

## L'ospite orientale

### *Su spinozismo e modernità*

di Giuseppe Raciti

Di questa costa, là dov'ella frange  
più sua rattezza, nacque al mondo un sole,  
come fa questo tal volta di Gange.  
Però chi d'esso loco fa parole,  
non dica Ascesi, ché direbbe corto,  
ma Oriente, se proprio dir vole  
(*Par.*, XI, 50-54)

1. Hegel sostiene che con Spinoza il dualismo occidentale viene infine superato e che «questa profonda unità della sua filosofia, in cui lo spirito, l'infinito e il finito, sono identici in Dio, non già come un terzo, per quanto abbia avuto la sua espressione in Europa, è un'eco dell'Oriente»; «Con Spinoza», seguita Hegel, «per la prima volta l'intuizione orientale dell'identità assoluta è stata accostata immediatamente al modo di pensare europeo, e per essere più precisi alla filosofia europea, cartesiana, e introdotta in essa»<sup>1</sup>. Queste affermazioni vanno 'accostate immediatamente' a quanto Hegel dice alla fine della sua esposizione della vita di Spinoza, e in particolare a questo passo: «Va [...] rilevato che il pensiero non poteva non porsi dal punto di vista dello spinozismo: essere spinoziani è l'inizio essenziale del filosofare [*der wesentliche Anfang alles Philosophierens*]. Infatti [...] non si comincia a filosofare, senza che l'anima si tuffi anzitutto in quest'etere dell'unica sostanza, in cui è sommerso tutto quel che si era ritenuto vero; questa negazione di tutto quel ch'è particolare, cui deve esser pervenuto ogni filosofo, è la liberazione dello spirito e la sua base assoluta»<sup>2</sup>. Spinoza ha dunque 'accostato immediatamente' il pensiero della sostanza compatta alla filosofia europea e da questa prossimità ha preso corpo qualcosa come un 'cartesianesimo orientale'; per colmo di misura Hegel colloca la concrezione spinozista all'origine *alles Philosophierens*. - E' un'affermazione estrema, che impone subito qualche riflessione.

Ogni lettore di Hegel sa che l'intera storia della filosofia segue per lui uno sviluppo «eliodromico»<sup>3</sup>, essa muove cioè da Oriente verso Occidente, dal sole esteriore a quello 'interiore', dalla 'cosa' alla 'coscienza'; ma ora l'inizio spinozista di «tutto il filosofare» sembra porre il problema di un *secondo inizio*, un ricominciamento la cui natura non è né geografica né storica. Il pensiero di Spinoza 'riproduce' in pieno Occidente, nell'Olanda sperimentale dei fratelli De Witt, l'inizio della storia della filosofia; in tal modo lo spinozismo 'chiude', o quanto meno ricapitola la storia transcontinentale della filosofia (il cui culmine è evidentemente Descartes), e la riapre trapiantando lo spirito dell'Oriente nel cuore dell'Europa faustiana.

Se ora paragoniamo l'Oriente geografico e l'Oriente artificiale (o spinozista) ai due fuochi dell'ellissi, figura barocca se altre mai, la visione hegeliana si stratifica. Come scrive Giovanni Pozzi, «l'ellisse è un circolo distorto, una forma

<sup>1</sup> G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1967, rist., vol. III, t. II, p. 104; Id., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *Sämtliche Werke*, a cura di H. Glockner, Frommann, Stoccarda 1959, vol. IX, t. III, p. 368.

<sup>2</sup> *Ivi*, pp. 109-10; *S.W.*, p. 376.

<sup>3</sup> Tolgo l'espressione da R. Bodei, *Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna 1975, p. 15.

nella quale l'ordine perfetto è stato turbato dall'intrusione del movimento rettilineo in quello circolare»<sup>4</sup>. Così mentre l'imperfezione della circolarità denuncia la crisi latente del sistema, il movimento rettilineo accoglie e riflette la linearità irreversibile introdotta dal faustismo 'tecnologico'. Consapevolmente o meno, il sistema deve affrontare la 'questione della tecnica'. Nella natura *incoativa* dello spinozismo pare con ciò implicito un progetto di sostanzializzazione della 'seconda natura' (la tecnica, appunto<sup>5</sup>); la ripetizione spinozista del *cominciamento* allude all'avvio 'filosofico', che sempre precede e prepara quello genericamente 'politico'<sup>6</sup>, del processo tecnico mondiale. Nel «regno della rappresentazione» il vettore della tecnica prefigura l'esaurimento del 'lavoro del negativo' e la ripartenza all'insegna della *perfectio*. Quest'idea di *perfectio* ci permette di 'accostare immediatamente', fissando un'implicita filiazione filosofico-storica, la visione *sub specie aeternitatis* (la visione spinozista) al «paesaggio di fabbriche» descritto dai teorici novecenteschi del modernismo.

Sul piano prettamente storiografico, va da sé, l'affermazione delle *Vorlesungen* ha il sapore di una boutade; più fecondo è riformulare l'intera questione in termini provvisoriamente astratti: l'Oriente artificiale, e per ciò stesso deterritorializzato, non sta più all'inizio, ma alla fine del pensiero: all'inizio della fine del pensiero - all'inizio della filosofia *moderna*. Il 'cartesianesimo orientale' di Spinoza è il segno di quel ritorno dell'inizio che il sistema invoca per chiudere il 'circolo dello spirito'. Se assumiamo infatti che il sistema hegeliano *non* è una struttura indefinitamente aperta o 'beante', allora l'orientazione spinozista della modernità ne annuncia la chiusura e prefigura l'età positiva della piena immanenza - l'età della perfezione o *pax technica*. Dice perciò Spinoza: «Per realitatem et perfectionem idem intelligo» (*Eth.*, II, def. 6; *Principia phil. cart.*, I, lem. 1, n. 2). Attorno a questa celebre definizione abbiamo organizzato il cantiere esegetico. - In sintesi: la *chiusura* del sistema *apre* le porte alla realtà. Questa realtà conchiusa definisce l'idea di *perfectio*. Il 'sole interiore', quasi un'immagine mitica del pensiero moderno, tramonta a Oriente. E' l'alba del Tipo.

2. Schopenhauer ha descritto Spinoza in termini che riassumono e semplificano il quadro hegeliano; si cita da una delle affollate periferie del *Mondo*: «Bruno e Spinoza [...] stanno ognuno per sé e solitari, e non appartengono al loro tempo e alla parte del mondo in cui vissero, che ripagarono il primo con la morte l'altro con la persecuzione e la gogna. La loro miserevole esistenza e morte in questo Occidente è simile a quella di una pianta tropicale in Europa. Le rive del sacro Gange erano la loro vera patria spirituale: là avrebbero potuto condurre un'esistenza tranquilla e onorata, fra gente di opinioni simili alle loro»<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> G. Pozzi, *Guida alla lettura dell'Adone*, in G.B. Marino, *L'Adone*, a cura di G. Pozzi, Mondadori, Milano 1976, vol. II, p. 80.

<sup>5</sup> Lo spunto, riferito all'etica, viene ancora dai materiali delle *Vorlesungen* (*Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it. di G. Calogero e C. Fatta, Nuova Italia, Firenze 1975, vol. I, p. 110): «... l'eticità è il dovere, il diritto sostanziale, la seconda natura, com'è stata chiamata con ragione: ché la prima natura dell'uomo è il suo essere immediato, animale». L'età 'positiva' della *Zivilisation* è quella in cui l'etica si sostanzializza senza residui; tale processo è posto in atto dalla *perfezione della tecnica*.

