondo che sia fermo e immobile, se non in quanto lo fermiamo nel nostro pensiero.<sup>19</sup>

Morfino osserva come «i riferimenti spazio-temporali di un corpo non possono essere dati rispetto ad un sistema di riferimento assoluto, *ma solo rispetto al luogo e alla durata di altri corpi*. L'affermazione di una contemporaneità assoluta della *res extensa* rispetto a se stessa sarebbe dunque priva di senso, implicherebbe l'affermazione di un punto di riferimento immobile e dunque esterno ad essa».<sup>20</sup> Ciò che tuttavia continua a essere problematico, è che anche rispetto «alla durata di altri corpi» i riferimenti spazio-temporali sussistono solo in quanto 'scarto', *differenza 'vuota'* – i riferimenti continuano ad essere '*relativi a...*', ancora nel senso di una loro *determinabilità rispetto a un riferimento assoluto*. Tuttavia, come abbiamo già detto, Spinoza ci dà la soluzione a questo problema andando oltre il mero distinguersi temporale del moto e della quiete dei corpi semplicissimi, e occupandosi della complessità *aleatoria* dei loro composti.<sup>21</sup> La soluzione non sta quindi nelle leggi della fisica astrattamente concepita, ma nella distinzione di livelli d'esistenza, identici sul piano dell'*ordo et connexio* ma non simultanei sul piano logico e conoscitivo. L'individuo, quindi ciò che è composto «e che si distingue dagli altri per mezzo di questa unione dei corpi»,<sup>22</sup> sussiste in quanto sovrapposizione sfasata di due livelli d'esistenza, mai definitivamente riducibili e assimilabili l'uno all'altro. L'individuo, infatti, conserva indefinitamente la propria natura solo per un'aleatoria composizione di parti mobili, intercambiabili, più o meno essenziali sul piano biologico. Al contempo, è proprio il processo di riconoscimento di questa stessa aleatorietà - indefinita nei suoi termini temporali - a costituire una

---

<sup>19</sup> Cfr. V. Morfino, *Il tempo della moltitudine, materialismo e politica prima e dopo Spinoza*, Manifestolibri, Roma 2005, p. 107.

<sup>20</sup> *Ivi.* (cors. mio).

<sup>21</sup> Non a caso, Spinoza in *Eth.*, I, 8, scolio, parla dell'essere finito come qualcosa che è *in parte* – e non assolutamente - negazione (cors. mio).

<sup>22</sup> *Eth.* II, lemma 7, scolio.

liberazione progressiva dall'illusione di un'integrità 'data' e causa volontaria di se stessa.<sup>23</sup>

Il fatto che all'inizio dell'*Etica* Spinoza introduca subito una nozione di attributo, inteso *relativamente* come «ciò che l'intelletto percepisce della sostanza come costituente la sua essenza»,<sup>24</sup> pone subito in *crisi* la solidità dell'impianto metafisico, rendendolo funzionale a un percorso che non è compiutamente sistematico ma fundamentalmente *critico*. Quindi, prima ancora di un'analisi dell'attributo spinoziano attuata sul terreno della metafisica, si dovrebbero individuare tutti i momenti in cui Spinoza riflette sulla (o allude indirettamente alla) molteplicità dei livelli d'esistenza, a quella sorta di *policronia* che riguarda tanto la dimensione mondana<sup>25</sup> quanto quella psicologica. In questo modo è possibile individuare *indirettamente* la rispondenza della nozione metafisica di attributo in Spinoza, nonché della sua totale diversità rispetto alla tradizione scolastico-cartesiana, a quello che è innanzitutto il suo progetto etico. Si tratta quindi di ricercare il *trait d'union* tra due strati dell'*Etica*, quello delle riflessioni nate dall'osservazione e dall'esperienza degli uomini (per intenderci la parte che si trova in modo consistente negli scolii), e quello puramente metafisico/ontologico. La «resistenza che la filosofia di Spinoza offre all'applicazione di concetti come 'sistema' e 'mondo'»<sup>26</sup> deve condurre inevitabilmente all'oltrepassamento di qualsiasi ricerca di gerarchie metodologiche, e quindi distogliere da tutti i tentativi di vedere l'opera come il frutto – necessariamente malriuscito in entrambi i casi – di un procedimento o deduttivo o induttivo, o sintetico o analitico.<sup>27</sup>

In merito a questo sovrapporsi confuso di diversi livelli d'esistenza o di espressione, Spinoza ci dà una significativa spiegazione alla fine della seconda parte dell'*Etica*. Egli consiglia «ai lettori di distinguere con cura tra l'idea, ossia il concetto della Mente, e le immagini delle cose che

