

## SPINOZA: LA VERITÀ UTILE

Maurizio Scandella

### Dei miracoli

La completa intelligibilità del reale rappresenta uno dei cardini dello spinozismo. Nella classica formulazione datane da Martial Guérout essa è così descritta:

Il razionalismo assoluto, imponendo la totale intelligibilità di Dio, chiave della totale intelligibilità delle cose, è dunque per lo spinozismo il primo articolo di fede. [...] Ogni interpretazione dell'insieme o del dettaglio dell'*Etica* che reintroduce più o meno una qualche incomprendibilità in Dio e nelle cose è tradimento della dottrina<sup>1</sup>.

Tale intelligibilità è la condizione per uno degli aspetti più “scandalosi” dello spinozismo: la critica alla nozione di “miracolo”. Per Spinoza non v'è nulla di misterioso nella natura e quanti ricorrono all'intervento di cause ignote che sarebbero in grado di produrre effetti sovranaturali parlano il linguaggio della superstizione e non quello della ragione.

La centralità di questa critica è attestata dal fatto che Spinoza senta il bisogno di farvi riferimento sin dalla sua prima apparizione “pubblica”: i *Principi della filosofia di Cartesio*, dati alle stampe nel 1663. Fino ad allora i testi di Spinoza erano cautamente circolati solo in forma manoscritta e anche questo “debutto” reca il segno della prudenza: Spinoza si propone infatti di insegnare la filosofia di Cartesio, non la propria. L'amico Lodewijk Meijer si limita ad informare nella *Prefazione* al testo che l'autore (Spinoza) ha cercato di esporre nella maniera più rigorosa possibile anche quelle questioni sulle quali egli la pensa diversamente da Cartesio<sup>2</sup>. Riguardo alle proprie idee, Spinoza si limita a qualche veloce accenno ed è questo il caso anche per la critica dei miracoli. Nelle *Riflessioni metafisiche* poste in appendice al volume, troviamo infatti la seguente distinzione relativa alla “potenza” di Dio:

*Ordinaria* è quella con la quale [Dio] conserva il mondo con ordine certo; *straordinaria* quando compie qualcosa al di fuori dell'ordine della natura, come ad esempio tutti i miracoli, quali sono la parola a un'asina, l'apparizione degli angeli e cose simili. Si può tuttavia non ingiustamente dubitare assai di quest'ultima [potenza], sembrando essere maggior miracolo che Dio governi il mondo sempre con un solo, medesimo, certo e immutabile ordine, invece di abrogare per la stoltezza degli uomini le leggi che egli stesso sancì ottimamente in natura e con assoluta libertà (cosa che non può essere contestata da alcuno a meno che non sia accecato). Ma lasciamo ai teologi decidere su ciò<sup>3</sup>.

È possibile riconoscere qui un procedimento tipico della filosofia di Spinoza, sistematicamente applicato, ad esempio, nell'*Etica*. Uno strumento tradizionale della filosofia – la distinzione tra potenza ordinaria e potenza

---

<sup>1</sup> M. Guérout, *Spinoza I: Dieu (Éthique, I)*, Aubier-Montaigne, Paris 1968, p. 12 [trad. mia].

<sup>2</sup> Cfr. PPC, Prefazione (B. Spinoza, *Opere*, a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano 2007, p. 227; da qui in avanti citato come *Opere*).

<sup>3</sup> CM II, §9 (*Opere*, p. 384).

straordinaria di Dio – è sottoposto a rigorosa analisi, durante la quale subisce una torsione tale da farlo dissolvere, per così dire, dall'interno. In questo caso, il concetto di potenza ordinaria, portato alle sue ultime conseguenze, implica necessariamente che quello di potenza straordinaria sia svuotato di ogni significato.

Dallo stile del testo si comprendono bene anche le esigenze contrastanti con le quali Spinoza si confronta. Da un lato il ricorso al miracolo è direttamente collegato alla “stoltezza degli uomini”, dall'altro la formula proposta è ben meditata (“si può tuttavia non ingiustamente dubitare assai...”) e l'ultima parola è saggiamente lasciata ai teologi.

Tale proposito è però disatteso. Nel 1670 la seconda (e ultima) “apparizione” di Spinoza sulla scena pubblica reca significativamente il titolo: *Trattato teologico-politico*<sup>4</sup>. L'aggettivo “teologico” sancisce proprio quella rischiosa invasione di campo che sette anni prima era stata attentamente dissimulata<sup>5</sup>. La prudenza invece è questa volta affidata alla materialità del libro, che è pubblicato senza il nome dell'autore (che non resterà però celato a lungo) e con luogo ed editore falsi.

Al tema dei miracoli è dedicato il sesto capitolo dell'opera, in cui è ripresa la questione delle due potenze affrontata nelle *Riflessioni metafisiche*. La credenza nel miracolo deriva infatti per Spinoza dal fatto che il volgo immagina «due potenze numericamente distinte, la potenza di Dio e la potenza delle cose naturali; quest'ultima, tuttavia, determinata da Dio in un certo modo o (come molti oggi preferiscono pensare) da Dio creata»<sup>6</sup>. Confrontando questo testo con quello del 1663 si può notare come per Spinoza i filosofi, con la loro distinzione tra “potenza ordinaria” e “potenza straordinaria”, non siano in effetti andati molto oltre le opinioni del “volgo”.

In entrambi i casi non è stato compreso che «tutto ciò che Dio vuole o determina, implica un'eterna necessità e verità»<sup>7</sup>. È quindi dalla coerenza interna del concetto di Dio che muove la dimostrazione dell'impossibilità dei miracoli:

Se dunque in natura potesse accadere qualcosa che contraddice le sue leggi universali, ciò contraddirebbe, necessariamente, anche il decreto, l'intelletto e la natura divina; o ancora, se qualcuno stabilisse che Dio fa qualcosa contro le leggi della natura, costui si troverebbe, ad un tempo, a stabilire che Dio agisce contro la sua natura; mentre non c'è nulla di più assurdo<sup>8</sup>.