<sup>6</sup> Questa veloce deduzione accenna a una piega caratteristica del pensiero hegeliano. Due luoghi 'classici' per tutti: «Il lavoro teoretico, me ne convinco ogni giorno di più, produce nel mondo più di quello pratico; non appena il regno della rappresentazione è rivoluzionato, la realtà effettuale non regge più» (lettera di Hegel a Niethammer del 28 ottobre 1808, in *Epistolario*, a cura di P. Manganaro, Guida, Napoli 1983, vol. I, p. 375); «La filosofia governa le rappresentazioni e queste governano il mondo. Attraverso la coscienza lo spirito penetra nel dominio del mondo. Essa è il suo strumento infinito, dopo vengon fuori baionette, cannoni, corpi, ecc.» (*Aforismi jenensi*, a cura di C. Vittone, Feltrinelli, Milano 1981, p. 76, fr. 80).

<sup>7</sup> A. Schopenhauer, *Critica della filosofia kantiana*, trad. it. di G. Riconda, in *Il mondo come volontà e rappresentazione*, *Appendice*, a cura di A. Vigliani, Mondadori, Milano 1989, p. 558.

Se l'immagine di Spinoza sulle rive del Gange richiama alla mente i versi danteschi riportati in epigrafe, il *topos* della pianta tropicale ci proietta nella sostanza 'vegetale' o 'goethiana' del così detto metodo morfologico, un metodo che bagna le sue estremità logiche nella filosofia della storia di Oswald Spengler. Proprio qui Spinoza occupa una posizione liminare tra faustismo e magismo, a mezzo tra il tramonto indefinitamente rallentato dell'*Antike* (con la conseguente 'pseudomorfofi' delle culture medioorientali) e l'incipiente germanesimo tecnocratico. L'*Ethica* segna pertanto un confine assai problematico tra due opposte *Kulturen*. «Spinoza», scrive Spengler, «è l'ultimo tardo esponente del mondo magico delle forme e un semplice ospite [*Gast*] in quello del senso faustiano del mondo. Da bravo discepolo del tempo del barocco, egli seppe dare al suo sistema il colore del pensiero occidentale; ma nel profondo egli resta completamente sotto l'influenza del dualismo arabo delle due entità spirituali. *Questa è la ragione vera e profonda per la quale manca, in lui, il concetto di forza di Galilei e di Descartes*. Tale concetto è il centro di gravità di un universo dinamico ed è, pertanto, estraneo al senso magico del mondo. Fra l'idea della pietra filosofale - celata entro l'idea spinoziana di Dio quale *causa sui* - e la necessità causale della *nostra* immagine della natura non esistono connessioni. Il suo determinismo della volontà è esattamente quello già difeso dall'ortodossia di Bagdad (*kismet*) ed è qui che va cercata la patria del procedimento *more geometrico* che fu comune al Talmud, all'Avesta e al Kalaam arabo, mentre presentandosi con Spinoza all'interno della *nostra* filosofia esso ci appare come qualcosa di isolato e di grottesco [*ein groteskes Unikum*]]»<sup>8</sup>.

L'impianto dicotomico di questo testo mette in luce l'incongruenza tra il dinamismo faustiano e la staticità magica, tra la causazione sperimentale e la *co-gitatio* divina, tra la temporalità e l'eternità. Nella «geometria ottica»<sup>9</sup> dell'*Ethica* queste incongruenze sono imputabili agli *auxilia imaginationis*, anzitutto il movimento, la causa *transiens* e il tempo. Più avanti evidenzieremo alcuni snodi della critica spinoziana della facoltà immaginativa. In questo interludio ci limitiamo a constatare che le diverse posizioni su Spinoza (Hegel, Schopenhauer, Spengler) rivelano almeno un tratto in comune, e cioè l'esclusione piuttosto netta di Spinoza dal contesto occidentale e la sua eccentrica reintegrazione in forma di *groteskes Unikum, Gast*. - Spinoza è l'«ospite orientale».

\*

I diari di Wittgenstein ospitano quest'affermazione di sicuro intendimento spinozista: «Come le cose stanno, è Dio. Dio è come le cose stanno»; e poco più avanti troviamo quest'altra osservazione: «L'opera d'arte è l'oggetto visto *sub specie aeternitatis*; e la vita buona è il mondo. Questa è la connessione tra arte e etica. Il modo consueto di contemplare gli oggetti li vede in certo modo dal loro centro [*aus ihrer Mitte*], la contemplazione *sub specie aeternitatis* dal di fuori [*von außerhalb*]]»<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale*, a cura di R. Calabrese Conte, M. Cottone, F. Jesi, trad. it. di J. Evola, Guanda, Parma 1991, p. 460; Id., *Der Untergang des Abendlandes*, Beck, Monaco 1990, rist. dell'ed. del 1923, pp. 391-92.

<sup>9</sup> L'espressione è di G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica* [1981], trad. it. di M. Senaldi, Guerini e Associati, Milano 1991, p. 21.

<sup>10</sup> L. Wittgenstein, *Quaderni 1914-1916*, trad. it. (modificata) di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1974, rist., p. 185, in data 7.X.1916; Id., *Tagebücher 1914-1916*, in *Schriften*, Suhrkamp, Francoforte s.M. 1969, vol. I, p. 176. Per i rapporti Wittgenstein-Spinoza vige ancora la notizia di Von Wright, secondo cui Wittgenstein «confessava [...] di comprendere assai poco Spinoza» (cit. in D. Marconi, *Il mito del linguaggio scientifico. Studio su Wittgenstein*, Mursia, Milano 1971, p. 17). D'altra parte, però, è pur vero che financo il titolo del

Dopo György Lukács, l'oggetto *sub specie aeternitatis* si chiama, più crudamente, 'feticcio'. Se nella *Filosofia della rivelazione* di Schelling il feticcio (da *facticum*) è ancora l'oggetto «inorganico» o «quantomeno inerte», a cui si tributa una «stupida venerazione»<sup>11</sup>, nel paesaggio 'neo-primitivistico' della tarda *Zivilisation* il *facticum*, con tutto il suo carico arcano, è l'oggetto prodotto nell'universo tecnologico. Conseguentemente, Lukács ha trattato il concetto soprattutto in relazione ai rischi filosofici connessi a una ipostatizzazione della tecnica. È il grande tema della reificazione. «Il residuo di una cosalità insoluta [*unaufgelöster Dinghaftigkeit*]», si legge nel noto testo su Bucharin, «[...] si presenta nella maniera più netta nella trattazione del ruolo della tecnica nell'evoluzione della società»<sup>12</sup>. L'oggetto *sub specie aeternitatis*, cioè visto 'dal di fuori' e proprio per questo, si badi bene, 'insoluto', è, nei termini di Heidegger, l'«*objectum* senza l'*ob*», ossia l'oggetto sciolto «dall'attività rappresentativa dell'uomo, che gli si oppone»<sup>13</sup>. La 'cosa senza l'uomo' è il «solido sorpreso in un momento sconosciuto della sua rivoluzione» (Proust). Quest'autonomia della cosa (propriamente l'«autonomia dell'eteronomia»<sup>14</sup>) è il *terminus ad quem* della tecnica occidentale.

Un passaggio della *Fenomenologia* ci spiega in che consiste, diciamo così 'tecnicamente', la differenza tra la cosa vista da fuori (mediante l'«intelletto») e la cosa percepita dal suo interno, cioè dal suo invisibile baricentro razionale. «Invece di penetrare nell'immanente contenuto della cosa», argomenta Hegel, «l'intelletto considera sempre l'intero [*übersieht... immer das Ganze*] e si colloca al di sopra del singolo essere determinato [*steht über dem einzelnen Dasein*] di cui discorre: *il che vuol dire che non lo vede*. Per contro, il conoscere filosofico esige che ci si abbandoni alla vita dell'oggetto o, che è lo stesso, che se ne abbia presente e se ne esprima l'interiore necessità. Profondandosi così nel suo oggetto, esso oblia quella vista d'insieme [*Übersicht*] che è solo la riflessione del sapere, lungi dal contenuto, in se stesso»<sup>15</sup>.