---

<sup>23</sup> Si provi a leggere sotto questa prospettiva la dimostrazione della prop. 29 (*Eth.* V), in cui Spinoza definisce la capacità della mente di concepire l'essenza del corpo, cioè il corpo stesso *sub specie aeternitatis*: «In quanto la Mente concepisce la presente esistenza del suo Corpo, in tanto concepisce la durata che può essere determinata nel tempo, e *in tanto soltanto* ha la potenza di concepire le cose in relazione al tempo (cors. mio). Ma l'eternità non può essere spiegata mediante la durata. La Mente, dunque, in tanto non ha il potere di concepire le cose sotto una specie di eternità...».

<sup>24</sup> *Eth.* I, def. 4.

<sup>25</sup> Si veda ad esempio l'appendice alla prima parte dell'*Etica*, dove Spinoza confuta i principi della dottrina finalistica: «Se da una qualche sommità, una pietra sia caduta sulla testa di qualcuno uccidendolo, dimostreranno che la pietra è caduta per uccidere quell'uomo, nel modo che segue. Infatti, se non fosse caduta a quello scopo, per volontà di Dio, in quale modo tante circostanze (*poiché spesso molte circostanze concorrono simultaneamente*) avrebbero potuto concorrere nel determinare la caduta?» (cors. mio).

<sup>26</sup> *L'abisso dell'unica sostanza*, introd., p. XX.

<sup>27</sup> Il *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* rivela senza il minimo dubbio la sua anteriorità rispetto al *Breve trattato* e all'*Etica*. Tuttavia, sebbene nelle opere successive Spinoza affini quelle nozioni che prima erano confuse e cerchi di risolvere l'aporia di un metodo, ancora fortemente legato all'impostazione cartesiana (si veda il saggio introduttivo di F. Mignini al *TIE*, in *Opere*, Mondadori 2009, pp. 5-19), in questa opera giovanile - nella definizione del terzo genere di conoscenza (che equivale al secondo nell'*Etica*) - Spinoza introduce indistintamente sia il metodo induttivo che quello deduttivo: «3. La percezione nella quale l'essenza di una cosa è conclusa da un'altra cosa, ma in modo non adeguato: questo avviene o quando inferiamo la causa da qualche effetto oppure quando si deduce l'essenza da un universale, che è sempre accompagnato da una qualche proprietà».

immaginiamo»; oltre a questo Spinoza estende il suo monito anche alla necessità di distinguere «le idee e le parole con le quali significhiamo le cose».<sup>28</sup> Dopo poche righe, questo suo monito e questa sua «dottrina sulla volontà [...] del tutto necessaria tanto alla speculazione quanto per regolare in modo saggio la propria vita», si rivela la ‘premessa empirica’ sulla quale si inserisce la dottrina metafisica degli attributi paralleli. Spinoza infatti afferma che

coloro i quali confondono le parole con l’idea, o con la stessa affermazione che l’idea implica, ritengono di poter volere contro ciò che sentono, allorché affermano o negano qualcosa con le sole parole contro ciò che sentono. Potrà, invece, liberarsi facilmente da questi pregiudizi chi osserva *la natura del pensiero, che non implica minimamente il concetto dell’estensione*; e perciò comprenderà in modo chiaro che l’idea (poiché è un modo del pensare) non esiste né nell’immagine della cosa, né nelle parole. Infatti, *l’essenza delle parole e delle immagini è costituita soltanto dai movimenti corporei*, che non implicano minimamente il concetto del pensiero.<sup>29</sup>

In questo caso, la ‘premessa empirica’ su cui si impenna la formulazione metafisica, è rintracciabile nella constatazione (e nella confutazione) dell’idea di coloro i quali

stimano che le idee consistono in immagini che si formano in noi dall’incontro dei corpi, sono persuasi che quelle idee delle cose, delle quali non possiamo formare nessuna immagine simile, non sono idee, ma soltanto finzioni che immaginiamo per il libero arbitrio della volontà; guardano dunque alle idee come a mute pitture in un quadro e, posseduti da questo pregiudizio, non si accorgono che l’idea in quanto è idea, implica una affermazione o una negazione.<sup>30</sup>