L'argomentazione è solida e sarebbe in effetti di per sé sufficiente: se per miracolo si intende una violazione della legge naturale sancita da Dio, allora il miracolo è impossibile, perché implicherebbe una contraddizione in Dio. Tale argomentazione, pur toccando un tema delicato, avrebbe anche potuto essere in linea con gli ambienti più “illuminati” del tempo, in quanto basata sull'immagine di un Dio garante delle leggi naturali. Suscita pertanto qualche stupore la “postilla”, decisamente più compromettente, aggiunta da Spinoza: «La stessa cosa si potrebbe facilmente dimostrare dal fatto che la potenza della natura è la stessa potenza e virtù divina, e la potenza divina del tutto identica

---

<sup>4</sup> Le altre opere di Spinoza, compresa l'*Etica*, sono pubblicate postume.

<sup>5</sup> Étienne Balibar ha definito il testo «un libro di lotta» (É. Balibar, *Spinoza e la politica*, trad. it. di A. Catone, Manifestolibri, Roma 1996, p. 8).

<sup>6</sup> TTP, §6 (*Opere*, pp. 523-524).

<sup>7</sup> Ivi, p. 525.

<sup>8</sup> Ivi, pp. 525-526.

alla sua essenza, ma ora preferisco tralasciare questa dimostrazione»<sup>9</sup>. Com'è noto, l'identificazione tra la potenza della natura e la potenza divina è uno dei cardini dell'*Etica* ed è forse possibile che qui Spinoza voglia farsi un'idea delle reazioni che avrebbe suscitato un'eventuale pubblicazione della sua opera principale.

Con queste due dimostrazioni (di cui una rimane per l'appunto implicita), Spinoza non mira semplicemente a negare i miracoli, ma a darne una nuova definizione: «Il termine “miracolo” può essere inteso solo in relazione alle opinioni degli uomini, e non significa altro che un evento la cui causa naturale non possiamo spiegare con il modello di una cosa già nota»<sup>10</sup>. Secondo Spinoza, dunque, l'inesistenza dei miracoli nulla toglie, per così dire, alla loro realtà: essi esprimono uno stato dell'immaginazione umana e come tali devono essere compresi.

Qui si gioca per Spinoza il ruolo di quel metodo scientifico della cui nascita egli è testimone e che consente di individuare le cause di fatti in precedenza giudicati come sovranaturali: «Non si deve dubitare che nella Scrittura si narrino molti miracoli le cui cause si possono facilmente spiegare a partire da principi naturali noti»<sup>11</sup>. Spinoza richiama in proposito l'esempio molto dibattuto dell'arresto del sole al tempo di Giosuè e che già nel secondo capitolo era stato analizzato facendo intervenire le nozioni della moderna astronomia.

Le spiegazioni miracolose mancano dunque di utilità per la conoscenza: «Da qualcosa che supera la nostra comprensione non possiamo dedurre nessuna cosa. [...] Perciò dal miracolo, ossia da un fatto che supera la nostra comprensione, non possiamo dedurre né l'essenza né l'esistenza né in assoluto alcunché di Dio o della natura»<sup>12</sup>. Il ricorso al miracolo non è in grado di aumentare la nostra capacità di comprendere il reale: in sostanza si rinomina un fatto ignoto con un altro fatto ignoto, ossia si somma ignoranza a ignoranza.

La prima parte del *De Miraculis* ha quindi mostrato che: 1) i miracoli non sono eventi contro natura, bensì stati dell'immaginazione; 2) i miracoli non fanno conoscere Dio. Nel resto del capitolo, su cui non ci soffermiamo, Spinoza s'impegna a supportare le proprie tesi attraverso l'analisi della Scrittura. Ci interessano maggiormente le reazioni suscitate da tale tesi e che si possono osservare nel carteggio di Spinoza con Henry Oldenburg del 1675-1676. Cristiano riformato e membro della *Royal Society*, Oldenburg dimostra una certa disponibilità a dialogare con Spinoza, ma fatica ad accogliere gli elementi più radicali della sua dottrina, tra cui i punti del *Trattato teologico-politico* da noi considerati:

In primo luogo, io credo, quanto lì hai espresso ambigualmente su Dio e la natura: quasi tutti pensano che tu confonda le due cose. Per molti, poi, tu togli autorità e valore ai miracoli, quando tutti i Cristiani o quasi sono convinti che soltanto i miracoli possono garantire la certezza della rivelazione divina<sup>13</sup>.

Seguiamo lo sviluppo della questione dei miracoli nel carteggio perché Spinoza fornisce alcune risposte particolarmente chiare. Il filosofo equipara anzitutto i miracoli all'ignoranza: «Sono a mia volta convinto che la certezza

---

<sup>9</sup> Ivi, p. 526.

<sup>10</sup> Ivi, p. 527.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> Ivi, pp. 528-529.

<sup>13</sup> Ep. 22 di Oldenburg a Spinoza (*Opere*, p. 1301).

della rivelazione divina si possa edificare soltanto con la sapienza dottrinale, non certo con i miracoli, cioè con l'ignoranza»<sup>14</sup>.