Intesa come la visione globale, la *Übersicht* hegeliana sviluppa la 'panoramica' sulla sostanza spinozista; questa visione, tuttavia, si cangia subito nel suo contrario, perché l'attenzione rivolta al Tutto 'trascura', come si ricava dal doppio significato del verbo *übersehen*, l'altro indispensabile punto di riferimento: la «vita dell'oggetto», il ritaglio modale. La *Übersicht* 'sorvola' oggettivamente la cosa senza penetrare (e sostare) al suo interno cavo e risonante, senza 'modularne' l'«interiore necessità». In tal modo, appunto, la cosa viene vista solo 'dal di fuori', cioè *sub specie aeternitatis*. L'eterno è allora indistinguibile dall'esterno.

---

*Tractatus*, su proposta di Moore, riecheggiava «intenzionalmente il *Tractatus Theologico-Politicus* di Spinoza» (R. Monk, *L. Wittgenstein. Il dovere del genio*, trad. it. di P. Arlorio, Bompiani, Milano 1991, pp. 208-209).

<sup>11</sup> F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, cit. in *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (alla voce *Fetischismus*), a cura di J. Ritter, Schwabe & Co., Basilea-Stoccarda 1978, vol. II, pp. 940-42.

<sup>12</sup> G. Lukács, *N. Bucharin: «Teoria del materialismo storico»* [1925], in *Scritti politici 1919-1928*, a cura di P. Manganaro, Laterza, Bari 1973, p. 191; Id., *Schriften zur Ideologie und Politik*, a cura di H. Maus e F. Fürstenberg, Luchterhand, Berlino 1967, p. 191.

<sup>13</sup> M. Heidegger, *La cosa* [1950], in *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1991, rist., p. 117; Id., *Das Ding*, in *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954, p. 175 (il riferimento heideggeriano è ovviamente al *Ding an sich* o *ens realissimum* di Kant).

<sup>14</sup> Ritagliamo l'espressione dall'importante saggio di P. Manganaro, *Ragion pratica e male radicale*, in «*Siculorum Gymnasium*», gennaio-dicembre 1993, a. XLVI, nn.1-2, p. 632.

<sup>15</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. (modificata) di E. de Negri, La Nuova Italia, Firenze 1967, rist., vol. I, p. 44 (corsivo mio); Id., *Phänomenologie des Geistes*, a cura di H.F. Wessels e H. Clairmont, Meiner, Amburgo 1988, p. 40.

«Lo spinozismo», si legge in un passo parallelo della *Logica*, «è una filosofia difettosa in questo, che la *riflessione* e il suo molteplice determinare è un pensare *estrinseco* [*ein äußerliches Denken ist*]»<sup>16</sup>. «Spinoza», prosegue Hegel qualche pagina dopo, «fa al pensiero la sublime richiesta *di pensar tutto sotto la forma dell'eternità sub specie æterni*, vale a dire così com'è nell'assoluto. Ma in quell'assoluto che è soltanto l'identità immobile, l'attributo, come il modo, è solo come *dileguantesi*, non come tale che *diviene*, per modo che così anche quel dileguarsi prende il suo cominciamento positivo soltanto dal di fuori [*von außen*]»<sup>17</sup>.

Questi testi evidenziano con chiarezza il sovrapporsi del *Verstand* hegeliano alla funzione visiva classica, al *theôrein*. L'intelletto è astratto perché il suo organo è l'occhio e perché la sua funzione è teoretica. L'occhio teoretico, sovrannamente immobile, vede sempre *sub specie æternitatis*, cioè astrattamente (unilateralmente) e 'dal di fuori'. La condizione concreta della visione, significativamente adombrata nel processo di 'messa a fuoco', allude alla neutralizzazione del ritaglio modale (*Dasein*). Privata dei suoi elementi attivi, l'eternità è solo più l'«identità immobile» - un 'effetto ottico' del tutto estraneo alla dinamica storico-temporale dello spirito. L'organo adeguato della percezione storica sembra essere piuttosto l'*orecchio*.

\*

Si constata sempre con un certo stupore che il sistema hegeliano ruota attorno al 'suono' come attorno al proprio asse. Il criterio struttivo impiegato da Hegel fa capo al rapporto generale dei singoli sensi al rispettivo oggetto. Quest'ultimo, per prima cosa, può 'consistere' oppure 'dissolversi'. Nel gusto e nell'odorato, come si legge nell'*Enzyklopädie* [*Zusatz* al § 448], l'oggetto si offre nella «sua totale dipendenza, ossia solo nel suo dissolversi materiale». Là dove l'oggetto è 'esalato' o 'consumato' domina il lato soggettivo (o temporale) dell'intuizione; il suo lato spaziale (o oggettivo) inizia invece col fenomeno della «resistenza dell'oggetto» [*das Widerstandleistende des Gegenstandes*]. Il tatto e soprattutto la vista - per Hegel «il vero e proprio senso dell'intuizione» - trattano l'oggetto «come qualcosa che sussiste prevalentemente per sé»; la vista, in particolare, intrattiene con l'oggetto un rapporto solo 'ideale', «ne percepisce unicamente la parte *ideale*, il *colore* mediante la *luce*, ma lascia intatta la parte materiale dell'oggetto». Questa integrità dell'oggetto, che possiamo figurarci come un residuo attivo della concezione greca o teoretica della realtà, è l'obiettivo polemico di Hegel. La disintegrazione dell'oggetto avviene mediante la centralizzazione dell'orecchio: «... i cinque sensi vengono a disporsi nel modo che segue: da una parte l'odorato e il gusto, dall'altra la vista e il tatto; al centro [*in die Mitte*] l'udito». Dunque l'orecchio è posto *a mezzo* tra l'aspetto temporale e l'aspetto spaziale dell'intuizione. Questa centralità dell'orecchio va ricollegata senza esitazioni alla succitata affermazione di Wittgenstein, in base alla quale la visione interna (o 'speculativa') si sviluppa a partire dal 'centro' della cosa. «Per l'udito», chiarisce ancora Hegel, «l'oggetto è ciò che *sussiste materialmente*, ma che tuttavia si *dissolve idealmente*; nel tono l'orecchio percepisce la vibrazione [*das Erzittern*], cioè a dire la negazione soltanto *ideale*, non reale

<sup>16</sup> G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni, riv. da C. Cesa, Laterza, Bari 1984, rist., vol. II, p. 604; Id., *Wissenschaft der Logik*, in *Werke*, a cura di E. Moldenhauer e K.M. Michel, Suhrkamp, Francoforte s.M. 1969, vol. VI, t. 2, p. 195.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 606; *Werke*, p. 197.

dell'autosussistenza dell'oggetto». Mentre dunque l'orecchio nega idealmente l'oggetto facendone risuonare le fibre essenziali (l'«interna necessità») entro la struttura operistica dell'anima, la vista si affanna inutilmente attorno alla cosa che rimane *sordamente* imm modificata. In essa l'elemento ideale - la luce, il colore - convive impotente accanto a quello materiale, che impone la sua presenza ostinata di gemello idiota. Ma seguiamo il ragionamento di Hegel fino alle sue estremità: «La contemplazione quieta, senza brama, di opere d'arte, lascia sì sussistere in quiete gli oggetti per sé, come esistono, senza volerli annullare, ma quel che essa coglie non è ciò che è in se stesso idealmente posto, bensì, al contrario quel che si è mantenuto nella propria esistenza sensibile»<sup>18</sup>. La vista non riesce a filtrare l'essudato materiale dell'oggetto, sicché la dialettica interviene a correggere, come una lente di tipo particolare, l'imperfezione dell'occhio; ma questo non significa che la vista è imperfettamente teoretica: piuttosto essa è imperfetta *perché* teoretica. E' l'orecchio che s'incarica adesso di perfezionare la vista, e lo fa in modo paradossale, cioè assegnando all'occhio una consistenza soltanto metaforica: l'orecchio, punta di diamante dell'evoluzione gnoseologica, *vede* meglio di qualsiasi occhio. In senso stretto, l'orecchio percepisce «il risultato di quella interna vibrazione del corpo, con cui viene ad apparire non più la quieta forma materiale, ma la prima e più ideale sfera dell'anima»<sup>19</sup>. Il mondo oggettivo entra in risonanza con le cavità del soggetto<sup>20</sup>. Senza questo corpo cavo - ciò che diciamo misteriosamente 'interiorità' - l'anima non sarebbe né consonante né invisibile e ad essa non spetterebbe altro compito, fuorché quello di perimetrare «la quieta forma materiale». Questa è la visione greca. Ad essa si contrappone la visione cristiana. Come ricorda Jacobi, in linea con la tradizione cristiana, «la fede è una salda fiducia in ciò che non si vede. Noi non vediamo mai l'assoluto, lo crediamo»<sup>21</sup>.