In questo modo Spinoza mette in luce il punto di partenza del suo progetto, cioè confutare ogni filosofia del progresso incentrata sulla finzione di un’unità simultanea tra ordine logico e *telos* della storia – finzione che si sorregge sull’istituzione di un pensiero, la cui estrinsecazione non può che essere al contempo l’ascesa di un paradigma *dominante*.<sup>31</sup> Nell’*Etica*, la liberazione dell’uomo dalla schiavitù non si sovrappone a un metodo compiuto e conchiuso di correzione dei difetti dell’intelletto. Spinoza, infatti, prima di tutto parte dalla constatazione della coesistenza sincronica di diversi livelli sia nell’individuo che nel mondo *lato sensu*, ed è proprio l’analisi di questa «struttura di strutture»<sup>32</sup> che – riportando l’individuo alla conoscenza di ciò che *realmente* lo muove, lo

---

<sup>28</sup> Cfr. *TIE*, *Ivi.*, p. 60: «Poiché le parole sono parte dell’immaginazione, ossia, poiché fingiamo molti concetti a seconda di come le parole si compongono senza ordine nella memoria secondo una qualche disposizione del corpo, non si deve dubitare che anche le parole, come l’immaginazione, possano essere causa di molti e gravi errori, se non ci guardiamo bene da esse. Aggiungi che [le parole] sono costituite secondo il gusto e la comprensione del volgo, sicché non sono se non segni delle cose, a seconda di come queste sono nell’immaginazione, non invece di come sono nell’intelletto».

<sup>29</sup> *Eth.* II, 49, scolio, (cors. mio).

<sup>30</sup> *Ivi.*

<sup>31</sup> Quello che A. Negri definisce «il filone ideologicamente egemone [...] funzionale allo sviluppo della borghesia» (*L’anomalia selvaggia, Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli, Milano 1982, p. 255).

<sup>32</sup> La definizione è di Althusser, in *Leggere il Capitale*, Mimesis, Milano 2006, p. 20.

determina e lo significa - costituisce *di per sé* il processo di liberazione dalla schiavitù.

Ciò che abbiamo detto fin'ora appare in evidente contraddizione con le stesse parole di Spinoza. All'inizio della seconda parte dell'*Etica*, egli infatti afferma che il motivo per cui molti «credono o che la natura di Dio appartenga all'essenza delle cose create, oppure che le cose create possono essere ed essere concepite senza Dio» sta nel non aver rispettato «l'ordine del Filosofare». L'errore sta nel credere che «la natura divina – che avrebbero dovuto considerare prima di ogni altra cosa poiché essa è prima tanto per conoscenza quanto per essenza – sia ultima in ordine di conoscenza e che le cose che si chiamano oggetti dei sensi siano prime rispetto a tutte le altre».<sup>33</sup> Quindi per Spinoza nessuna 'premessa empirica' basata sull'esperienza, nessun procedimento *analitico*, può essere metodologicamente 'primo' nell'ordine del filosofare.

In realtà, se si continua a leggere questo scolio, ci si accorge di un fatto significativo. L'argomentazione di Spinoza si riferisce alla proposizione 10 - «all'essenza dell'uomo non appartiene l'essere della sostanza, ossia la sostanza non costituisce la forma dell'uomo» - proposizione che segna un momento cruciale, in cui il distacco spinoziano dalla concezione cartesiana si fa evidente.<sup>34</sup> Alla fine dello scolio, dunque, egli chiarisce i termini della propria argomentazione in questo modo:

la mia intenzione qui è stata soltanto di spiegare *il motivo per cui non ho detto che appartiene all'essenza di una cosa ciò senza cui la cosa non può né essere né essere concepita*; e cioè perché le cose singolari non possono né essere né essere concepite senza Dio, e tuttavia Dio non appartiene alla loro essenza; ma ho detto che costituisce necessariamente l'essenza di una cosa ciò dato il quale la cosa è posta, e tolto il quale la cosa è tolta: oppure ciò senza cui la cosa non può né essere né essere concepita, e viceversa.<sup>35</sup>

Spinoza sembra accorgersi di una possibile contraddizione. Come osserva E. Giancotti, Spinoza, secondo una distinzione che risale ad Aristotele,<sup>36</sup> offre due diverse nozioni di 'essenza' che non sono compatibili, quella «delle cose prodotte da Dio [che] non implica l'esistenza»<sup>37</sup> e «l'essenza di ciascuna cosa [ovvero] ciò che, se è dato, la cosa è necessariamente posta e, se tolto, la cosa è necessariamente tolta».<sup>38</sup>

---

<sup>33</sup> *Eth.* II, 10, scolio.

<sup>34</sup> *Ivi.* (cors. mio).

<sup>35</sup> *Eth.* II, 10, scolio.

<sup>36</sup> Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, Libro V, 5, 10-15.

