

ESSERE NATURA

L'universo sinfonico e il delicato empirismo di Spinoza

1. I dubbi di Tschirnhaus

Nella lettera del 25 luglio 1675, Tschirnhaus invia a Spinoza per tramite di Schuller alcune interessanti problematiche relative alla filosofia spinoziana. Egli chiede innanzitutto la dimostrazione positiva e non per assurdo circa il fatto che noi non percepiamo che due attributi, pensiero ed estensione, quando Dio, in quanto *ens absolutum*, dovrebbe constare di infiniti attributi¹. Se noi non concepiamo altro che pensiero ed estensione, allora, prosegue Tschirnhaus, è possibile che si diano enti che non concepiscono l'estensione ma altri attributi a noi sconosciuti:

in tal modo sembrerebbero costituirsi tanti mondi quanti sono gli attributi. Ad esempio, con quanta magnificenza esiste il nostro mondo dell'estensione, per così dire, con tanta magnificenza esistono anche i mondi costituiti da altri attributi; e come noi non percepiamo se non l'estensione oltre al pensiero, le creature di quei mondi non debbono percepire altro che l'attributo del loro mondo e il pensiero².

Questa domanda unisce due problemi in uno: l'impossibilità di una percezione degli infiniti attributi altri dal pensiero e dall'estensione comporta inevitabilmente l'esistenza di enti che popolano gli altri attributi e che, singolarmente, non hanno con noi, in quanto modi estesi e pensanti, nulla in comune se non la percezione del pensiero. Il pensiero è ritenuto da Tschirnhaus condizione necessaria alla percezione degli attributi, cosa in effetti vera se per attributo si intende ciò che l'intelletto, modo infinito immediato del pensiero, «percepisce di una sostanza come costituente la sua essenza»³. Ma quest'affermazione apre alla possibilità di una percezione intellettiva non umana nel pensiero di Spinoza, alla possibilità di ciò che Viveiros de Castro, riferendosi alla cosmologia amerindiana, chiama «multinaturalismo» nel quale «un'unità rappresentativa puramente pronomiale»⁴, un ente qualsiasi posto come soggetto cosmologico e per ciò stesso pensante, produce un mondo

¹ B. Spinoza, *Etica dimostrata con metodo geometrico*, Editori Riuniti, Roma 2019, p. 87, E1Def7. Per facilitarne il reperimento, d'ora in poi le citazioni tratte dall'*Etica* saranno indicate con E, numero del libro, Def per definizione, A per assioma, P per proposizione, L per lemma, Post per postulato, Cap per capitolo, Pref per prefazione, Ap per appendice, seguito dal numero, e Dim per dimostrazione, S per scolio, C per corollario seguito dall'eventuale numero.

² Id., *Lettera 77* (LXV OP/NS), Schuller a Spinoza, in *Epistolario*, in *Opere*, Mondadori, Milano 2015, p. 1491.

³ E1Def5.

⁴ E. Viveiros de Castro, *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, Ombre Corte, Verona 2017, p. 58. Viveiros de Castro non segnala alcuna influenza di Spinoza nella sua formulazione di questo concetto, limitando gli epigoni occidentali di questo radicale prospettivismo a Leibniz e Deleuze. Eppure la forte influenza di quest'ultimo sulla sua opera non esclude un'influenza almeno indiretta di Spinoza sull'antropologo. A ogni modo il valore che conferiamo a quest'idea è puramente euristico e preliminare.

obiettivamente diverso in virtù della sua prospettiva. Come pensare questa differenza di percezione fra modi del medesimo attributo e fra modi di diversi attributi? È possibile che la filosofia spinoziana, in questa estrema possibilità di un pensiero non-umano e di un pensiero che non abbia come oggetto una cosa estesa, si spezzi?

Un altro problema che resta in sottofondo a questa domanda è quello circa il campo d'estensione dell'attributo pensiero. Se infatti il pensiero deve contenere oggettivamente ciò che formalmente esiste in ogni altro attributo, esso dovrà contenere non soltanto la rappresentazione di ogni cosa estesa, ma anche quella di ogni altro modo esistente in ogni altro attributo; ma se questo problema può essere risolto affermando che non si dà alcuna differenza fra l'essenza oggettiva di un'idea che ha per ideato una cosa estesa e un'altra che ha per ideato un'affezione di un altro attributo, ossia se queste idee sono la stessa, non comportando così un aumento d'estensione effettivo del campo del pensiero, allora quest'idea che ha per oggetto un modo di un attributo diverso dall'estensione si deve conoscere. Eppure noi non la conosciamo. La risoluzione deve allora passare per un'altra via, giacché l'attributo pensiero non può avere alcuna priorità effettiva sugli altri attributi, né una magnificenza, per usare le parole di Tschirnhaus, maggiore. Se ciò fosse, difatti, essi non esprimerebbero nella loro infinità di genere l'infinità in sé per sé di Dio, o, per meglio dire, esprimerebbero in maniera diseguale l'essenza divina, implicando un'idiosincrasia nella potenza divina fra potenza di pensare e potenza di agire, cosa assurda⁵.