3. Più sopra abbiamo fermato l'attenzione sulla seconda parte dell'osservazione di Wittgenstein del 7 ottobre 1916; la prima parte suonava così: «L'opera d'arte è l'oggetto visto *sub specie aeternitatis*; e la vita buona è il mondo visto *sub specie aeternitatis*. Questa è la connessione tra arte e etica». Con ciò Wittgenstein attribuisce all'arte e all'etica uno statuto teoretico, oculare. Questa natura *teoretica* (e parallelamente 'artistica'<sup>22</sup>) dell'etica, tenacemente negata dal kantismo, è una delle chiavi di accesso all'universo spinoziano.

La concrezione di *perfectio* e *realitas* sfiora il paragrafo ottantasette della *Critica del Giudizio* come un bolide astrale. L'argomentazione kantiana, tutta difensiva, respinge questo sinolo teoretico poggiando da un lato sull'inerenza trascendentale della possibilità e del concetto<sup>23</sup>, dall'altro sull'impossibilità di pensare, pena il decadimento stesso dell'intenzione morale, alla chiusura *perfecta*

<sup>18</sup> G.W.F. Hegel, *Estetica*, a cura di N. Merker, Feltrinelli, Milano 1978, vol. II, p. 1173. Sullo sfondo scuro della quiete oggettiva Hegel mette in risalto lo 'stile' orientale della teoria: «L'orientale [...] è meno preoccupato di sé, quindi è privo di spasimi e nostalgia; il suo desiderio rimane una gioia più oggettiva [...] quindi è più teoretico» (G.W.F. Hegel, *Estetica*, cit., vol. I, p. 543).

<sup>19</sup> G.W.F. Hegel, *Estetica*, cit., vol. II, p. 1173.

<sup>20</sup> E' la *conceptio per aurem*. Si pensi alle *Annunciazioni* gotiche di Crivelli, Simone Martini e Ambrogio Lorenzetti. Nel Rinascimento neo-pagano e teoretico questo tema iconografico scompare senza lasciar traccia di sé.

<sup>21</sup> F.H. Jacobi, *La dottrina di Spinoza. Lettere al signor Moses Mendelssohn*, trad. it. di F. Capra, riv. da V. Verra, rist., Laterza, Bari 1969, p. 27.

<sup>22</sup> Su questo piano parallelo Nietzsche edifica la *Nascita della tragedia*.

<sup>23</sup> Dice al riguardo Kant: «... anche l'ipotesi più ardita esige che almeno sia *certa* la possibilità di ciò che si assume come principio, e che al concetto di questo principio si possa assicurare la sua realtà oggettiva» (*Critica del Giudizio*, trad. it. di A. Gargiulo, riv. da V. Verra, Laterza, Bari 1982, rist., p. 266; Id., *Kritik der Urteilskraft*, a cura di K. Vorländer, Meiner, Amburgo 1990, rist., p. 258).

della temporalità, ossia all'oscuramento irreversibile di ciò che Kant chiama «vita futura». Di lì a poco, operando un caratteristico rovesciamento di campo, Hegel riconoscerà in questa estensione del dominio della notte un effetto storicamente produttivo della «rappresentazione *orientale* dell'emanazione»; secondo questa antica dottrina, di cui Spinoza è figura epigonale, «l'essere si offusca sempre più, e la notte, il negativo, è l'estremo termine della linea, che non torna più nella prima luce»<sup>24</sup>. Proprio questa lontananza dalla luce dell'essere attesta tuttavia il cammino dello spirito, illumina 'artificialmente', cioè culturalmente, il percorso della storia.

Immaginiamo, con Kant, un uomo provvisto di un senso della giustizia affinato come una bilancia d'orafo<sup>25</sup>. Dall'osservanza scrupolosa della legge morale costui «non desidera per sé alcun vantaggio, né in questo mondo né in un altro». Questa posizione implica tanto la negazione di Dio che quella di una «vita futura», poiché «circa l'oggetto della moralità la conseguenza è identica»<sup>26</sup>. Per questa via il rigore morale rifluisce nella professione di ateismo. Sennonché la piena esplicazione di questa 'onestà' ateistica, variamente illustrata nelle *Vite* di Spinoza (Colerus, Lucas etc.), trova un limite insormontabile proprio nella realtà della natura<sup>27</sup>. Si può infatti pensare a un'«adesione accidentale» [*zufälliges Beitritt*] della natura allo scopo morale (l'adempimento della legge), ma non certo a una sua «concordanza legale [*gesetzmäßige Zusammenstimmung*] e regolarmente costante»<sup>28</sup>. Così, alla regolarità e legalità delle «massime interne», fa da contraltare l'irregolarità e perfino la caoticità della natura. Ecco allora che «la frode, la violenza, l'invidia» schiacciano da ogni parte il virtuoso spinozista, e «gli onesti, che ancora gli è dato d'incontrare, malgrado tutto il loro diritto d'esser felici, sono sottoposti dalla natura, che non fa tali considerazioni, a tutti i mali della miseria, delle malattie e d'una morte prematura, come gli altri animali della terra e lo rimangono finché un vasto sepolcro li inghiottisce tutti insieme (onesti e disonesti, non importa), e li rigetta, essi che potrebbero credersi lo scopo finale della creazione, nell'abisso del cieco caos della materia [*in den Schlund des zwecklosen Chaos der Materie*], da cui erano usciti»<sup>29</sup>.

In luogo di una liquidità concettuale che colleghi in fluenza ininterrotta accidentalità naturale e legalità morale, massima interna ed evento esterno, il virtuosismo spinozista lascerebbe sussistere, solidamente e in simultaneità, il piano logico e il piano reale, l'essenza e l'esistenza, l'autonomia e l'eteronomia. Da questa 'contraddizione', rilevata per altri versi anche da Kierkegaard<sup>30</sup>, Kant ricava il carattere incongruente di un adempimento puramente teoretico e oculare, in cui la forza morale si limita ad opporre all'indifferenza della natura una replica altrettanto sorda e passiva, una replica, per esprimerci così, incondizionata-

<sup>24</sup> G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. II, p. 607. Osserviamo incidentalmente che anche il concetto spengleriano di *Zivilisation* dipende dall'emanatismo magico: al tramonto della *Kultur* segue infatti la *notte* della *Zivilisation*. Su questo tema, e in particolare su certo latente spinozismo o 'magismo' di Spengler, mi permetto di rimandare al mio libro *Critica della notte. Saggio sul «Tramonto dell'occidente» di Oswald Spengler*, C.U.E.C.M., Catania 1996, *passim*.

<sup>25</sup> La problematicità di questa pagina kantiana emerge già dal semplice fatto che il nome di Spinoza vi compare espressamente, ma chiuso tra inquiete parentesi, solo a partire dalla seconda edizione (1793).

<sup>26</sup> I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 332; Id., *Kritik der Urteilskraft*, cit., p. 323.