<sup>37</sup> *Eth.* I, 24. Questa ambiguità è presente anche nel *TIE* (cit., p. 61) e, come afferma in nota Mignini, sembra essere ispirata a Cartesio, *Primaes Responsiones*, (AT, VII, pp. 108-109): «Per conseguire il nostro fine ultimo [cioè ottenere i mezzi per giungere a idee chiare e distinte] si richiede che la cosa sia concepita o mediante la sua essenza soltanto o mediante la sua causa prossima. Ossia, se la cosa è in sé o, come si dice comunemente, causa di sé, allora dovrà essere intesa mediante la sua sola essenza. Se invece la cosa non è in sé, ma richiede una causa per esistere, allora dovrà essere intesa mediante la sua causa prossima».

<sup>38</sup> *Eth.* II, def. 2.



Nel primo caso, la nozione è funzionale alla separazione tra l'assoluta necessità di Dio e la contingenza dei suoi modi, tra la *Natura Naturans* e quella *Naturata*.<sup>39</sup> Nel secondo caso, l'essenza è connessa alla natura interna della cosa singolare, che è posta o tolta in relazione alla presenza o all'assenza delle sue determinazioni interne. In quest'ultima accezione, la nozione di 'essenza' permette a Spinoza di capire da dove deriva la tendenza degli uomini a sovvertire l'ordine della propria conoscenza, la quale per l'appunto, invece di partire dalla «natura divina» parte dall'essenza interna delle cose singolari. Spinoza, per spiegare «*soltanto*» questo caso particolare di «finzione» e di sovvertimento, traccia i limiti della sua particolare e momentanea argomentazione, decidendo - per motivi di chiarezza interna all'opera - di non oltrepassarli. Dal momento che la sua argomentazione si rifà *esclusivamente* al tipo di 'essenza interna' presentata nella II definizione, ammette che «non c'è da meravigliarsi se [molti] sono caduti qua e là in contraddizioni»<sup>40</sup> - cosa che non sarebbe successa se avessero fatto riferimento all'essenza del *Deus sive substantia* in senso assoluto, secondo un processo deduttivo.

In conclusione, lungi dall'essere una teoria sistematicamente compiuta, l'*Etica* oppone dentro di sé diversi procedimenti, diverse dinamiche interne, spesso non lineari ma *sempre* finalizzate allo smantellamento dei vincoli che incatenano la conoscenza.

## 0.2 Dal parallelismo come ontologia al parallelismo come impasse logico

Quando Spinoza afferma che «né il Corpo può determinare la Mente a pensare, né la Mente può determinare il corpo al movimento o alla quiete, né a qualunque altra cosa (se ve ne è una)»,<sup>41</sup> la negazione di un rapporto di causalità non mette in discussione l'unità tra mente e corpo. Quest'ultima infatti si fonda sull'unità indivisibile della sostanza che - *in relazione a* un intelletto che di essa percepisce i caratteri essenziali<sup>42</sup> - è compresa sotto diversi attributi. Quindi, per capire la funzione degli attributi nell'*Etica* spinoziana, bisogna prima di tutto approfondire la natura dell'intelletto che essi presuppongono. Un buon punto di partenza per fare ciò, può essere la ricerca di quelle semplici parole o perifrasi usate dall'autore che, in modo diretto o indiretto, rinviano proprio alla natura di questo intelletto che percepisce la sostanza.

---

<sup>39</sup> *Eth.* I, 29, scolio.

<sup>40</sup> *Eth.* II, 10, scolio.

<sup>41</sup> *Eth.* III, 2.

<sup>42</sup> *Eth.* I, def. 4.

In generale, l'*Etica* alterna dentro di sé proposizioni, definizioni, assiomi con valore assoluto (ad es. «Tutte le cose, o sono in sé, o sono in altro»),<sup>43</sup> e altri luoghi in cui occorrono verbi come 'percepire', 'concepire' 'considerare',<sup>44</sup> i quali presuppongono la presenza di un intelletto estrinseco: ad esempio, quando Spinoza afferma che

la Mente e il Corpo sono una sola e stessa cosa che viene *concepita ora sotto l'attributo del pensiero e ora sotto l'attributo dell'estensione*. Onde avviene che l'ordine ossia la concatenazione delle cose è una, sia che la natura si concepisca sotto questo o sotto quell'attributo, e conseguentemente che l'ordine delle azioni e delle passioni del nostro Corpo è simultaneo per natura con l'ordine delle azioni e delle passioni della Mente.<sup>45</sup>

Il modo categorico in cui ha stabilito che «l'ordine e la connessione delle idee è lo stesso che l'ordine e la connessione delle cose»<sup>46</sup> - cioè la proposizione a cui Spinoza rimanda nello scolio sopracitato - acquisisce in quest'ultimo caso una particolare ambiguità, e al contempo una certa rilevanza.