La seconda questione che Tschirnhaus pone riguarda la differenza fra l'intelletto divino e l'intelletto umano:

poiché l'intelletto di Dio differisce dal nostro sia nell'essenza sia nell'esistenza, non avrà nulla in comune con il nostro intelletto e pertanto l'intelletto di Dio non può essere causa del nostro intelletto⁶.

Anche questa questione sopravanza i limiti della formulazione di Tschirnhaus. La sua risoluzione non chiarisce soltanto il rapporto effettivo dell'intelletto umano con l'intelletto infinito, ma mette in campo la peculiarità con cui Spinoza tratta la distinzione delle essenze partendo dalla comunanza formale, quando la tradizione filosofica, a cui lo stesso Tschirnhaus si appella, vede una coincidenza fra distinzione delle essenze e distinzione formale. Dalla comunanza formale è possibile chiarire il senso dell'immanenza spinoziana, intesa non come semplice panteismo o panenteismo, ma come implicazione logicamente e ontologicamente necessaria dell'infinito nel finito.

Tschirnhaus pone altre due domande, l'una in cui riferisce erroneamente gli attributi ai modi e inferisce una loro maggiore realtà a seconda degli attributi che li competono; l'altra riguardo all'identificazione dei modi mediati infiniti. Non ci addentreremo in queste ultime problematiche, ma ci concentreremo sulle prime due obiezioni poiché mettono in luce alcuni

⁵ E2P7C: «La potenza di pensare di Dio è uguale alla sua attuale potenza di agire».

⁶ Id., *Lettera 77*, Schuller a Spinoza (LXV OP/NS), in *Epistolario*, cit., p. 1491.

nodi cruciali dello spinozismo, quali il senso dell'infinità della natura divina, lo statuto della distinzione reale fra gli attributi, la comunanza formale fra finito e infinito, il significato dell'identità fra ordine e connessione delle idee e ordine e connessione delle cose. Inoltre queste questioni, insieme alle risposte di Spinoza, mostrano la rilevanza della peculiare diade onto-gnoseologica dell'implicazione e dell'esplicazione, strumenti cardine dell'immanenza e dell'epistemologia del terzo genere di conoscenza, tramite cui totalità e parte, universale e singolare si uniscono in un solo atto produttivo e intellettuale.

1.1 L'impercettibilità degli attributi

Che la mente umana non possa percepire altri attributi oltre il pensiero e l'estensione risulta chiaro dalla stessa proposizione che definisce il corpo «l'oggetto dell'idea che costituisce la Mente umana»⁷. Se ciò è vero, infatti, la mente umana potrà conoscere «soltanto quelle cose che sono implicate dall'idea di corpo esistente in atto o che possono essere concluse a partire da questa stessa idea»⁸, poiché la potenza d'agire di una cosa è determinata dalla sua essenza⁹ e l'essenza della mente consiste nell'idea di un corpo determinato esistente in atto, incapace di ricevere affezioni altre da quelle esistenti in atto nell'estensione. Questa comprensione prima che la mente ha del corpo implica la conoscenza di Dio, ma non in quanto *ens absolutum* e indeterminato, non come pura *potestas* divina, ma in quanto essenza espressa in un attributo determinato, ossia considerando che «i modi di ciascun attributo hanno come causa Dio in quanto si considera soltanto sotto quell'attributo di cui sono modi e non sotto un altro attributo»¹⁰. In questo senso la conoscenza che la mente ha del suo ideato implica certamente Dio come ente che consta di infiniti attributi, ma soltanto in quanto *ratio essendi* dell'attributo di cui il modo è affezione, ossia dell'espressione dell'essenza divina, e non in quanto *ratio cognoscendi* che permette la percezione adeguata del corpo come modo dell'estensione, la qual cosa compete solo all'attributo in quanto «concepito per sé»¹¹. Da un modo di un attributo o da un attributo stesso «non può essere concluso né concepito nessun altro attributo di Dio»¹².

Ma allora da dove si conclude che Dio è «la sostanza che consta di infiniti attributi»¹³? È l'infinità stessa di Dio, il suo essere un ente assolutamente infinito, a porre necessariamente la sua infinita espressività: l'assioma secondo cui «quanta più realtà o essere esso ha, tanti più attributi ha che esprimono e la necessità, ossia l'eternità, e l'infinità»¹⁴ si inferisce «dall'idea che abbiamo dell'ente assolutamente infinito e non dal darsi o dal potersi dare enti che abbiano tre, quattro, ecc. attributi»¹⁵. È la stessa definizione divina, il suo essere sostanza, e perciò assolutamente infinito, a implicare la sua esistenza necessaria. Eppure Dio, inteso come ente assolutamente infinito, non è un concetto che entra nell'ordine delle idee: paradossalmente, «ciò, la cui

⁷ E2P13.

⁸ Id., *Lettera 78*, a Schuller (LXVI OP/NS), in *Epistolario*, cit., p. 1492.

⁹ E3P7.

¹⁰ E2P6.

¹¹ E2P10.

¹² Id., *Lettera 78*, a Schuller (LXVI OP/NS), in *Epistolario*, cit., p. 1493.

¹³ E1Def6.

¹⁴ E1P10S.