<sup>27</sup> E qui, a marcare la distanza da Kant, cade in taglio la semplice e potente precisazione del Wolfson, secondo cui lo scopo generale della filosofia di Spinoza non sarebbe quello di «abolire la materia del mondo, ma piuttosto di abolire l'immaterialità di Dio» (*The Philosophy of Spinoza*, Cambridge [Mass.], 1934, cit. in M.C. Jacob, *L'illuminismo radicale. Panteisti, massoni e repubblicani* [1981], trad. it. di R. Falcioni, Il Mulino, Bologna 1983, p. 48).

<sup>28</sup> I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., versione lievemente modificata, p. 332; *K.d.U.*, cit., p. 324.

<sup>29</sup> *Ivi*, pp. 332-333; *K.d.U.*, p. 324.

<sup>30</sup> S. Kierkegaard, *Briciole di filosofia* [1844], in *Opere*, a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1972, pp. 221-22.

mente mimetica<sup>31</sup>. Questa mimesi dell'illegalità naturale corrisponde con esattezza di margini a ciò che Spinoza chiama *connexio rerum et idearum et vice versa* (*Eth.*, V, pr. 1 e dim.). Essa segna per Kant il culmine dell'ateismo, il cui effetto è la chiusura del tempo o la sua piegatura anulare. La corretta articolazione trascendentale verrà ripristinata solo obliterando l'accidentalità illegale della natura, il che mette in campo l'ipotesi non contraddittoria (almeno «dal punto di vista pratico», specifica Kant) dell'«esistenza di un autore morale del mondo, cioè di Dio»<sup>32</sup>. Tale ipotesi è un dispositivo di oscuramento: è lo 'schema' dell'esperienza morale. Com'è noto, Kant ha posto una distinzione netta tra schema e immagine, il primo essendo condizione indispensabile della seconda. «In uno schema», commenta Höffe, «non viene rappresentata né la visione empirica di un singolo individuo né il concetto isolato dell'universale, bensì piuttosto "l'indice" delle regole che procurano l'immagine"»<sup>33</sup>. Con lo schematismo la visione teoretica viene messa definitivamente *all'indice*. - «Perché dite me (che vedete) buono? Nessuno è buono [...] se non Dio solo (che non vedete)»<sup>34</sup>: così suona, in modo del tutto coerente e persino didascalico, la parafrasi kantiana di *Mc 10,17*. Il brutale svuotamento dell'*eidos* operato da Hegel - «... nel fatto l'idea non esprime né più né meno di specie»<sup>35</sup> - è stato preceduto e preparato da questa schematizzazione della mitologia cristiana.

4. Scrive Lukács: «Spinoza considera di estrema importanza tenere ben distinte e separate le facoltà immaginativa e conoscitiva. Poiché la conoscenza esatta si raggiunge quando gli effetti oggettivi della vera idea "accadono, nell'anima, secondo il rapporto della formalità dell'oggetto stesso" [*Tractatus de intellectus emendatione*]. Solo allora - una volta compiuta la disantropomorfizzazione - cessa il pericolo "di mescolare il vero con ciò che è falso o immaginario"»<sup>36</sup>.

Alla domanda: che cos'è la disantropomorfizzazione, si può rispondere con queste lucide parole di Rensi: è lo «sforzo potente [...] di guardare la realtà non con occhi umani, ma con quelli stessi della realtà»<sup>37</sup>. Lukács individua nella critica spinoziana della facoltà immaginativa il cardine di questa *autopsia* della realtà. Primo e fondamentale pregiudizio antropomorfo è per Spinoza il fatto che gli uomini suppongano «omnes res naturales, ut ipsos, propter finem agere» (*Eth.*, I, app.). «Res ut media» è la formula del finalismo antropomorfo. Conseguenza di ciò è la 'fede' circa il fatto che le cose, essendo finalizzate all'uomo

<sup>31</sup> In quest'arte mimetica è chiusa l'essenza pregiata dell'*amor Dei intellectualis*. Per Spinoza libertà è conoscenza adeguata delle cause, cioè conoscenza dell'assoluta eteronomia e della strana felicità che ne deriva (ed è cosa ben diversa dalla kantiana «gaiezza del cuore», la quale irraggia, *au contraire*, dall'*Autonomie des Willens*). 'Amare' il *Deus-Natura* è stendersi sull'acciaio dell'eteronomia. (Ma rispetto a quest'ultima, cioè a dire *rispetto a Dio*, oltre all'*amor* si dà l'*odium*; i due atteggiamenti possono servire a contrassegnare, anche in campo teologico oltreché politico, l'anarca e l'anarchico).

<sup>32</sup> I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 333; *Kritik der Urteilskraft*, cit., p. 324.

<sup>33</sup> O. Höffe, *Immanuel Kant*, trad. it. di S. Carboncini, Il Mulino, Bologna 1986, p. 94 (la frase tra virgolette è di Martin Heidegger, *Kant e il problema della metafisica* [1929], trad. it. di M.E. Regina, Laterza, Bari 1981, rist., p. 81). Il luogo kantiano sull'«arte» dello schematismo è del resto, a suo modo, esplicito: «Dieser Schematismus [...] ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten, und sie unverdeckt vor Augen (dinnanzi agli occhi) legen werden» (*Kritik der reinen Vernunft*, a cura di R. Schmidt, Meiner, Amburgo 1990, p. 200, corsivo mio).

<sup>34</sup> I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, ed. con testo originale a fronte a cura di F. Gonnelli, Laterza, Bari 1997, pp. 47-49

<sup>35</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 46; Id., *Phän. des Geistes*, cit., pp. 41-42: i successori di Anassagora, scrive Hegel, «concepirono più determinatamente la natura del *Dasein* come *Eidos* o *Idea*, cioè come *universalità determinata, specie*. L'espressione *specie* sembra troppo ordinaria e troppo meschina per le idee, per il Bello, il Santo, l'Eterno che oggi giorno imperversano. Ma nel fatto *Idea* non esprime né più né meno di specie».

<sup>36</sup> G. Lukács, *Estetica*, a cura di F. Fehér, trad. it. di A. Solmi, Einaudi, Torino 1973, vol. I, p. 92.

<sup>37</sup> G. Rensi, *Spinoza*, Bocca, Milano 1942, p. 5.



come l'uomo a Dio<sup>38</sup>, non godono di alcuna reale autonomia; è la critica dell'eteronomia, a cui fa seguito l'istruzione della teodicea. Di questa mancata autonomia della cosa è responsabile la facoltà immaginativa. Non c'è immaginazione che non sia orientata in direzione della teodicea: contro l'eteronomia.

Per Spinoza gli uomini 'incontrano' le cose senza accorgersi di «parare» essi stessi le condizioni di questo incontro, sicché *immaginano* «aliquem, vel aliquos naturæ rectores, humana præditos libertate, qui ipsis omnia curaverint, et in eorum usum omnia fecerint» (*Eth.*, *ivi*). Ma con ciò il pregiudizio si è già mutato in superstizione: nella convinzione che «naturam nihil frustra (hoc est, quod in usum hominum non sit) agere», l'uomo riduce alla sua misura così la natura come gli dei (*Eth.*, *ivi*)<sup>39</sup>. E' il letto di Procuste dell'antropomorfismo. A ciò si oppone il paradiso statico della reificazione, il «paesaggio di fabbriche» dominato dal principio della disantropomorfizzazione. Qui, di nuovo, è in gioco il duplice modo di guardare la cosa - da dentro o da fuori. Giudicare le cose «pro dispositione cerebri», assumere le «affectiones imaginationis pro rebus», importa penetrare nella cosa spogliandola della sua cosalità. Ma la cosalità circoscrive la superficie d'azione della teoria. In Spinoza questo nocciolo teoretico rimane fecondamente 'insoluto'. La *cogitatio*, infatti, assolve alla funzione conoscitiva inquadrando la 'superficie' o *actualitas* del corpo («... essentia Mentis in hoc consistit, quod sui Corporis actualem existentiam affirmat» [*Eth.*, III, Af. Gen. Def., exp.]), laddove un'investigazione d'altro tipo - speculativa, psicologica etc. - andrebbe a spezzare le sue punte sottili contro l'opacità costitutiva dell'*extensio* («... quid Corpus possit, nemo hucusque determinavit» [*Eth.*, III, pr. 2, sch.]).