Innanzitutto, è da confutare la tesi che vede l'identità dell'*ordo et connexio* di idee/cose come fondamento del procedimento scientifico. Tale identità non è infatti da connettere agli assiomi sulla causalità della prima parte dell'*Etica*, come ad esempio «la conoscenza dell'effetto dipende dalla conoscenza della causa e la implica» oppure «l'idea vera deve convenire con il suo ideato».<sup>47</sup> Ciò risulta evidente dal fatto che, nello scolio sopracitato, la simultaneità tra modi di attributi diversi riguarda indistintamente «l'ordine delle *azioni* e delle *passioni*» (cors. mio). L'identità quindi è qualcosa di dato, essa riguarda la natura *spontanea* del conoscere - natura che può assumere indistintamente le forme della passione derivante dall'immaginazione, ma anche le forme dell'azione libera. Questo riconferma l'idea che Spinoza non abbia voluto eseguire una 'dissezione', un'opera di discernimento dei singoli livelli d'esistenza, presupponendone a monte la loro stessa separabilità. Anzi, egli *pone* la policronia come sostanza simultaneamente molteplice - una materia che è *illeggibile* e indecifrabile a partire da un soggetto che non abbia riconosciuto (e non abbia reinserito) se stesso nei modi e nei risultati *aleatori* di quella stessa materia.<sup>48</sup>

---

<sup>43</sup> *Eth.* I, ass. 1.

<sup>44</sup> Cfr. *Eth.*, II, def. 1: «Per corpo intendo un modo che esprime in maniera certa e determinata l'essenza di Dio in quanto *si considera* come cosa estesa (cors. mio)».

<sup>45</sup> *Eth.* III, 2, scolio, (cors. mio).

<sup>46</sup> *Eth.* II, 7.

<sup>47</sup> *Eth.* I, ass. 4, 6. Si veda, a questo proposito, ciò che dice E. Giancotti in nota: «la dimostrazione della P7 si fonda su EI P4, che stabilisce che l'ide di ciascun causato dipende dalla conoscenza della causa di cui è effetto. Poiché infatti la scienza procede dalla causa all'effetto (*TIE*, G, II, 32, 23-24) e l'idea vera deve convenire con il suo ideato (*EI*, As. 6) l'ordine e la connessione delle idee è lo stesso che l'ordine e la connessione delle cose».

<sup>48</sup> La dimostrazione a priori, che parte dalla semplice consapevolezza dell'esistenza come necessaria, non ci impone di capire cosa sia Dio, ma solamente di ammetterne l'esistenza al di fuori di qualsiasi relazione *ab alio*. Questo tipo di dimostrazione, sul piano metafisico, è stato non impropriamente messo in discussione, dal momento che assume

Un altro elemento interessante è la distinzione – formulata in modo fortemente *disgiuntivo* - «tra la stessa cosa che viene concepita *ora* sotto l'attributo del Pensiero e *ora* sotto l'attributo dell'Estensione» (*eademque res sit, quae iam sub Cogitationis, iam sub Extensionis attributo concipitur*).<sup>49</sup> Se tale formulazione sembra presupporre un abisso della materia in senso hegeliano, quindi una sostanza che è precedente all'incontro con l'intelletto percipiente – del resto si può essere facilmente indotti a interpretare quella «stessa cosa» in questi termini – in realtà Spinoza non fuoriesce dal terreno della conoscenza spontanea, che come abbiamo chiarito racchiude in sé sia le passioni che le azioni. Quindi, l'identità dell'*ordo et connexio* delle idee e delle cose non è la condizione della conoscenza vera, a meno che non si rimanga nella logica disgiuntiva ed esclusiva in cui si presuppone l'estrinsecità *o* della sostanza *o* dell'intelletto. Spinoza evidenzia la disgiunzione e l'alternarsi esclusivo degli attributi, al fine di riportare l'intelletto a smantellare la propria terzietà rispetto al mondo, e a riconoscere se stesso come sovrapposizione non commensurabile di diversi livelli d'esistenza. Quella «stessa cosa», compresa *alternativamente* sotto attributi diversi, altro non è se non la stessa concatenazione, prima ancora che il suo valore etico/conoscitivo possa essere definito attivo o passivo.