¹⁵ Id., *Lettera 78*, a Schuller (LXVI OP/NS), in *Epistolario*, cit., p. 1494.

definizione afferma l'esistenza, non si può concepire come determinato»¹⁶. Esso è piuttosto l'assoluto, «l'esistente puro e semplice»¹⁷ o la datità pura precedente a ogni dato; in quanto sfondo intrascendibile che precede ogni percezione definente, in quanto incondizionata condizione d'ogni essere condizionato, l'assoluto non può venire circoscritto, ma soltanto espresso nell'infinità intensiva degli attributi e nell'infinità molteplice dei modi. Esso resta nondimeno sottotraccia nelle operazioni intellettive giacché «l'essenza della sostanza non esiste al di fuori degli attributi che la esprimono»¹⁸, ossia poiché l'essenza degli attributi è un'eterna e infinita essenza della sostanza. Come si può dunque dimostrare la sua esistenza? Se Dio non è un'idea dell'ordine ideale non può nemmeno esser fatto oggetto di una dimostrazione definitiva. Eppure Spinoza formula sia nel *Breve Trattato* che nell'*Ethica* delle dimostrazioni dell'esistenza di Dio. Come è possibile? Nella dimostrazione e nello scolio della proposizione 11 del primo libro dell'*Ethica* vi sono due prove dell'esistenza di Dio speculari, la prima *a posteriori*, la seconda *a priori*. L'argomento *a posteriori* «comporte deux parties qui constituent en réalité deux preuves différentes amalgamées en une seule: 1. nous devons nécessairement affermer que Dieu existe, 2. Dieu existe nécessairement par soi»¹⁹. In generale, Spinoza attua una fisicalizzazione della prova contenuta nella *Terza meditazione* di Cartesio: laddove Cartesio poneva l'assioma secondo cui chi può il più, può il meno, Spinoza inserisce «l'assioma delle potenze»²⁰, per cui l'essenza è identica alla potenza, o, per meglio dire, secondo cui «poter non esistere è impotenza, poter esistere è potenza»²¹. Se ciò che è finito esiste necessariamente, ossia in virtù della potenza d'una causa esterna, *a fortiori* dovrà esistere anche ciò la cui essenza implica l'esistenza, ossia l'ente assolutamente infinito, altrimenti ciò che ha un'esistenza finita sarebbe più potente di ciò che ha un'esistenza infinita, il che è assurdo; «dunque, o non esiste nulla, oppure anche l'Ente assolutamente infinito esiste necessariamente»²². Qui si apre la seconda parte dell'argomentazione, il passaggio dalla necessità logica per cui noi dobbiamo affermare l'esistenza di Dio alla necessità ontologica della sua esistenza. Poiché noi esistiamo attualmente ma alla nostra essenza non appartiene l'esistere, allora dobbiamo necessariamente esistere in qualcosa di assolutamente necessario. Ovvero, che il finito sia comporta una necessaria esistenza dell'infinito, in quanto l'essenza di una cosa finita, la sua potenza, non è una ragione sufficiente per la sua esistenza; «che nel mondo tutto sia contingente non giustifica il giudizio: il mondo è contingente»²³. Spinoza inserisce nella seconda parte dell'argomento quella che è la differenza ontologica fra modi e sostanze: in quanto «essere finito è in parte negazione»²⁴, la cosa singolare deve necessariamente essere dipendente da qualcosa, sia esso almeno la causa che

¹⁶ Id., *Lettera 48*, a Hudde (XLI OP/NS), in *Epistolario*, cit., p. 1400.

¹⁷ C. Sini, *Archivio Spinoza*, in *Opere*, vol. IV, Jaca Book, Milano 2013, p. 85.

¹⁸ G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 2014, p. 30.

¹⁹ M. Gueroult, *Spinoza I. Dieu (Éthique, I)*, Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York, 1969, p. 193.

²⁰ G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 66.

²¹ E1P11Dim3.

²² *Ibidem*.

²³ C. Sini, *Archivio Spinoza*, cit., p. 100.

²⁴ E1P8S.

Cfr. Id., *Lettera 56*, a Jelles (L OP/NS), in *Epistolario*, cit., pp. 1420-1421.

l'ha generato, deve cioè avere un'essenza e un'esistenza non soltanto logicamente riferibile a una sostanza assolutamente infinita, ma anche essere ontologicamente, realmente, un'affezione di questa. Riproposta *a priori*, l'argomento fonda logicamente la prima prova e la convalida:

Poiché poter esistere è potenza, segue che quanta più realtà compete alla natura di una cosa, tante più forze essa ha da se stessa per esistere; e che perciò l'Ente assolutamente infinito, ossia Dio ha da se stesso una potenza assolutamente infinita di esistere e perciò esiste assolutamente²⁵.