Oldenburg chiede quindi in che senso i due termini siano “sinonimi ed equipollenti”, facendo intervenire la tradizionale concezione dei limiti dell'intelletto umano: «Pensi che sia possibile alla mente e al sapere di una creatura raggiungere la scienza e la potenza della mente increata e del nume supremo, così da penetrare in essa e aver pronto il “perché” e il “come” di ciò che noi piccoli uomini non possiamo capire e spiegare?»<sup>15</sup>. Dapprima Spinoza risponde senza troppe remore e con una certa ironia:

Ho posto i miracoli e l'ignoranza come equivalenti, perché chi tenta di fondare l'esistenza di Dio e la religione cristiana sui miracoli vuol dimostrare una cosa oscura attraverso una cosa ancora più oscura, di cui non sa niente. Esibisce perciò un nuovo genere di argomentazione: non la riduzione all'assurdo, come si suol dire, ma la riduzione all'ignoranza<sup>16</sup>.

Il filosofo decide poi di riformulare la propria tesi accettando di partire dal punto di vista dell'interlocutore:

Riconosco con te la debolezza dell'uomo. Ma permettimi di chiederti a mia volta: abbiamo noi piccoli uomini tanta conoscenza della natura da stabilire fin dove si estenda la sua forza e potenza e che cosa superi la sua forza? Poiché nessuno può pretendere questo senza protervia, sia lecito, dunque, spiegare senza iattanza i miracoli attraverso le cause naturali; si sospenda il giudizio su ciò che non possiamo spiegare o che non si può dimostrare come assurdo<sup>17</sup>.

L'apparente modestia di quanti fanno ricorso ai miracoli nasconde in realtà per Spinoza una forma di arroganza, che pretende di sapere cosa *possa* la natura. È invece necessaria una maggiore onestà, che ammetta sì di conoscere il mondo solo in modo parziale, ma senza affermare che in esso vi sia qualcosa di costitutivamente inaccessibile alla conoscenza. Tale affermazione implicherebbe infatti la paradossale pretesa di conoscere l'inconoscibile, cioè per l'appunto di *saperlo* come inconoscibile: fin qui può arrivare la mente umana, oltre è il mistero a cui essa mai avrà accesso. Ma per l'appunto noi non sappiamo cosa possa la mente umana, anzitutto perché non sappiamo nemmeno cosa possa il corpo<sup>18</sup>. È l'identità di principio tra l'ignoto (il non-ancora-noto) e l'inconoscibile che Spinoza rigetta, proponendo tra l'altro una curiosa forma di falsificazionismo *ante litteram*, che afferma l'insensatezza delle proposizioni che non ammettono la possibilità di essere dimostrate per assurdo.

Vediamo ora la conclusione di questo scambio, che è per noi di notevole interesse e ci conduce, dopo questo *excursus* introduttivo sulla critica dei miracoli, al centro del problema della verità. Oldenburg, pur non volendo rinunciare a una religione di stampo più tradizionale, non è uno sprovveduto e continua a insistere sulla stessa domanda, di cui ha intravisto un risvolto inquietante:

---

<sup>14</sup> Ep. 23 di Spinoza a Oldenburg (*Opere*, p. 1302).

<sup>15</sup> Ep. 24 di Oldenburg a Spinoza (*Opere*, p. 1304).

<sup>16</sup> Ep. 25 di Spinoza a Oldenburg (*Opere*, p. 1306).

<sup>17</sup> Ivi, p. 1307.

<sup>18</sup> Su tale questione si vedano le lezioni di Deleuze a Vincennes, ora disponibili in G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, trad. it. di A. Pardi, Ombre corte, Verona 2007.

Nel riaffermare l'equivalenza di miracoli e ignoranza tu, a quanto pare, riconduci entro gli stessi confini la potenza di Dio e la scienza umana, sia pure di uomini acutissimi; quasi che Dio non abbia il potere di operare o di produrre nulla di cui gli uomini non possano render ragione, purché uniscano tutte le loro forze intellettuali<sup>19</sup>.

Oldenburg accenna dunque ad una sorta di “comunità della verità” come la potrebbe forse immaginare, in modo certo più raffinato, Peirce. I termini della questione cambiano inoltre sensibilmente, come sottolinea Omero Proietti nelle note al testo: non è più solo la *scientia Dei* ad essere chiamata in causa, come accadeva nella lettera precedente, ma la stessa *potentia Dei*, nel suo rapporto con la conoscenza umana<sup>20</sup>. Ad Oldenburg sembra infatti che Dio non possa nulla al di là delle possibilità di comprensione degli uomini.

La risposta di Spinoza non può che sorprendere: «Ho certo assunto i miracoli e l'ignoranza come equivalenti, ma non vedo come da ciò si possa trarre l'impressione io inserirli negli stessi confini il potere di Dio e il sapere umano»<sup>21</sup>. Questo è tutto: Spinoza pone fine alla questione in modo a dir poco brusco e ci lascia con una frustrante serie di interrogativi. La domanda di Oldenburg era davvero così insensata? Lo sforzo di Spinoza nella sua critica ai miracoli non consiste per l'appunto nel mostrare che Dio non può nulla che sia assolutamente inconoscibile? Dal fatto che la mente umana è un modo del pensiero e che intelletto, potenza e volontà in Dio sono il medesimo, non si deve trarre proprio la conclusione di Oldenburg? La verità del mondo non dev'essere accessibile almeno idealmente, almeno *in the long run* – sempre per richiamare Peirce? Lo stesso Peirce aveva delle buone ragioni per pensare che il cammino della verità (della *scientia* per l'appunto) coincidesse con lo sviluppo del cosmo (ossia con la *potentia*)<sup>22</sup>.

### La verità totale

Per indagare più a fondo su tali domande dobbiamo ricominciare, in un certo senso, da capo. Fin qui ci siamo occupati della parte negativa di quella “completa intelligibilità del reale” che abbiamo proposto come nodo centrale dello spinozismo, in particolare della sua applicazione nella critica alla nozione di “miracolo”. Abbiamo preso, per così dire, la via più facile. Da questo punto di vista, infatti, consentire con Spinoza non richiede per molti di noi un grande sforzo. Egli ci appare come un “eroe” della modernità e della lotta alla superstizione, ben accetto alle nostre anime – più o meno – “secolarizzate”, educate da secoli di ricerca scientifica.