C'è un punto nell'*Appendix* al primo libro dell'*Ethica* in cui Spinoza accenna alla 'sgradevolezza' del mondo senza l'intermedio dell'immaginazione: «Quando [...] le cose sono disposte in modo che noi, appena ce le rappresentiamo mediante i sensi, possiamo facilmente immaginarle e, quindi, ricordarcele facilmente, noi diciamo allora che esse sono bene ordinate; nel caso contrario, invece, che sono male ordinate o confuse. E poiché per noi sono più gradevoli di tutte le altre le cose che possiamo facilmente immaginare, per ciò gli uomini preferiscono l'ordine alla confusione, come se l'ordine fosse qualcosa nella natura, indipendentemente dal rapporto alla nostra immaginazione [*et quoniam ea nobis præ cæteris grata sunt, quæ facile imaginari possumus, ideo homines ordinem confusi præferunt; quasi ordo aliquid in natura præter respectum ad nostram imaginationem esset*]».

Esiste dunque un *ordo* 'gradevole', costruito dall'immaginazione attraverso la rappresentazione sensibile, e un *ordo* 'sgradevole' (propriamente un *disordine*); quest'ultimo può richiamare da vicino il kantiano *zweckloses Chaos* e corrisponde a un'immagine puramente e(s)terna, in quanto priva del *medium* soggettivo (interiore) offerto dalla *vis imaginativa*. L'idea spinoziana di una immagine senza immaginazione è strettamente annodata alla critica del finalismo.

Maimonide ha insegnato che il dio che agisce *sub ratione boni*, cioè in base a un fine posto fuori di sé, non è libero. Questo è un tratto caratteristico del pensiero 'magico', ben riconoscibile anche in Spinoza. Ora, se è vero che il dio

---

<sup>38</sup> La proporzione è in Heereboord, *Collegium physicum*, disp. 4: «Finis mundo est homo, hominis Deus», cit. in Spinoza, *Ethica*, ed. a cura di G. Gentile, con versione a fronte di G. Durante, riv. da G. Radetti, Sansoni, Firenze 1984, rist., p. 717.

<sup>39</sup> Un passo analogo nel *Tractatus*: «... gli uomini, schiavi della superstizione, [...] fantasticano su infinite altre cose, interpretando tutta la natura in maniere stranissime, quasi che essa impazzisca con loro [*quasi tota Natura cum ipsis insaniret*]» (*Trattato teologico-politico*, a cura di S. Casellati, La Nuova Italia, Firenze 1971, p. 4; *Tractatus Theologico-Politicus*, in *Opera quotquot reperta sunt*, a cura di J. Van Vloten e J.P.N. Land, Nijhof, L'Aia 1914, vol. II, p. 85).

spinoziano è *perfettamente* indistinguibile dalla natura (*Deus sive Natura*), ciò significa che l'agire *extra Deum*, l'agire finalistico, cade di necessità 'dentro' il soggetto, poiché al di fuori della natura o di Dio - al di fuori del Tutto<sup>40</sup> - c'è solo l'*interiorità* del soggetto, cioè il dominio 'negativo' o 'possibile' o 'contingente' (*Eth.*, I, pr. 33, sch. 1; *Tractatus de intell. em.*, 53-54; *Cogitata met.*, I, cap. 3), in cui opera la *vis imaginativa*. In definitiva, ciò che il vuoto è nella *extensio*, l'*interiorità* è nella *cogitatio*; e come il vuoto è «corpus sine corporis» (*Principia phil. cart.*, II, pr. 3), così l'*interiorità* è pensiero senza pensiero, ossia «defectus cognitionis» (*Eth.*, I, pr. 33, sch. 1: «... res aliqua nulla alia de causa contingens dicitur, nisi respectu defectus nostræ cognitionis»). La critica del finalismo si salda così alla critica della libertà individualistica. E anche questo, si dirà, è motivo tipicamente 'magico'.

Particolarmente feconda è la connessione che Spinoza stabilisce tra il bene finalistico e la nozione pagana (e neopagana) del *fatum*. Intendere il bene come una concrezione finalistica deposta *extra Deum*, «nihil aliud est, quam Deum fato subicere» (*Eth.*, I, pr. 33, sch. 2). La dislocazione finalistica del bene fa corpo con la reintegrazione neoplatonica e cristiana del fato. Il fato, dunque, in questa prospettiva, e sia pure in ultima istanza (come per es. in Goethe<sup>41</sup>), è 'benigno'. Ma il fato è benigno proprio perché posto e deposto *extra Deum*. La bontà del bene è data, per così dire, dalla sua stessa 'eco' - dal suo carattere oscuramente 'interiore' e indefinibile. (Possiamo ancora tendere l'orecchio alle parole di Woyzeck: «Ogni uomo è un abisso, a uno gira la testa se ci guarda dentro»). Sulla scia del bene *in-definito*, la 'serie' delle azioni è destinata a migliorare all'infinito. E' l'asintote kantiana. L'esperienza del *miglioramento* attesta in primo luogo il carattere contingente del bene in opposizione alla necessità del male; e questo è il dispositivo basilare di ogni teodicea. Il bene statico - o *perfectio* - è invece *indistinguibile* dal male, e ciò nel senso che il bene ne assume tutte le veci. Il bene statico occupa *tutto* lo spazio etico ed esclude, in via di principio, la 'localizzazione' del male: *omnis determinatio est negatio*. Ciò naturalmente non significa che il mondo di Spinoza è il 'migliore dei mondi possibili'. L'*Ethica*, piuttosto, fa coincidere male e bene nella *perfectio*. Questa *coincidentia* misura la distanza dalle etiche finalistiche, compresa quella di Kant. Proprio su questo punto, del resto, la *Grundlegung* è esplicita: le etiche della *Vollkommenheit*, confinate a viva forza nel paragrafo sull'eteronomia, deducono la moralità a partire da un 'oggetto' esterno (e visibile) alla volontà, e con ciò «devono necessariamente mancare il loro fine»<sup>42</sup>. Tali etiche, staccando l'*Object* dal circolo autolegislativo della volontà, affidano la decisione morale «al tribunale della ragione pura»<sup>43</sup>, fanno cioè slittare l'*Object* dal dominio della pratica a quello della teoria. Kant elude il pericolo subordinando il male all'idea di libertà. Il male è detto 'radicale' perché radicato nell'infinità della *Freiheit*. Ma il punto è questo: *Freiheit* e *perfectio* divergono come infinito e finito, come possibilità e realtà, come suono e immagine. Mentre la *Freiheit* si afferma *per absentiam* (ovvero finalisticamente), la *perfectio* si dà *in re*, cioè *in Deo*; essa si dà, simultaneamente, come bene e come male: *al di qua* del bene e del male. - Si pensi qui alla celebre tesi

<sup>40</sup> Ottimamente osserva Rensi: «Supporre che possa accadere qualcosa di veramente nuovo implica [...] l'assurdo *che esista qualcosa fuori del Tutto*» (G. Rensi, *Spinoza*, cit., pp. 85-86). Nell'ottica spinozista la scoperta dell'*interiorità* è un'incongruenza logica.

<sup>41</sup> Penso in particolare alla massima delle *Wahlverwandtschaften*: «Il destino appaga i nostri desideri, ma a modo suo, per poterci dare qualcosa che li sopravvanzi» (*Le affinità elettive*, a cura di G. Cusatelli, Garzanti, Milano 1991, p. 214).

<sup>42</sup> I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, ed. cit., p. 123.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

contenuta nella lettera XXIII, in risposta alle questioni insidiose sollevate dal mercante Blyenbergh: «... chi vedesse chiaramente di poter godere di una vita migliore e più perfetta commettendo delitti piuttosto che praticando virtù, sarebbe... uno stolto se non lo facesse».