Ciò che costituisce lo sfondo di questo argomento, ossia l'assoluta spontaneità della sostanza che si esplica in infiniti modi e che per questo è implicata dai modi, non è sufficientemente circoscrivibile, la sua automanifestatività non può fornire materiale per una conversione. Martinetti nota che queste prove non hanno lo scopo di dare testimonianza dell'esistenza divina al non credente, bensì devono «giustificare logicamente la visione filosofica dell'unità delle cose in Dio», hanno per fine di mostrare «che colui, il quale vede Dio nelle cose particolari, si contraddirebbe logicamente se, attribuendo a queste una reale esistenza, ammettesse ancora il minimo dubbio circa la reale esistenza di Dio»²⁶. Più che dimostrare, queste prove mostrano una necessità innanzitutto filosofica o una certezza originaria insita nella stessa definizione di Dio come ente assoluto e di sostanza come *causa sui*. Queste stesse definizioni obbligano a un'indimostrabilità sostanziale giacché la dimostrazione si muove sempre sul terreno modale, ossia esprime la sostanza ma non la esaurisce. Ciò che Spinoza sembra voler fare con queste prove è giustificare il tentativo di instaurare un piano di immanenza che da Dio come causa prima giunga fino al finito più infimo, rilevandolo come perfezione. Ma in sé l'esistenza di Dio è una certezza tale da travalicare ogni tentativo di dimostrazione definitiva, da penetrare in ogni cosa singolare, fondandola.

1.2 Una vertigine barocca

Abbiamo detto che gli attributi diversi dal pensiero e dall'estensione non sono percepibili dal nostro intelletto in quanto questo è un'idea che si riferisce al corpo come ideato. Ciononostante la virtualità infinita della sostanza resta intuita, seppur non conosciuta distintamente, in virtù della stessa idea che abbiamo dell'assoluta spontaneità divina. Per dimostrare che esistano tanti modi quanti attributi, Spinoza rimanda allo scolio della proposizione 7 del *De Mente*, dove è presentata l'univocità degli attributi rispetto alla sostanza: poiché gli attributi che l'intelletto infinito percepisce sono l'essenza di un'unica sostanza, allora «la sostanza pensante e la sostanza estesa sono una e identica sostanza che è compresa ora sotto questo ora sotto quell'attributo»²⁷. Gli attributi sono distinti realmente, ossia non hanno alcunché l'uno

²⁵ E1P11S.

²⁶ P. Martinetti, *Scritti su Spinoza*, Castelvecchi, Roma 2020, pp. 57-58.

²⁷ E2P7S.

dell'altro²⁸, ma sono necessariamente univoci in quanto esprimono la medesima potenza divina. Gli attributi esprimono in un'infinità determinata l'infinità in sé e per sé dell'ente assolutamente infinito; in questo senso, poiché sono la medesima cosa espressa in maniera diversa, le affezioni da loro prodotte sono le medesime e seguono il medesimo ordine: «l'ordine e la connessione delle idee è lo stesso che l'ordine e la connessione delle cose»²⁹. Tale identità non è da intendersi come una semplice convenienza fra idea e ideato in quanto cosa estesa, «la parola 'cose' (*res*) non indica affatto, e in modo restrittivo, i modi dell'attributo estensione, ma i modi di tutti gli attributi indistintamente»³⁰. L'identità fra una cosa singolare intesa ora sotto questo, ora sotto quell'attributo non lascia scampo alla necessità del darsi altri infiniti modi coincidenti coi modi del pensiero e dell'estensione. In questo senso, la possibilità di un multinaturalismo rimane impraticabile, in quanto implica una differenza obiettiva del referente a seconda della prospettiva che si incarna. L'univocità degli attributi in Spinoza afferma invece un'unità referenziale in cui la molteplicità di cose conosciute attualmente dall'uomo e sconosciute collaborano all'esplicazione della «molteplicità identica»³¹ divina. È un solo e stesso ordine, infatti, che si attribuisce a tutti gli attributi «e che li costituisce in modo identico nel loro essere, mentre la sostanza non è altro che questa necessità unica che si esprime al tempo stesso in un'unità di forme»³². Ciò non significa però che la possibilità di un pensiero non-umano sia in Spinoza impossibile; piuttosto, è la formulazione della molteplicità di mondi a essere insostenibile: ipotizzando in via ancora preliminare la comprensione che una modificazione di un attributo diverso da quello esteso ha del proprio attributo, essa non ha un oggetto diverso dal nostro, in quanto ha per oggetto la stessa essenza divina espressa però in quell'attributo e non nell'attributo esteso. Potremmo dire di più: la sua conoscenza che quel modo ha del suo attributo o di una cosa inerente a quell'attributo non è per nulla discorde dalla conoscenza che noi abbiamo della stessa cosa considerata nell'attributo esteso o dello stesso nostro attributo; benché gli oggetti percepiti non abbiano alcunché in comune, infatti, essi sono necessariamente univoci, ossia, in virtù dell'identità dell'ordine formale, sono la stessa cosa espressa in due maniere differenti e hanno per causa Dio in quanto si considera la sua essenza espressa nei due diversi attributi: «il cerchio esistente in natura e l'idea del cerchio esistente, che è anche in Dio, sono una sola e stessa cosa che si esplica mediante attributi diversi»³³.

Emerge così il problema della differenza fra il campo d'estensione del pensiero e il campo d'estensione degli altri attributi. Come è possibile l'identità del campo di estensione fra il pensiero e gli altri attributi se il pensiero deve contenere oggettivamente tutti i modi formalmente esistenti negli altri attributi, oltre le proprie essenze formali? Martial Gueroult propone una soluzione elegante: egli concepisce un complesso gioco di specchi dove il

²⁸ Id., *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, in *Opere*, cit. p. 197.

²⁹ E2P7.