Si considerino a questo punto le prime due proposizioni della seconda parte dell'*Etica*. Nell'affermare che «l'estensione è un attributo di Dio, ossia Dio è una cosa estesa» (*Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa*),<sup>50</sup> Spinoza – attraverso l'uso della copula ('è') – ci dà un'indicazione importante sulla natura dell'attributo. Affermare infatti che l'estensione è un attributo di Dio, altro non è se non un'operazione innanzitutto *linguistica*, con cui si attribuisce al 'soggetto-Dio' il 'predicato-estensione'. Si potrebbe addirittura circoscrivere il senso di tale formulazione attraverso l'uso di ipotetiche virgolette: dire che l'estensione è un attributo di Dio equivale (*sive* = il ché è identico) ad una proposizione in cui si uniscono soggetto e predicato attraverso la copula - 'Dio è cosa estesa',<sup>51</sup>

A questo proposito, Deleuze, sebbene affronti il tema degli attributi nel tentativo di inserirli in una sistematica – nonché meramente metafisica – *teoria dell'espressione* divina, è riuscito a reindirizzare il problema degli attributi sul piano linguistico:

---

l'immanenza della sostanza senza spiegarla. Tuttavia, se si fuoriesce dall'orizzonte metafisico e si fa riferimento all'orizzonte etico-critico, l'assunzione dell'identità tra esistenza ed essenza di Dio (*Eth.* I, 20) appare tutt'altro che un fondamento indimostrato su cui far poggiare – facilitando – la deduzione del mondo finito. Spinoza assume la *causa immanens* non per dedurre un'ontologia – del resto in concetto di *causa sui* si trova già in Aristotele – ma per dedurre un metodo che abbia, sia come principio che come limiti, lo smantellamento di ogni illusione di terzietà rispetto a ciò che si osserva – una sorta di reintroduzione dell'osservatore nell'osservato.

<sup>49</sup> *Eth.* III, 2, scolio (cors. mio).

<sup>50</sup> *Eth.* II, 2.

fintantoché concepiamo l'attributo come qualcosa che è attribuito, siamo costretti a concepire una sostanza dello stesso genere o della stessa specie; una sostanza che ha quindi, per sé, una sola esistenza possibile, poiché la sua esistenza, conforme all'attributo che ce la fa conoscere, dipende dalla buona volontà di un Dio trascendente. Se invece poniamo l'attributo come 'attributore', lo concepiamo come attribuyente la sua essenza a qualcosa che rimane identico per tutti gli attributi, vale a dire una sostanza che esiste necessariamente. L'attributo riferisce la sua essenza ad un Dio immanente, che è al contempo principio e risultato di una necessità metafisica. Questo significa che, in Spinoza, gli attributi si presentano come veri e propri *verbi*, con un valore espressivo: essendo dinamici, non sono più attribuiti a sostanze variabili, ma attribuiscono qualcosa ad un'unica sostanza.<sup>52</sup>

Deleuze ridefinisce l'attributo spinoziano come una sorta di *regime di significanza*, dove non si considera tanto l'attribuzione 'compiuta', quanto il processo *dinamico* di predicazione della sostanza immanente: nel considerare la proposizione «Dio è una cosa estesa» l'attributo è il verbo inteso per sé, come azione immediata di attribuzione, e non è quindi né il soggetto né il complemento oggetto. Tuttavia, l'attributo non è, come afferma Deleuze, ciò che in sé «riferisce la sua essenza ad un Dio immanente», e questo perché in Spinoza l'attributo non si rivela né come un soggetto 'attributore' né come un complemento oggetto 'attribuito', ma solamente l'unità immediata tra intelletto e sostanza, cioè un'*attribuzione pura*.<sup>53</sup> Il tentativo di Deleuze è arduo, poiché tenta di risolvere l'immediatezza dell'attributo su un terreno che ha a che fare con la temporalità del linguaggio, ed è per questo costretto a sorvolare sui fattori di quella stessa dinamica espressiva, su ciò che è espresso e ciò che esprime. Pur essendo l'impostazione deleuziana in parte condivisibile, quando Spinoza distingue in modo disgiuntivo ed esclusivo «*ora* sotto l'attributo del Pensiero e *ora* sotto l'attributo dell'Estensione»,<sup>54</sup> viene posta sì l'immediatezza degli attributi e della sostanza, ma solo per delinearne tutta la problematicità sul piano della loro simultaneità in senso logico. Infatti, sebbene l'attributo sia l'essenza *immediata* della sostanza

<sup>52</sup> G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione* (Quodlibet, Macerata 2006, p. 31)