Dobbiamo ora però fare i conti con il lato positivo di tale intelligibilità. In sé considerata, infatti, essa è difficile da afferrare. Da un certo punto di vista essa implica che il mondo è, per così dire, noto; che *tutto* nel mondo è noto, ossia oggetto di una conoscenza vera. Una proposizione piuttosto singolare del *De mente* recita: «Tutte le idee, in quanto sono riferite a Dio, sono vere».

---

<sup>19</sup> Ep. 26 di Oldenburg a Spinoza (*Opere*, pp. 1308-1309).

<sup>20</sup> Ivi, p. 1309, n. 106.

<sup>21</sup> Ep. 27 di Spinoza a Oldenburg (*Opere*, pp. 1310-1311).

<sup>22</sup> Richiamiamo la sintesi di questi temi data da Rossella Fabbrichesi: «Le leggi logiche [...] si applicano alla natura, perché la natura si produce nelle forme che queste leggi propongono, perché la sua verità [...] è in cammino nel processo della ricerca. Così, il nostro mondo reale [...] è semplicemente un succedersi di uniformità avviate verso la propria verità pubblica, cioè la propria realtà» (R. Fabbrichesi, *Introduzione a Peirce*, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 50).

Dimostrazione: «Tutte le idee, infatti, che sono in Dio convengono del tutto con i loro ideati (2P7C), e perciò (1Ax6) sono *tutte vere*»<sup>23</sup>. Ricostruiamo la dimostrazione: l'assioma 6 della prima parte recita: «L'idea vera deve convenire con il suo ideato»<sup>24</sup>; la proposizione 7 della seconda parte afferma invece la famosa identità tra l'ordine e la connessione delle idee con l'ordine e la connessione delle cose, e il suo corollario recita: «Ne consegue che la potenza di pensare di Dio è uguale alla sua attuale potenza di agire. Cioè, tutto ciò che segue formalmente dalla natura infinita di Dio segue in Dio oggettivamente dall'idea di Dio, con lo stesso ordine e con la stessa connessione»<sup>25</sup>.

Altrimenti detto: tutte le idee in Dio sono vere, perché si accordano coi loro oggetti. L'oggetto e il suo pensiero esprimono, infatti, lo stesso atto di Dio in quanto causa. La relazione tra idea e ideato non è però estrinseca: se così fosse, nessuna idea potrebbe mai essere vera. Non si “salta” da un attributo all'altro<sup>26</sup>. Essa è invece interna, cioè è in sostanza una relazione d'identità, l'identità immanente della causazione divina. Non è la corrispondenza orizzontale tra attributi numericamente diversi (qui c'è la cosa, là c'è l'idea, troviamo un sistema per metterle insieme), bensì l'accadere verticale dell'atto di Dio, che agisce “in verità”<sup>27</sup>.

A prima vista non siamo lontani da quell'onniscienza divina su cui il pensiero medievale aveva a lungo lavorato: Dio crea tutto e quindi sa tutto quello che crea. Ma in Spinoza la questione suona anche all'inverso: Dio sa tutto e quindi crea tutto quello che sa – idea, questa, che farà preoccupare alquanto Leibniz, che nel suo tentativo di “scappare” da Spinoza cercherà per l'appunto di salvare i “mondi possibili”<sup>28</sup>. In realtà potremmo dire meglio: Dio sa tutto mentre crea tutto quello che sa. Il sapere di Dio non è una prescienza, ma accade unitamente al suo agire in quanto causa. Si sarà intuito qual è l'ultima conseguenza di quest'inversione: in sostanza, Dio non crea. La nozione di “creazione” – caposaldo di secoli e secoli di storia del pensiero – è relegata da Spinoza tra le insensatezze prefilosofiche.

Dio è causa immanente: sotto la voce “Dio” bisogna leggere “natura” o, come proposto da Carlo Sini, “mondo”<sup>29</sup>. Non c'è prima Dio e poi il mondo: c'è il mondo che fa il mondo. Tornando alla nostra proposizione, essa assume allora una forma abbastanza strana: tutte le idee, in quanto sono riferite al mondo, sono vere. I rischi implicati in tale asserzione non sono secondari: la

---

<sup>23</sup> Eth. II, prop. 32 e dem. (*Opere*, p. 870, corsivo mio).

<sup>24</sup> Eth. I, ax. 6 (*Opere*, p. 788).

<sup>25</sup> Eth. II, prop. 7, cor. (*Opere*, p. 841).

<sup>26</sup> «Le idee e le cose non possono incontrarsi nella filosofia spinoziana, sono modi di due attributi differenti della sostanza tra cui non può sussistere alcun rapporto di causalità: sono lo stesso ed al medesimo tempo [...]. Come facciamo dunque a sapere quando un'idea è vera, dato che il confronto con l'oggetto non è possibile? Possiamo saperlo quando essa è adeguata, ossia quando ha le proprietà dell'idea vera senza considerare questa in relazione all'oggetto: non si può non rilevare che la definizione di adeguazione è letteralmente capovolta rispetto alla tradizione» (V. Morfino, *Incursioni spinoziste*, Mimesis, Milano 2002, p. 208).

<sup>27</sup> Sull'inapplicabilità del concetto di numero agli attributi della sostanza cfr. C. Sini, *Archivio Spinoza: la verità e la vita*, Ghibli, Milano 2005, pp. 203-216.

<sup>28</sup> Cfr. M. Stewart, *Il cortigiano e l'eretico: Leibniz, Spinoza e il destino di Dio nel mondo moderno*, trad. it. di F. e M.C. Sircana, Feltrinelli, Milano 2007, pp. 215-220 e pp. 257-261.