³⁰ P. Macherey, *Hegel o Spinoza*, Ombre Corte, Verona 2016, p. 115.

Cfr. Id., *Introduction à l'«Éthique» de Spinoza*, PUF, Parigi 1997, t. II, pp. 71-76.

³¹ P. Martinetti, *op. cit.*, p. 63.

³² P. Macherey, *Hegel o Spinoza*, cit., p. 115.

³³ E2P7S.

pensiero non produrrebbe altro dalle essenze formali, ossia dalle idee in quanto tali; su queste verrebbero rifratte le rappresentazioni delle cose, ossia le idee considerate nella loro essenza oggettiva: «les *infiniti modi* qui la modulent ne l'accroissent pas plus que l'irisation n'accroît la quantité de lumière d'un rayon de couleur blanche»³⁴. L'infinità del pensiero non è dunque maggiore dell'infinità contenuta e prodotta dagli altri attributi. Come la luce si moltiplica nella rifrazione senza moltiplicare la sua essenza, così l'intelletto modula le essenze formali prodotte dall'*absoluta Cogitata* divina formando per loro tramite le rappresentazioni, le essenze oggettive delle idee, le idee delle cose derivanti da altri attributi o le idee delle idee, senza per ciò aumentare il numero di essenze formali contenute nel pensiero. Ma questa soluzione fortifica il senso del dubbio di Tschirnhaus: proprio in virtù di questa riflessione che l'intelletto attua sulle cose singolari modulandole nell'attributo pensiero, poiché ciascuna cosa singolare è espressa in infiniti modi contenuti oggettivamente in una medesima idea,

perché la mente che rappresenta una certa modificazione, espressa non soltanto nell'estensione, ma da infiniti altri modi, perché, dico, percepisce soltanto questa modificazione espressa mediante l'estensione, ossia il corpo umano, e nessun'altra espressione mediante altri attributi?³⁵

Il problema diventa ancora più stringente se si considera ciò che lo scolio a cui Spinoza rimandò Tschirnhaus recita: «Dio, in quanto consta di infinita attributi, è in realtà causa delle cose come esse sono in sé»³⁶, ossia una cosa singolare, considerata in quanto tale, non è soltanto l'insieme della cosa considerata come estesa e come pensata, ma anche della cosa considerata sotto ogni altro attributo. Come conciliare questa idiosincrasia fra la cosa in quanto tale e la percezione che la mente umana ha?

La risposta di Spinoza è tortuosamente barocca:

sebbene ciascuna cosa sia espressa in infiniti modi nell'infinito intelletto di Dio, tuttavia quelle infinite idee dalle quali è espressa non possono costituire una sola e medesima mente di una cosa singolare, ma infinite, dal momento che ciascuna di queste infinite idee non ha nessuna connessione con le altre³⁷.

La coerenza del sistema spinoziano sembra rompersi in questo punto: benché ontologicamente identici, i modi che si riferiscono a una sola cosa

³⁴ M. Gueroult, *Spinoza II. L'Âme (Éthique, II)*, Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York, 1974, p. 83.

³⁵ B. Spinoza, *Lettera 79*, Tschirnhaus a Spinoza (LXVII OP/NS), in *Epistolario*, cit., p. 1495.

³⁶ E2P7S.

³⁷ Id., *Lettera 80*, a Tschirnhaus (LXVIII OP/NS), in *Epistolario*, cit., p. 1495.

singolare non producono un concetto unico, ma infiniti. L'identità che è loro propria sarebbe soltanto ontologica e non gnoseologica, almeno per noi che abbiamo una mente che è idea di un corpo attualmente esistente. Non solo, ma Spinoza scrive esplicitamente che le infinite idee delle affezioni di altri attributi coincidenti con un corpo non costituiscono «unam eandemque rei singularis Mentem», lasciando intuire che queste costituiscano menti univoche, in quanto idee di una medesima cosa intesa ora in un attributo e ora in un altro, ma realmente distinte, la cui conoscenza reciproca è esclusa. Si costituiscono così un'infinità di individui, ognuno dei quali dotato di una mente, che sono ontologicamente identici ma gnoseologicamente divergenti, che sono per l'intelletto infinito un solo individuo, ma per loro infiniti e incomunicabili. Cercare di tagliare il ramo del problema, affermando che l'identità dei modi inerisce soltanto ai corpi e alle idee non rispetta le premesse né le parole di Spinoza. Ritenere che l'*ordo et connexio* sia la sola cosa che è identica fra gli attributi, mentre le cose connesse e ordinate sarebbero diverse, è invece una soluzione insufficiente e manchevole nei confronti dello spirito immanentista dello spinozismo; non solo, ma è proprio l'identità cosale a essere condizione di possibilità dell'identità degli ordini e delle connessioni: «puisque les choses enchaînées sont les mêmes, leurs enchaînements n'en font qu'un.»³⁸. La vertiginosa infinità delle menti di una cosa singolare, in sé univoche ma per noi distinte e incommensurabili, resta un problema aperto dello spinozismo. Si può comunque rilevare che questa divergenza dei modi della cosa singolare non preclude la conoscenza effettiva di alcunché: la conoscenza che una mente in quanto idea di corpo e una mente in quanto idea della stessa cosa espressa in un altro attributo sarebbe formalmente identica in quanto il loro oggetto è la medesima essenza espressa in attributi diversi. Di più, gli attributi implicati nei due diversi modi, benché realmente distinti, esprimerebbero la medesima potenza divina, ora esprimendosi nella forma del pensiero, ora dell'estensione, ora di questo terzo attributo, ora di quest'altro. Non si potrebbe così dare alcuna contraddizione.