<sup>53</sup> Si noti a questo proposito una certa vicinanza con quanto Hegel afferma nella prefazione della *Fenomenologia dello spirito* (a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008, p. 46): «Nella proposizione 'Dio è l'essere', il predicato è 'l'essere'; esso ha un significato sostanziale, in cui il soggetto si fluidifica. 'Essere', qui, non deve costituire il predicato bensì l'essenza; con ciò il termine 'Dio' sembra cessare di essere ciò che è in virtù della posizione che occupa nella frase, e cioè quella di soggetto stabile. – Il pensare, anziché proseguire nel passaggio dal soggetto al predicato, si sente frenato, visto che il soggetto va perduto, e si sente ricacciato indietro al pensiero del soggetto, poiché ne avverte la mancanza; ovvero, dato che il predicato è enunciato a sua volta come un soggetto, cioè come *l'essere*, come *l'essenza* che esaurisce la natura del soggetto, il pensare rinviene il soggetto immediatamente anche nel predicato; e a questo punto il pensare, anziché aver ottenuto – tornando entro di sé nel predicato – la libera posizione del raziocinare, è ancora immerso nel contenuto; o quantomeno di presenta l'esigenza che esso vi sia immerso. – Così, anche quando si dice 'ciò che è effettivo è l'universale', 'ciò che è effettivo', in quanto soggetto, trapassa nel suo predicato. 'L'universale' non deve aver solamente significato predicativo, quasi che la proposizione asserisse che ciò che è effettivo è universale, ma deve anzi esprimere l'essenza di ciò che è effettivo. – Il pensare perde dunque il suo saldo terreno oggettivo che aveva nel soggetto, quando, mentre è nel predicato, viene rimandato al soggetto; e in tale predicato non ritorna entro di sé, bensì nel soggetto del contenuto».

<sup>54</sup> *Eth.* III, 2, scolio, (cors. mio).

nella sua relazione con l'intelletto, il fatto che «tutti i modi del pensare hanno come causa Dio in quanto è cosa pensante e non in quanto si esplica sotto un altro attributo»<sup>55</sup> sposta il problema del parallelismo dall'orizzonte ontologico a quello logico/linguistico. Ancora una volta, si riconfermano le stesse difficoltà nel considerare l'*Etica* come una teoria sistematicamente compiuta, in cui metodologicamente si possa assumere l'orizzonte metafisico come primo stadio di una deduzione lineare del mondo finito.

I presupposti di questo parallelismo - tanto paradossale sul piano ontologico quanto centrale su piano critico - sono già presenti nella prima parte dell'*Etica*. Si potrebbe addirittura sostenere che sia proprio questa sorta di *impasse* logico a determinare il passaggio dalla 'pluralità delle sostanze' delle prime tredici proposizioni dell'*Etica* all'idea che «oltre Dio non si può dare, né essere concepita alcuna sostanza».<sup>56</sup> Come argomenta Spinoza la differenza tra il Dio in cui essenza ed esistenza sono la stessa cosa,<sup>57</sup> e le sue produzioni, la cui essenza non implica l'esistenza?<sup>58</sup> Nel dimostrare l'essenza eterna e necessaria degli attributi divini, afferma che

la ragione per cui la sostanza esiste segue [...] dalla sola sua natura, perché cioè questa implica l'esistenza. Ma la ragione per cui il circolo o il triangolo esistono o non esistono non segue dalla loro natura, ma dall'ordine dell'universale natura corporea; *da questo infatti segue o che il triangolo esiste adesso necessariamente, o che è impossibile che adesso esista.*<sup>59</sup>

Quello che è di fondamentale importanza, è che nello scolio che segue la sopraccitata dimostrazione, Spinoza ammette di ricorrere alla prova a posteriori per la sua facilità, e soprattutto per la sua migliore adesione al terreno della conoscenza umana *ancora prima* di essere corretta.<sup>60</sup> Tutto ciò è ovviamente rilevante in merito alle osservazioni generali che abbiamo fatto sulla metodologia spinoziana, ma lo è anche per un altro motivo più specifico. Spinoza non circoscrive la sua dimostrazione alla contrapposizione sterile di due orizzonti ontologici - quello della sostanza eternamente e necessariamente esistente, e quello della durata dei modi finiti - ma si cala all'interno dell'*impasse* logico del 'conoscere simultaneamente'. Così come la stessa cosa può essere compresa o sotto un attributo o sotto un altro, l'uomo non può pensare qualcosa che allo stesso tempo sia esistente e non esistente. Oltre al modo in cui viene formulata la dimostrazione, cioè ricorrendo linguisticamente alla disgiunzione e

---

<sup>55</sup> *Eth.* III, 2, dim. (cors. mio).