<sup>29</sup> «Se vogliamo davvero entrare in contatto con il pensiero abissale, [...] allora bisogna anche dire francamente che la parola “Dio” è pericolosa per la filosofia. [...] C'è il rischio che questa parola qualifichi la sostanza in modo che essa non è colta nel suo essere l'essente puro e semplice che già è là» (C. Sini, *Archivio Spinoza*, cit., p. 137; cfr. anche ivi, pp. 75-96).

verità proposta da Spinoza, infatti, sembra essere assoluta, oggettiva – e però vuota. Ci troviamo sul limite di una sorta di “acosmismo epistemologico”, potremmo dire pensando alla celebre critica hegeliana. Anche la verità sembra subire quel peculiare “trattamento” a cui Spinoza sottopone la grammatica fondamentale della filosofia. Se tutto è verità, per così dire, nulla lo è. Il “gioco della verità”, direbbe Wittgenstein, avrebbe perso il suo senso e il suo scopo.

Ma seguiamo il ragionamento di Spinoza. Leggendo l'*Etica*, capita di sperimentare un senso di ammirazione per il modo in cui le proposizioni si succedono: approfondendole appare la logica della loro concatenazione, che a un primo sguardo potrebbe sembrare accidentale. Anche il passaggio alla proposizione successiva da un lato sorprende, dall'altro è necessario. Essa recita: «Nelle idee non vi è nulla di reale (*positivum*) per cui vengano dette false»<sup>30</sup>. L'argomento sorprende, perché Spinoza apre un confronto proprio con quel concetto di “falso” che, a rigore, sembrava escluso dal piano dell'esistenza. D'altro canto capiamo la motivazione di tale confronto, con il quale Spinoza s'impegna a far fronte ai nostri dubbi: in sintesi, a cosa serve la verità?

Comprendiamo meglio questo passaggio se, seguendo la traduzione proposta da Filippo Mignini, riformuliamo nuovamente la proposizione precedente: tutte le idee, in quanto sono riferite al reale, sono vere. Non vi può perciò essere nulla di reale (cioè di vero), per cui esse possano essere dette false. Notiamo a margine che se Dio è il positivo accadere del mondo, la domanda metafisica fondamentale di Leibniz (“Perché esiste qualcosa piuttosto che nulla?”) non ha senso per Spinoza<sup>31</sup>.

Leggiamo anche la dimostrazione: «Se lo neghi, concepisci, se è possibile, un modo reale del pensare che costituisca la forma dell'errore o della falsità. Questo modo del pensare non può essere in Dio (per la proposizione precedente); ma non può neanche essere, né essere concepito fuori di Dio (1P15)»<sup>32</sup>. Il riferimento alla proposizione 15 della prima parte esplicita un ulteriore elemento. Essa recita: «Tutto ciò che è, è in Dio e niente può essere ed essere concepito senza Dio»<sup>33</sup>. La specificazione “che sono in Dio” della proposizione 32 si mostra perciò come superflua, aggravando ulteriormente la situazione. Ci ritroviamo infatti tra le mani la proposizione: tutte le idee sono vere.

Il tentativo di risolvere questi paradossi è messo in atto da Spinoza due proposizioni dopo: «La falsità consiste nella privazione di conoscenza, che le idee inadeguate, ossia mutilate e confuse, implicano». Dimostrazione:

Nelle idee non si dà nulla di reale che costituisca la forma della falsità (2P33); ma la falsità non può consistere in una privazione assoluta (le menti, infatti, e non i corpi si dicono errare e sbagliarsi), e neppure in una ignoranza assoluta; ignorare ed errare sono, infatti, due cose diverse. Perciò la falsità consiste nella privazione di conoscenza implicata dalla conoscenza inadeguata delle cose, ossia dalle idee inadeguate e confuse<sup>34</sup>.

Il gesto di Spinoza consiste quindi nel disgiungere verità e conoscenza, introducendo la possibilità di una conoscenza falsa. La falsità è definita anche

---

<sup>30</sup> Eth. II, prop. 33 (*Opere*, p. 870).

<sup>31</sup> Cfr. C. Sini, *Archivio Spinoza*, cit., pp. 97-115.

<sup>32</sup> Eth. II, prop. 33, dem. (*Opere*, p. 870).

<sup>33</sup> Eth. I, prop. 15 (*Opere*, p. 800).

<sup>34</sup> Eth. II, prop. 35 e dem. (*Opere*, p. 871).

negativamente, per differenza dalla privazione assoluta e dall'ignoranza. Nel primo caso Spinoza chiarisce che, in quanto l'essenza della mente consiste nel pensare, la falsità non può consistere in una privazione tale da annullare tale essenza. Spinoza sottolinea quest'aspetto utilizzando lo stesso termine (*privatione*), in due declinazioni: "privazione di conoscenza" e "privazione assoluta". Anche nel falso la mente pensa, anche nell'errore la mente esprime la sua essenza di modo del pensiero, a differenza del corpo che non sbaglia perché, per l'appunto, non pensa.

Nel secondo caso invece Spinoza opera una distinzione interna all'attributo del pensiero, il cui "grado zero" è definito non dalla falsità, ma dall'ignoranza, ossia dalla totale estraneità all'evento dell'idea vera. Il falso, per così dire, coglie la verità dell'idea (nel suo positivo accadere), ma la coglie in modo inadeguato. Lo scolio successivo fornisce un esempio di questo fatto:

Così, quando guardiamo il sole, immaginiamo che disti da noi circa duecento piedi, errore che non consiste in questa sola immaginazione, ma nel fatto che, mentre lo immaginiamo così, ignoriamo la sua vera distanza e la causa di questa immaginazione. Infatti, benché apprendiamo in seguito che il sole dista da noi oltre seicento diametri terrestri, continueremo tuttavia a immaginare che esso sia vicino; non immaginiamo il sole così vicino perché ignoriamo la sua vera distanza, ma perché l'affezione del nostro corpo implica l'essenza del sole, in quanto lo stesso corpo ne è affetto<sup>35</sup>.