2. La comunanza formale

La presupposizione su cui si fonda l'obiezione di Tschirnhaus circa il rapporto fra intelletto finito e l'intelletto infinito è la tradizionale coincidenza fra differenza essenziale e differenza formale: negando la comunanza di forme fra Dio e l'uomo, si nega anche la possibilità di una loro identità essenziale. Ma Spinoza risponde perplesso all'obiezione: «poiché tutte le cose singole, a eccezione di quelle prodotte dai loro simili, differiscono dalle loro cause sia per essenza che per esistenza, non vedo alcuna ragione di dubbio»³⁹. Il problema è che Tschirnhaus ritiene che tanto l'essenza quanto l'esistenza di una cosa infinita differiscano da quelle di una cosa finita, opinione condivisa da Spinoza, ma da ciò inferisce impropriamente una differenza formale fra questi enti. Indicativamente, Spinoza rimanda al corollario e allo scolio della proposizione 25 della prima parte dell'*Ethica*, dove si spiega in che senso Dio sia «causa efficiente non soltanto dell'esistenza, ma anche dell'essenza delle

³⁸ M. Gueroult, *Spinoza II. L'Âme (Éthique, II)*, cit., pp. 85-86.

³⁹ B. Spinoza, *Lettera 78*, a Schuller (LXVI OP/NS), in *Epistolario*, cit., p. 1493. Cfr. Id., *Lettera 4*, a Oldenburg (IV OP/NS), in *Epistolario*, cit., pp. 1246-1247.

cose»⁴⁰. In quanto «dalla necessità della divina natura devono seguire infinite cose in infiniti modi (cioè, tutte le cose che possono cadere sotto un intelletto infinito)»⁴¹, Dio è a un tempo necessariamente causa efficiente e assolutamente prima di tutte le cose, ossia, secondo una necessità intrinseca, Dio è un'attività produttiva oltre che espressiva. Ma dire ciò non basta, giacché l'essere causa efficiente è un principio dinamico e non ordinativo. Perché segua un'organizzazione dall'immediata spontaneità espressiva è in primo luogo necessario «che il meccanismo causale diluisca la sua centralità produttiva in adesione, ricalco, immedesimazione con la realtà»⁴², ovvero che Dio venga considerato «causa immanente, e non transitiva, di tutte le cose»⁴³; in secondo luogo è necessario che questa diluizione e immedesimazione si individualizzi in essenze ed esistenze determinate, ossia che Dio venga considerato, come recita la proposizione, «causa efficiente non soltanto dell'esistenza, ma anche dell'essenza delle cose»⁴⁴. Solo in virtù di questa individualizzazione immanente, per la quale l'essenza di Dio viene implicata nella potenza delle cose, Spinoza può affermare che «nel senso in cui Dio si dice causa di sé, deve anche dirsi causa di tutte le cose»⁴⁵, ossia che l'identità formale fra Dio, attributi e modi sia. L'identità fra *causa sui* e causalità efficiente fonda la catena della causalità modale: «nulla esiste dalla cui natura non segua un effetto»⁴⁶ poiché qualunque cosa esistente «esprime in modo certo e determinato la potenza di Dio»⁴⁷. Essere è già di per sé un causare, un perseverare che attua la potenza dell'essenza. Essere causa di qualcosa è per questo coincidente all'aver un'essenza e all'esistere. Nella natura si afferma dunque una coincidenza radicale fra Dio in quanto *ens absolutum* e la sua attività produttiva: in quanto «causa per sé»⁴⁸, la sostanza s'esprime spontaneamente nei suoi attributi e nei modi di questi attributi, ossia necessariamente si modalizza in infiniti modi attraverso l'espressione. In effetti la comunanza formale dei modi con la sostanza è già implicita nella dipendenza onto-gnoseologica data dalla loro definizione⁴⁹: dall'essere in un attributo e dal concepirsi per questo segue che «tutto ciò che è, è in Dio e niente può essere né essere concepito senza Dio»⁵⁰, ossia che anche la *Natura naturata* deve necessariamente permanere in Dio, che «le cose particolari non sono altro che affezioni degli attributi di Dio, ossia modi con i quali gli attributi di Dio si esprimono in modo certo e determinato»⁵¹.

L'essenza divina è ciò che è formalmente comune a Dio, attributi e modi e che permette, secondo Spinoza, la distinzione fra le loro essenze, poiché determina un medio comune che rende possibile la distinzione di ragione. Come nota Zourabichvili,

⁴⁰ E1P25.

⁴¹ E1P16.

⁴² T. Negri, *L'anomalia selvaggia*, in *Spinoza*, DeriveApprodi, Roma 2018, p. 103.

⁴³ E1P18.

⁴⁴ E1P25.

⁴⁵ E1P25S.

⁴⁶ E1P34.