Quel che conta, in definitiva, è l'idea di *perfectio*: bene e male ne sono i *symbola* perfettamente coincidenti. A fronte di questa realtà piena e statica, il fondamento dinamico o finalistico della teodicea mette capo alla *possibilità* del bene, ossia, nei termini di Spinoza (*Eth.*, I, pr. 33, sch. 2), alla sua imperfezione - ciò che a vero dire suona subito blasfemo. In effetti un tale fondamento si rivela uno sfondamento, essendo all'origine di un 'vuoto' (di una *possibilità*) nello spazio pieno dell'etica<sup>44</sup>. Inevitabilmente, questo paradigma del pensiero 'magico' si rovescia sulla critica kantiana della teodicea, mettendone in luce i limiti intrinseci<sup>45</sup>. «Gli imperativi», è scritto ancora nella *Grundlegung*, «sono solo formule per esprimere il rapporto di leggi oggettive del volere in generale con la imperfezione soggettiva della volontà di questo o quell'essere razionale, ad esempio la volontà umana»<sup>46</sup>. Questa rispondenza 'sonora' tra legge e imperfezione, la cui origine affonda nella tradizione giudaico-cristiana, è per noi della massima importanza. Al vuoto dell'intelligibile (la legge infinita) viene a corrispondere, sul piano del fenomeno, l'imperfezione che affetta la volontà soggettiva. Vuoto e imperfezione sono con ciò determinazioni relativamente solidali o proporzionali, nel senso che il vuoto sta al noumeno come l'imperfezione al fenomeno. Si tratta della stessa 'apertura', ma praticata su piani funzionalmente sfalsati. Ad ogni modo è il vuoto intelligibile a condizionare l'imperfezione fenomenica, e non viceversa; il che può spiegare l'intenzione prima di Kant, quella cioè di fondare il male non sulla *natura* (di per sé, come s'è visto, 'indifferente'), ma sulla *massima*, vale a dire sulla libertà<sup>47</sup>. E mentre il vuoto assicura il moto costante e senza attriti della libertà, l'imperfezione traccia il perimetro del mondo fenomenico, dipana il nastro della temporalità su cui scorre, anch'essa senza attriti, la sintesi aprioristica. L'«unità-distinzione» del fenomeno e del noumeno articola lo spazio elastico dell'«antroponomia» kantiana. Ma la battuta di Hebbel - «Prima di imporre al male di farsi benigno, il bene dovrebbe chiedere a se stesso se ha la capacità di farsi maligno»<sup>48</sup> - attende una risposta *teoretica*.

---

<sup>44</sup> Ernst Jünger ha formulato il concetto *a parte subiecti*: la ripugnanza che proviamo per certi animali - in *primis* il serpente, archetipo della figura 'piena' - tradisce delle lacune nella concezione etica.

<sup>45</sup> Su questo punto nevralgico, v. P. Manganaro, *Ragion pratica e male radicale*, cit., *passim*. Questo studio evidenzia la formazione di una *ratiodicea* (o «antroponomia») kantiana quale doppio speculare - e dunque non risolutivo - della teodicea. Per la genesi del complesso rapporto di Kant alla teodicea, caratterizzato da una perenne *fluctuatio* tra le posizioni di Crusius e di Leibniz, si veda G. Cunico, *Da Lessing a Kant. La storia in prospettiva escatologica*, Marietti, Genova 1992, pp. 133-215; per la fase culminante dell'elaborazione kantiana (1791), v. C. Schulte, *Zweckwidriges in der Erfahrung. Zur Genese des Misslingens aller philosophischen Versuche in der Theodizee bei Kant*, in «Kant-Studien», 82 (1991), pp. 371-396.

<sup>46</sup> I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 59.

<sup>47</sup> I. Kant, *La religione nei limiti della sola ragione*, a cura di M.M. Olivetti, Laterza, Bari 1980, soprattutto il celebre cap. iniziale: *Della coesistenza del principio cattivo accanto a quello buono o del male radicale nella natura umana*. Ricordiamo che per Kant le nozioni di *originarietà* e *radicalità* indicano la mera pertinenza alle *possibilità* «della natura umana» (*ivi*, p. 27), non già alla natura *tout court*, e che il male, per ciò stesso, non viene a formare irriducibile e primaria 'radice', ma, proprio al contrario, *diminutio*, in quanto «perverte l'ordine morale relativamente ai moventi del libero arbitrio» (*ivi*, p. 30). In tempi recenti il proposito di ripensare la radicalità del male *entro* e non *oltre* l'idea di libertà, dunque pur sempre in una prospettiva kantiana, si deve, credo, a M. Sgalambro (*Trattato dell'empietà*, Adelphi, Milano 1987, in particolare le pp. 92-94).

<sup>48</sup> F. Hebbel, *Tagebücher*, a cura di G. Fricke, W. Keller e K. Pönbacher, in *Werke*, Hanser, Monaco 1966, vol. IV, p. 392, fr. 2043. Questa *coincidentia* di bene e male, frutto della postulazione della *perfectio*, è ripresa da Hebbel proprio in relazione a Spinoza: «L'uomo capace del pensiero più alto potrebbe cadere, nell'atto di concepirlo, per mano dell'uomo che ha nutrito il pensiero più basso. Spinoza e un assassino» (*Tagebücher*, cit., p. 912, fr. 4321).

E' parimenti un fatto che nel 'mondo perfetto' di Spinoza la possibilità di una *fluctuatio* tra paganesimo e cristianesimo è semplicemente inconcepibile. Questo deve indurci a riconsiderare l'allegoria spinoziana di una 'tolleranza' religiosa e politica. La reintegrazione del fato *in Deo* - il progetto filosofico-politico di Spinoza - impone una pratica della libertà che, com'è detto preziosamente nel *Breve trattato*, «non può, in alcun modo, identificarsi, come s'immagina, nel poter fare o omettere il bene o il male. La vera libertà riposa nel fatto che la causa prima, da null'altro sollecitata o costretta, solo in virtù della sua perfezione è causa di ogni perfezione»<sup>49</sup>. La contemplazione intellettuale (puramente esteriore e oculare) di questa perfezione pone decisamente in secondo piano la questione della libertà personale e 'trascura', in linea coi rilievi hegeliani, le vicende intramondane del *Dasein*. Il soggetto, per così dire, si perfeziona nell'illibertà dell'assoluta causazione. Sta qui il senso più fondo dell'*amor Dei intellectualis*. Perciò Spinoza polemizza contro chi concepisce la libertà come un premio ottenuto in cambio della devozione, «quasi ipsa virtus, Deique servitus non esset ipsa felicitas, et summa libertas» (*Eth.*, II, pr. 49, sch.; ma soprattutto: *Eth.*, V, pr. 42: «Beatitudo non est virtutis præmium, sed ipsa virtus»)<sup>50</sup>. Certo, rimane da vedere in che modo un sistema politico possa concrescere con questa nozione di libertà, con quest'idea di una politica esercitata «facie ad faciem» con Dio<sup>51</sup>. Il *Tractatus*, osserva Deleuze, «rimane incompiuto, simbolicamente, all'inizio del capitolo sulla democrazia»<sup>52</sup>. Nel fatto, la critica spinoziana dell'immaginazione colpisce ad un tempo la rappresentazione sensibile e la rappresentanza politica. Scrutato senza i tradizionali *auxilia imaginationis* (tempo, numero, misura), Dio è subito natura, mondo; ma sotto questo rispetto l'uomo non è più il rappresentante privilegiato di un Dio personale, bensì di uno 'stato di cose', il wittgensteiniano *Sachverhalt*; in definitiva, l'uomo non è più 'soggetto' ma 'tipo'. Anche qui il 'cartesianesimo orientale' di Spinoza fa sentire i suoi effetti.