Richiamandosi anche in questo caso alle nuove teorie astronomiche, Spinoza si interroga sull'effetto di verità prodotto dalla rivoluzione scientifica. Da un certo punto di vista il filosofo, vivendo tale rivoluzione "in diretta" e sperimentandone profondamente la portata, sarebbe forse più legittimato di altri (venuti magari dopo di lui) ad abbandonarsi all'entusiasmo per tale accadimento. Potrebbe ad esempio istituire una serena equivalenza tra la verità e l'oggettività scientifica, che rivela la reale essenza del mondo (del sole, in questo caso). Spinoza, con una grandezza filosofica che colpisce ancor di più per la sua collocazione storica, dice invece qualcosa d'altro. Anche l'immagine del sole implica, infatti, l'essenza del sole<sup>36</sup>. Essa dice qualcosa del sole e dice qualcosa di vero, ossia di necessario: «Le idee inadeguate e confuse conseguono con la stessa necessità delle idee adeguate, ossia chiare e distinte», così recita la proposizione successiva<sup>37</sup>.

I rimandi all'immaginazione presenti nello scolio mostrano inoltre che è al "primo genere di conoscenza" che Spinoza qui si riferisce. Tale formula, posta accanto a quella di "privazione di conoscenza", ne mostra il lato positivo. L'immaginazione è e resta un modo di conoscere il reale e la verità scientifica, in sé considerata, nulla toglie alla verità di tale conoscenza<sup>38</sup>. Quest'impostazione sembra implicare anche un risvolto più inquietante, che

---

<sup>35</sup> Eth. II, prop. 35, schol. (*Opere*, p. 872).

<sup>36</sup> «Fa parte dell'esperienza dell'infinito copernicano l'abituarsi all'inconsistenza dell'inizio. [...] Questa inconsistenza è già vissuta in Spinoza nel segno del sollevarsi a vedere l'inconsistenza stessa *sub specie aeternitatis*. È questa l'unione sostanza-modo: vedere la trasparenza, l'inconsistenza, la non sostanzialità delle cose e del soggetto» (C. Sini, *Archivio Spinoza*, cit., pp. 311-312).

<sup>37</sup> Eth. II, prop. 36 (*Opere*, p. 872).

<sup>38</sup> La rivalutazione del ruolo dell'immaginazione all'interno del pensiero spinoziano è uno dei meriti della critica contemporanea: cfr. F. Mignini, *Arti immaginandi: apparenza e rappresentazione in Spinoza*, ESI, Napoli 1981 e L. Vinciguerra, *Spinoza et le signe: la genèse de l'imagination*, Vrin, Paris 2005.



solleva seri dubbi contro ogni ottimismo fondato sull'oggettività delle verità della scienza<sup>39</sup>. Il commento di Mignini ci aiuta a chiarire quest'altro aspetto:

Lo scolio intende precisare che le rappresentazioni immaginative non sono modificabili dalla conoscenza del vero in quanto vero, perché esprimono leggi precise del corpo e della mente. L'errore non consiste dunque nell'immaginare il sole a una certa distanza dalla terra, ma nel fatto che la mente giudica o afferma che la cosa sta così come la immagina, in quanto è priva dell'idea vera della distanza del sole dalla terra<sup>40</sup>.

Non si tratta più quindi di chiedersi come possa darsi una verità oggettiva (in un certo senso, come visto, tutte le verità lo sono), bensì di interrogarsi sulla possibilità di una verità utile. La conoscenza del vero in quanto vero, in sé considerata, potrebbe anche restare priva di effetti. Ma in un sistema in cui tutto ciò che esiste, esiste in quanto causa (si ricordi che la prima definizione dell'*Etica* riguarda la causa, non la sostanza)<sup>41</sup>, può avere senso una verità così configurata? Non deve piuttosto la verità farsi immagine, lottare sul piano politico dell'immaginario, per affermarsi come verità, per produrre effetti di verità?

### La vera religione

I libri di Spinoza, nella loro materialità, possono essere considerati in un'ottica "strategica": il filosofo è molto attento a valutare i possibili effetti delle sue opere. I progetti di pubblicazione dell'*Etica* sono interrotti a fronte delle polemiche suscitate dai teologi<sup>42</sup>. Già qualche anno prima Spinoza era intervenuto per impedire la pubblicazione di una traduzione nederlandese del *Trattato teologico-politico*, da lui ritenuta dannosa per l'opera stessa<sup>43</sup>. Tali fatti sembrano implicare un triplice ordine di considerazioni. Anzitutto, sono storicamente significativi di per sé, in quanto testimoniano di un'epoca in cui un libro poteva effettivamente cambiare i destini della verità. In secondo luogo, essi sono il segno del rischio personale (dell'uomo Spinoza) che l'esercizio del pensiero portava con sé. Queste prime due considerazioni raccontano di due tratti classici della pratica filosofica del cui tramonto il pensiero contemporaneo deve farsi carico.