⁴⁷ E1P34Dim.

⁴⁸ E1P16C2.

⁴⁹ E1Def5.

⁵⁰ E1P15.

⁵¹ E1P25C.

non c'è materia che circolerebbe da una forma all'altra, ritornando alla sua primitiva indifferenza per rendersi disponibile a una formazione nuova; la circolazione è quella delle forme stesse, liberate dalla decomposizione di una forma o entranti a far parte della composizione di un'altra⁵².

Non c'è nel cosmo spinoziano un medio materico comune, ma è la stessa forma, l'essenza o potenza di Dio in quanto espressa negli attributi e nei modi che ne sono affezioni, che circola e compone nuovi rapporti con sé stessa, nuove essenze. In questo senso, lungi dall'essere causa di una confusione, l'identità formale fra infinito e finito, fra Dio e modi, fra intelletto infinito e intelletto finito, è ciò che permette di formulare una differenza fra l'essenza e l'esistenza di questi: «fintantoché si nega la comunanza formale, si è condannati a confondere le essenze: le si confonde per analogia. Ma non appena si pone la comunanza formale, si è in grado di distinguerle»⁵³. Eppure questa identità formale si esprime nei modi in una maniera particolare: l'essenza dei modi implica l'essenza divina espressa nell'attributo di cui il modo è affezione e al contempo esplica in maniera certa e determinata questa stessa essenza. La comunanza formale mette in gioco gli strumenti coi quali l'immanenza opera: implicazione ed esplicazione sono i concetti coi quali Spinoza instaura un piano di consistenza in cui realmente gli attributi e i modi implicano, ossia racchiudono, l'essenza divina poiché effetti di una causa immanente che si esplica attraverso di loro. Spinoza usa i termini '*involvere*' ed '*explicare*'. I modi contengono formalmente l'essenza espressa nell'attributo di cui sono affezioni: «ciascuna idea di qualunque corpo o cosa singolare esistente in atto, implica necessariamente l'essenza eterna ed infinita di Dio»⁵⁴, dove '*implica*' (*involvit*), significa propriamente '*racchiude*', '*involve*', '*rimanda logicamente*'; Dio è realmente implicato nella cosa singolare, la quale esprime la sua essenza in modo certo e determinato, e il suo essere implicato è la condizione della conoscibilità di ogni ente: «la conoscenza dell'eterna e infinita essenza di Dio che ciascuna idea implica è adeguata»⁵⁵. L'implicazione non è, in questo senso, soltanto un rimandare logicamente alla causa, ma un'ontologica immanenza della causa nell'effetto, una precisa qualità dell'espressione. Allo stesso modo l'*explicatio* non può essere considerata come una semplice spiegazione logica, ma piuttosto deve essere pensata come la descrizione reale della spontaneità espressiva, dello sviluppo produttivo che la sostanza, in quanto causa di sé e di tutte le cose, attua. Implicazione ed esplicazione non si contrappongono: esse, piuttosto, si presuppongono reciprocamente, e per questo «rimandano ad un principio sintetico: la *complicatio*»⁵⁶, che è la loro condizione di possibilità.

Che l'essenza della sostanza sia implicata nella cosa finita non confonde dunque l'essenza della cosa singolare con l'essenza dell'assoluto,

⁵² F Zourabichvili, *Spinoza. Una fisica del pensiero*, Negretto Editore, Mantova 2011, p. 99.

⁵³ G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 34.

⁵⁴ E2P45.

⁵⁵ E2P46.

⁵⁶ G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 12.

bensì l'essenza di Dio si esplica nell'essenza singolare in quanto parte della potenza divina. L'essenza di un modo non implica l'esistenza, ossia non può esistere senza causa esterna; la causa prima che la pone è l'essenza infinita di Dio, il quale, in quanto immanente, permane nell'essenza causata, ma non confonde la sua essenza con quella del causato, bensì comprende in sé l'essenza finita del causato, la sua potenza di esistere, e la complica con le cause prossime che l'hanno attualmente causato. In questo senso, l'essenza finita avvolge l'essenza divina in quanto espressa nell'attributo di cui quel modo è affezione, ma essa rimane a un tempo, in quanto finita, una negazione e un'espressione. Quest'implicazione dell'essenza della sostanza nell'essenza del modo fonda la comunanza formale.

3. Immanenza

Implicazione ed esplicazione sono condizione di possibilità dell'essere parte in quanto legano indissolubilmente totalità e finito. Una cosa è parte soltanto in quanto è immanente, ossia in quanto vi è una comunanza formale, un medio essenziale comune che percorre gli oggetti della comparazione. Soltanto la diade esplicazione-implicazione, in una parola la *complicatio*, rende possibile il rapporto fra parti e tutto e fra le parti reciprocamente. Ma questo rapporto d'immanenza non è un rapporto calibrato secondo un Oggetto assoluto che delimiterebbe l'esperienza trasmutando il limite reale in ideale, né è centrato su un Soggetto universale che disporrebbe secondo la sua esperienza possibile l'essere nell'esperienza concreta; l'immanenza della *complicatio* è un'immanenza assoluta e

l'immanenza assoluta è in sé: non è in qualche cosa, a qualcosa, non dipende da un oggetto e non appartiene a un soggetto. In Spinoza l'immanenza non è *alla* sostanza, ma la sostanza e i modi sono nell'immanenza⁵⁷.