In una nota aggiunta al primo capitolo del *Tractatus*, Spinoza sostiene che la differenza tra il filosofo e il profeta consiste nel fatto che il primo dispone di virtù didattiche, mentre il secondo le ignora al tutto; in altri termini il filosofo, parlando, rende filosofi, cioè fa scuola; il profeta no: di qui, da questa 'carezza', la sua peculiare autorità<sup>53</sup>. L'autorità è qualcosa a cui si 'crede', essa non necessi-

<sup>49</sup> *Breve trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità*, a cura di G. Semerari, La Nuova Italia, Firenze 1953, p. 30.

<sup>50</sup> «Der Mensch entfaltet seine höchste Kraft [...] dort, wo er im Dienste steht». Così Jünger nell'*Arbeiter* [1932], Klett, Stoccarda 1982, § 22, p. 74. E' un'affermazione compiutamente spinozista. La *Kraft o potentia agendi* si concentra nella scatola della *ratio* e determina l'agire *in Deo*, l'azione perfetta. Ora, fare una cosa alla perfezione equivale in certo modo a non farla affatto. Qualcosa del genere avviene quando si agisce senza prendere rischi; è infatti il rischio a consegnare l'azione al movimento, all'immaginazione. Nel rifiuto *intrepido* del rischio affiora la radice della conservazione (*conatus sese conservandi*); dice per es. Spinoza: «Hominis liberi virtus æque magna cernitur in declinandis, quam in superandi periculis» (*Eth.*, IV, pr. 69).

<sup>51</sup> Nel *Tractatus* (ed. cit., p. 99) il «faccia a faccia» di Mosé con Dio vien contrapposto, con sottile polemica, al «mente a mente» del Cristo col Padre. Torna la polarità dell'occhio e dell'orecchio, della visione esterna e interna della cosa.

<sup>52</sup> G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, cit., p. 21.

<sup>53</sup> «... se gli uomini che ascoltano i Profeti diventassero Profeti, come diventano filosofi coloro che ascoltano i filosofi, allora il Profeta non sarebbe un interprete dei divini decreti, in quanto i suoi ascoltatori non si sarebbero appoggiati sulla testimonianza e sull'autorità di un Profeta ma sulla divina rivelazione stessa, e, come lui, sulla testimonianza interiore [auditores... interno testimonio niterentur].

Allo stesso modo le somme potestà sono le interpreti del proprio diritto d'imperio perché le leggi da esse emanate trovano difesa soltanto sulla lor propria autorità e sulla propria testimonianza [*Sic summe potestates sui imperii juris interpretes sunt, quia leges ab ipsis latæ sola ipsarum summarum potestatum auctoritate defenduntur, et earum solo testimonio nituntur*]» (*Trattato teologico-pol.*, cit., p. 17; *Tractatus*

tà di ‘comprensione’. Lo strumento dell’ autorità è pertanto la fede. Autorità e scuola si escludono l’ un l’ altra; la nozione di un’ ‘autorità scolastica’ è in sé priva di fondamento. Se ne ricava anzitutto l’ impossibilità, anzi la contraddittorietà di un’ autorità filosofica. E poiché Spinoza assimila espressamente le «*summæ potestates*» all’ autorità profetica, se ne ricava altresì l’ infondatezza originaria di ogni *filosofia politica*. (Spinoza scrive infatti un trattato *teologico-politico*). La proverbiale probità intellettuale di Spinoza, la stessa che lo portò a ricusare l’ impegno universitario ad Heidelberg nel 1673, può nascere dall’ individuazione di questa contraddizione logica tra i concetti di autorità e scuola. Prospettare e paventare l’ ingerenza politica nella libertà di pensiero significava attestare - e rifiutare - l’ intrinseca ‘debolezza’ del filosofare scolastico e antiautoritario.

Ancora un esempio. Nel terzo capitolo del *Tractatus*, dedicato alla delicata questione della vocazione degli Ebrei, si postulano due fonti della potenza divina, una ‘interna’, che comprende «*quicquid... natura humana ex sola sua potentia præstare potest ad suum esse conservandum*»<sup>54</sup>, e una ‘esterna’, che comprende tutto ciò che agisce «*per res extra humana natura*»<sup>55</sup>. Ora, una società o si organizza attraverso l’ *aiuto interno* o attraverso l’ *aiuto esterno* (di Dio). Il primo modello di società, argomenta Spinoza, è certamente più stabile e meno soggetto alla *fortuna*; il secondo, richiedendo una continua correzione esterna, costituisce un caso straordinario (uno *stato d’eccezione*), il quale «può aversi anche in conto di miracolo»<sup>56</sup>. La nazione ebraica, che non poteva vantare nella sua compagine elementi di eccezionalità intellettuale, rappresenta un siffatto genere di miracolo politico<sup>57</sup>. Il primo tipo di società è palesemente utopistico e modellare (questo dato sarebbe facilmente confermato da una esplorazione puntuale del *Tractatus*); il secondo, ancorché straordinario e miracolistico, è in effetti il più comune. Esso trae la sua eccezionalità dal fatto che l’ uomo, come s’ è detto più sopra, si trova a esercitare la sua politica «faccia a faccia» con Dio, senza mediazioni individualistiche. L’ elezione di una nazione, al pari del suo sistema elettivo, dipendono in tal caso da una rettificazione concertata *in Deo* prima ancora che *in homine*. Dio regna *de facto*. Di qui, cioè da questa base metafisica, Spinoza evidenzia l’ impossibilità (l’ indeducibilità) di una monarchia ‘legittima’: lo stato democratico circoscrive e illumina la necessaria ‘condizione umana’ a petto dell’ irripresentabile monarchia del Dio-mondo, del Dio-cosa. Il ‘cartesianesimo orientale’ di Spinoza è una lucida teoria del dispotismo delle cose<sup>58</sup>. Spetterà al Tipo ripristinare una legittimità (non più politica ma *tecnica*) confacente a questo ‘stato di cose’.

\*

Stringiamo l’ angolo. Sulla scorta di certe intuizioni hegeliane è venuto in chiaro come l’ avvento dello spinozismo determini il ricominciamento di «tutta la filosofia». Abbiamo connesso questa ‘seconda partenza’ alla nozione di ‘seconda natura’.

---

*Theol.-Pol.*, cit., *Auctoris annotationes in Trac. Theol.-Pol. post librum editum adscriptæ* p. 314). Il profeta, uomo di potere e *visionario*, trattiene gli *auditores* sull’ orlo dell’ interiorità e mostra loro la superficie (la *teoria*) della Rivelazione: più che di *orecchi*, essi avranno bisogno di *occhi*.

<sup>54</sup> *Tractatus Theologico-Politicus*, cit., p. 123.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> *Trattato teologico-politico*, cit., p. 61.

<sup>57</sup> *Tractatus Theol.-Pol.*, cit., p. 123.

<sup>58</sup> Non sarà un caso che all’ asiatico Lenin, i cui *Quaderni filosofici* abbondano di riferimenti a Spinoza, piacesse citare la nota idea di Engels, in base alla quale all’ ‘estinzione’ dello Stato liberal-borghese farà seguito la *Verwaltung der Dinge*, l’ (auto)amministrazione delle cose.

Nella ripartenza di «tutta la filosofia» è adombrato un processo di sostanzializzazione. E' in questione la sostanzializzazione dell'etica. Nella tarda, definitiva *Zivilisation* l'etica si realizza 'tecnicamente'. Un'etica non più formale e possibile, ma reale e palpabile come tenebre mosaiche (*Es* 10,21), è un'etica perfetta, è un'etica della *perfectio*. Con Spinoza - Hegel dovette presentirlo - il pensiero ripartiva, certo per l'ultima volta, sotto il segno della *perfectio*. L'etica della *perfectio*, frutto della ripartenza della filosofia mondiale, è l'etica corrispondente all'attuale dinamica della *Zivilisation*. Di quest'ultima dovremmo sancire allora l'eternità.