Ma è soprattutto un terzo aspetto che qui interessa cogliere. Abbiamo già fatto riferimento alla peculiarità dello stile di Spinoza, quand'esso viene a confrontarsi con la questione della "pubblicazione" della verità. Egli scrive, in una lettera: «Non presumo di aver trovato la filosofia migliore, ma so di comprendere quella vera»<sup>44</sup>. Tuttavia, leggendo i suoi testi si ha talvolta l'impressione che Spinoza dica la verità ma, per così dire, non la dica tutta. È il caso della corrispondenza con Oldenburg sui miracoli. Considerando la cosa da

---

<sup>39</sup> Scrive Matthew Stewart: «Nel suo sistema filosofico, [Spinoza] propone una concezione di Dio che si addice all'universo rivelato dalla scienza moderna – un universo regolato solo dal nesso causa/effetto delle leggi naturali, senza finalità né progetto» (M. Stewart, *op. cit.*, p. 13). È però forse Leibniz a sperimentare maggiormente la drammaticità di alcuni tratti di tale universo: «Spinoza ha mostrato a Leibniz cosa significa essere un filosofo moderno. Ma Leibniz non vide quella realtà allo stesso modo in cui la vedeva Spinoza. [...] Vide, invece, la morte di Dio» (Ivi, p. 269).

<sup>40</sup> *Opere*, p. 872, n. 79.

<sup>41</sup> Eth. I, def. 1 (*Opere*, p. 787).

<sup>42</sup> Cfr. Ep. 21 di Spinoza a Oldenburg (*Opere*, pp. 1299-1300).

<sup>43</sup> Cfr. Ep. 53 di Spinoza a Jelles (*Opere*, p. 1414).

<sup>44</sup> Ep. 88 di Spinoza a Burgh (*Opere*, p. 1519).

un'angolazione opposta, alcuni passaggi in cui Spinoza si esprime in modo particolarmente diretto (ad esempio nelle lettere o in alcuni scoli dell'*Etica*), colpiscono per l'appunto per il loro stile "imprudente"<sup>45</sup>.

Un buon esempio dell'esperimento con la verità che Spinoza intende compiere sembra essere la nozione di "vera religione" presentata nel *Trattato teologico-politico*. I lineamenti di tale "fede universale" sono esposti nel capitolo XIV: «Si dà un ente supremo, che ama la giustizia e la carità e a cui tutti, per essere salvi, sono tenuti a obbedire, adorandolo nel culto della giustizia e dell'amore del prossimo»<sup>46</sup>. A prima vista il "credo minimo" spinoziano non sembra distante né da quello propugnato da vari movimenti riformatori della Chiesa nel millennio precedente, né da quella tendenza del cristianesimo "progressista" a risolversi nella morale, oggi molto diffusa (Kant rappresenta in questo senso un passaggio fondamentale). La questione ha però in Spinoza una piega particolare.

Potremmo anzitutto chiedere: se abbiamo la vera filosofia, come Spinoza afferma nella lettera a Burgh, che ce ne facciamo di una vera religione? Inoltre, se vera è la filosofia, come può essere vera una religione? Spinoza stesso, poco prima di definire il "credo minimo", sembra escludere tale possibilità: «La fede non richiede dogmi veri, ma dogmi pii, tali cioè da spingere l'animo a obbedire, anche se la maggioranza di essi non possieda neppure l'ombra della verità»<sup>47</sup>. Tale affermazione risponde a una delle finalità centrali dell'opera, la separazione di filosofia (che si occupa della verità) e teologia (che insegna invece la pietà). Come può dunque Spinoza parlare di "vera religione"? Già il fatto che un filosofo scriva un trattato di teologia per separare filosofia e teologia è un'operazione, da un certo punto di vista, ambigua<sup>48</sup>. Il dubbio sollevato da Leo Strauss sul "presupposto" di tale gesto non è perciò del tutto immotivato, sebbene egli non ne comprenda appieno il senso<sup>49</sup>.

Spinoza sembra in effetti pensare a una religione educata dal confronto con altre "norme di verità" (ad esempio quelle della filosofia e della scienza)<sup>50</sup>,

---

<sup>45</sup> Tale "aggressività" ha attirato l'attenzione di Deleuze nel corso della stesura della sua tesi di dottorato complementare, portandolo a parlare della coesistenza di due *Etiche*: «Una costituita dalla linea e dal getto continuo delle proposizioni, delle dimostrazioni e dei corollari, l'altra, discontinua, costituita dalla linea interrotta o dalla catena vulcanica degli scoli» (G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, trad. it. di S. Ansaldi, Quodlibet, Macerata 1999, p. 269).

<sup>46</sup> TTP, §14 (*Opere*, p. 645).

<sup>47</sup> Ivi, p. 644.

<sup>48</sup> Balibar descrive così il "paradosso" del *Trattato teologico-politico*: «Spinto all'estremo, il percorso del razionalismo filosofico produce un risultato che sembra contraddire la sua formulazione iniziale: il suo obiettivo diviene quello di dissolvere la confusione che il termine "teologia" cela, e di liberare la fede stessa dalla teologia, denunciata come una "speculazione" filosofica estranea alla "vera Religione"» (É. Balibar, *op. cit.*, p. 18).

<sup>49</sup> «Lo spirito libero presuppone se stesso, non diversamente dalla fede. [...] La critica della religione alla quale pensa Spinoza – la critica radicale, il rifiuto della religione – è possibile solo se fede e incredulità hanno qualcosa in comune» (L. Strauss, *La critica della religione in Spinoza*, trad. it. di R. Caporali, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 151). Strauss non riesce a cogliere il "punto di intersezione" (e quindi l'utilità del lavoro esegetico di Spinoza) in conseguenza di una lettura insufficiente dell'"immaginazione" spinoziana che lo porta, come nota giustamente Riccardo Caporali nella *Postfazione* al testo, a postulare un poco convincente "abisso incolmabile" tra il saggio e la moltitudine (cfr. *ivi*, pp. 281-287).