<sup>56</sup> *Eth.* I, 14.

<sup>57</sup> *Eth.* I, 20: «L'esistenza di Dio e la sua essenza sono un'unica e stessa cosa».

<sup>58</sup> *Eth.* I, 24: «L'essenza delle cose prodotte da Dio non implica l'esistenza».

<sup>59</sup> *Eth.* I, 11, dim. (cors. mio).

<sup>60</sup> *Eth.* I, 11, scolio: «In quest'ultima dimostrazione ho voluto dimostrare a posteriori l'esistenza di Dio, affinché la dimostrazione fosse percepita più facilmente e non perché da questo stesso fondamento l'esistenza di Dio non segua a priori [...]. Tuttavia, forse, molti non potranno scorgere facilmente l'evidenza di questa dimostrazione (Spinoza si riferisce alla prova a priori), perché sono abituati a osservare soltanto le cose che scaturiscono da cause esterne».

all'alternanza («o che il triangolo esiste *adesso* necessariamente, o che è impossibile che *adesso* esista»), Spinoza accenna alla relazione tra «le cose che scaturiscono (*fluunt*) da cause esterne» e l'idea tipica del pensiero comune che «*ciò che è prodotto rapidamente, rapidamente perisce*». <sup>61</sup> Il tema della rapidità con cui, agli occhi umani, dall'inesistente *scaturisce* l'esistente e viceversa, è la conseguenza diretta (potremmo chiamarla la declinazione 'popolare') dell'istantaneità logica con cui l'esistente e il non esistente si escludono a vicenda, cioè dell'impossibilità di pensarli allo stesso tempo. <sup>62</sup>

Il fatto che «Dio è causa immanente, e non transitiva, di tutte le cose» <sup>63</sup> rappresenta forse uno degli aspetti più significativi della filosofia spinoziana. Tuttavia, un principio di questo tipo, se assunto e compreso nella sua radicalità, può essere innanzitutto considerato *il fondamento critico dell'Etica mascherato da principio metafisico*. Spinoza non lascia indeterminato il problema del 'fare filosofia', anzi, egli sviluppa sin dall'inizio le conseguenze di un principio che non può escludere nulla al di fuori di se stesso, cioè della *causa immanens*. Tale sviluppo è soprattutto metodologico, è un continuo tentativo di non violare quel principio d'immanenza e di sviluppare le conseguenze della reintegrazione e della reinclusione totale di «qualunque cosa concepiamo che sia nel potere di Dio» e che quindi «è necessariamente». <sup>64</sup> Come si è visto all'inizio, i grandi fraintendimenti sono sempre stati causati dalla pretesa di stabilire delle gerarchie di derivazione 'tradizionali' nel metodo spinoziano. L'impianto metafisico, da cui *si dovrebbe* partire in questa supposta rigidità, dev'essere quindi sondato nella sua sistematicità affinché tutto ciò che da esso deriva non crolli. Ma in Spinoza tutto ciò è superato. Sostanza e attributi non potranno mai conciliarsi sul terreno metafisico se non nella misura in cui si rimanga in una sorta di principio d'indeterminazione dell'«*almeno-uno-escluso*». Quest'ultimo aspetto, si è visto, lo si ritrova esplicitato nelle formulazioni spinoziane, che tendono a evidenziare la disgiunzione e cercano di restituirci l'alternarsi esclusivo di ciò che, in questo scritto, abbiamo definito come diversi 'livelli d'esistenza'.

riccardo.verni@gmail.com

---

<sup>61</sup> *Ivi*.

<sup>62</sup> Da questo punto di vista, anche se può sembrare azzardato, Spinoza anticipa quello che sembra una sorta di '*paradosso quantistico ante litteram*'. Si consideri ad esempio lo scolio della prop. 29 (*Eth.* V): «Le cose sono concepite da noi come attuali in due modi, o in quanto concepiamo che esse esistono in relazione a un certo tempo e luogo, o in quanto sono contenute in Dio e seguono dalla necessità della natura divina...». Per un'analisi più approfondita in questo senso, si veda il saggio di Rossella Lupacchini, *Moltitudine e indifferenza. Da un'aporia spinoziana all'indeterminismo quantistico?* In *Spinoza: individuo e moltitudine*, a cura di R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin, Il Ponte Vecchio, Cesena 2007, pp. 215-228.

<sup>63</sup> *Eth.* I, 18.

<sup>64</sup> *Eth.* I, 34.