<sup>50</sup> «Perciò [gli uomini] hanno stabilito per certo che i giudizi degli dèi superano di gran lunga l'umana capacità di comprensione. E questa sarebbe stata senza

che sia in grado di influire anche su coloro che ad esse non hanno un accesso diretto. La verità è “normativa”, ossia riconfigura l’andamento delle pratiche umane. La vera religione sembra dunque essere uno strumento che consente di sviluppare un’“educazione alla verità” efficace anche nei confronti del “volgo”<sup>51</sup>. La critica ai miracoli rappresenta un’applicazione di tale principio. Un altro punto essenziale riguarda la “divinità” della Scrittura: «Comprendiamo facilmente perché Dio si deve considerare come autore della Bibbia: per la vera religione che la Bibbia insegna, e non perché volle comunicare agli uomini un certo numero di libri»<sup>52</sup>. La religione, in altri termini, non è vera perché è divina, ma è divina perché è vera, con buona pace dell’idea di “rivelazione”.

La nozione di “vera religione” mostra dunque la sensibilità di Spinoza per quello che la filosofia successiva chiamerà “interpretante”: il *Trattato teologico-politico* riflette costantemente sulla capacità di ricevere la verità<sup>53</sup>. La verità non si afferma infatti in sé, ma si afferma per quanto può. Il testo biblico è ad esempio un’adeguazione della verità alle capacità immaginative dei profeti e del popolo ebraico<sup>54</sup>.

Nella *Prefazione* Spinoza pone la questione in riferimento al *Trattato teologico-politico* stesso, che non si rivolge ad altri che ai filosofi: «Non invito a leggere queste cose il volgo e tutti quelli che con il volgo sono preda delle sue stesse passioni; preferirei che trascurino completamente questo libro, piuttosto che si diano a molestare gli altri con l’interpretarlo in modo perverso, come è loro costume»<sup>55</sup>. Testo filosofico, il *Trattato teologico-politico* va incontro al proprio successo o al proprio fallimento a seconda dell’interpretante che lo riceve. Può ad esempio fallire nei confronti del volgo, rispetto al quale la “vera religione” può assolvere in modo più efficace il compito formativo della verità. Accennando ora anche all’aggettivo “politico” che chiude il titolo, possiamo dire che per Spinoza il compito della mediazione sembra spettare allo Stato, nel ruolo di garante del “credo minimo”<sup>56</sup>.

Quale lezione possiamo trarre, in conclusione, da questo breve percorso, indubbiamente circoscritto, all’interno della “verità” spinoziana? In un’ultima sintesi, potremmo dire che la filosofia non deve cedere all’incantamento dell’oggettivazione del segno, sia esso la Bibbia, l’*Etica* o il galileiano “libro della Natura”. Essa non può essere “scienza della verità” senza creare sempre di nuovo “immagini di verità” e consegnandole all’imprevedibilità dei loro effetti, nel continuo mutare degli interpretanti. Solo così essa s’impegna nella promozione di una verità utile, capace d’intervento in quella lotta alla superstizione che per Spinoza è il compito stesso della filosofia.

---

dubbio l’unica causa per cui la verità si nascondesse in eterno al genere umano, se la matematica, che si occupa non dei fini, ma soltanto delle essenze e delle proprietà delle figure, non avesse mostrato agli uomini un’altra norma di verità» (Eth. I, App.; *Opere*, p. 828).

<sup>51</sup> «Spinoza afferma da una parte l’utilità sociale della Sacra Scrittura e dall’altra la necessità dell’insegnamento morale ch’essa dispensa per la salvezza degli ignoranti: è dunque possibile abbozzare una filosofia della storia che conduce il genere umano dall’oscurità della superstizione alla luce della ragione attraverso lo strumento del credo minimo» (V. Morfino, *Il tempo e l’occasione: l’incontro Spinoza Machiavelli*, LED, Milano 2002, p. 188).

<sup>52</sup> TTP, §12 (*Opere*, p. 627).

<sup>53</sup> Sul carattere interpretativo dell’*ingenium* cfr. L. Vinciguerra, *op. cit.*, pp. 201-209.

<sup>54</sup> Cfr. TTP, §14 (*Opere*, p. 640).

<sup>55</sup> TTP, Prefazione (*Opere*, p. 437).

<sup>56</sup> Cfr. A. Matheron, *Passioni e istituzioni in Spinoza*, in *Scritti su Spinoza*, a cura di F. Del Lucchese, Ghibli, Milano 2009, p. 186.

## Bibliografia

- É. Balibar, *Spinoza e la politica*, trad. it. di A. Catone, Manifestolibri, Roma 1996.
- G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, trad. it. di A. Pardi, Ombre corte, Verona 2007.
- Id., *Spinoza e il problema dell'espressione*, trad. it. di S. Ansaldi, Quodlibet, Macerata 1999.
- R. Fabbrichesi, *Introduzione a Peirce*, Laterza, Roma-Bari 1993.
- M. Guérout, *Spinoza I: Dieu (Éthique, I)*, Aubier-Montaigne, Paris 1968.
- A. Matheron, *Passioni e istituzioni in Spinoza*, in *Scritti su Spinoza*, a cura di F. Del Lucchese, Ghibli, Milano 2009.
- F. Mignini, *Ars imaginandi: apparenza e rappresentazione in Spinoza*, ESI, Napoli 1981.
- V. Morfino, *Il tempo e l'occasione: l'incontro Spinoza Machiavelli*, LED, Milano 2002.
- Id., *Incursioni spinoziste*, Mimesis, Milano 2002.
- C. Sini, *Archivio Spinoza: la verità e la vita*, Ghibli, Milano 2005.
- F. e M.C. Sircana, Feltrinelli, Milano 2007.
- B. Spinoza, *Opere*, a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano 2007.
- M. Stewart, *Il cortigiano e l'eretico: Leibniz, Spinoza e il destino di Dio nel mondo moderno*, trad. it. di
- L. Strauss, *La critica della religione in Spinoza*, trad. it. di R. Caporali, Laterza, Roma-Bari 2003.
- L. Vinciguerra, *Spinoza et le signe: la genèse de l'imagination*, Vrin, Paris 2005.