Essere immanenti a qualcosa implica la trascendenza di un oggetto o di un soggetto a cui si è immanenti, soggetto e oggetto che fonderebbero l'immanenza, che costituirebbero lo spazio definito dell'immanenza (spazio ritagliato dal trascendentale o dal trascendente). In questo senso, l'«*illusione di trascendenza*»⁵⁸ è ciò che distingue e produce come termini il soggetto e l'oggetto, l'esperienza e l'essere. È solo a costo di quest'irrimediabile separazione fra esperienza ed essere, fra conoscenza e vita che si può pensare una trascendentalità e priorità del soggetto o dell'oggetto. Ma con l'elevazione a principio di uno dei termini è preclusa la pensabilità conseguente dell'altro e la loro riunione sintetica. Il grande tentativo di Spinoza, continuato da Deleuze, è quello di pensare un campo trascendentale che sia coincidente al piano d'immanenza, un'esperienza reale che non si distacchi dal piano ma che vi insista, coinvolgendo nella percezione della parte la totalità del mondo. È per questo che il campo trascendentale del piano d'immanenza, ciò che in

⁵⁷ G. Deleuze, *L'immanenza: una vita*, in *Immanenza*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 8-9.

⁵⁸ G. Deleuze e F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 2002, p. 39.

Spinoza è l'intelletto, dev'essere pensato come impersonale, anonimo, non come una coscienza *a priori* che ordinerebbe i dati sensibili, ma come un puro flusso noetico che di volta in volta s'attualizza in soggetti e oggetti determinati. «Il campo trascendentale è definito da un piano d'immanenza, e il piano d'immanenza da una vita»⁵⁹: il soggetto e l'oggetto, il filo teso che nell'esperienza separa un percipiente e un percepito, sono prodotti d'un ritaglio astrattivo che si origina da una vita.

In sé l'immanenza non è dunque una cosa alla quale si inserisce, non si è immanenti a Dio o alla causa più di quanto la causa non sia immanente all'effetto; in questo senso la filosofia di Spinoza non è semplicemente panenteista né l'immanenza è il semplice panteismo per cui la totalità permane nella parte. Panenteismo e panteismo sono punti di spiegazione dell'immanenza, ma l'immanenza non è riducibile a questi; essi ne sono piuttosto l'espressione. L'immanenza non divide questi momenti, essa è a un tempo entrambi i momenti, inscindibilmente. L'esperienza è, in ultima istanza, l'esperienza dell'essere: non c'è esperienza laddove non c'è essere e non c'è essere laddove non c'è esperienza. L'immanenza costringe a una radicale svolta per la quale non si può articolare alcuna esperienza che non sia già, nel suo intimo, un'esperienza ontologica. Goethe avrebbe detto: «tutto ciò che è fattuale è già teoria»⁶⁰, ossia non si dà iato fra l'intelletto che percepisce e l'essere percepito, fra la conoscenza e la vita, donde «il mio vedere è già un pensare, il mio pensare un vedere»⁶¹. Questa radicale coincidenza fra campo trascendentale dell'intellezione e piano d'immanenza comporta però una ristrutturazione significativa sia della natura del modo, in particolare della mente in quanto «modo certo e determinato del pensare»⁶², sia del rapporto proprio fra parte e totalità.

2.1 Il contrappunto non-umano

Ciò che pensa, a rigore, è Dio come cosa pensante, ciò che conosce è l'intelletto infinito: «la Pensée absolue [...], ou Chose Pensante, n'est pas le Savoir (c'est-à-dire idée, idée de l'idée, entendement), mais seulement cause du savoir, lequel est le mode nécessaire où elle s'exprime»⁶³. L'intelletto spinoziano è triplice: esso è innanzitutto un modo infinito immediato dell'attributo pensiero, ossia è un modo che dipende ed è prodotto immediatamente da Dio⁶⁴. L'intelletto è ciò che percepisce l'essenza della sostanza⁶⁵; più in generale è l'organo di percezione delle essenze, la cui unica proprietà è di «intendere sempre tutto chiaramente e distintamente»⁶⁶, ossia coincide col vero e non può errare⁶⁷. Infatti, in quanto il pensiero è un attributo, è necessario che contenga le essenze di tutti i modi prodotti dalla natura, ossia è necessario che esista, «nel pensiero,

⁵⁹ G. Deleuze, *L'immanenza: una vita*, in *Immanenza*, cit., p. 10.

⁶⁰ J.W. Goethe, *I fenomeni stessi sono la teoria*, in *La metamorfosi delle piante ed altri scritti sulla scienza della natura*, Guanda, Parma 2013, p. 163.

⁶¹ Id., *Sollecitazione significativa per una sola parola intelligente*, in *La metamorfosi delle piante ed altri scritti sulla scienza della natura*, cit., p. 146.

⁶² E2P48Dim.

⁶³ M. Gueroult, *Spinoza II. L'Âme (Éthique, II)*, cit., p. 73.

⁶⁴ B. Spinoza, *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, cit., p. 127.

⁶⁵ E1Def4.

⁶⁶ Id., *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, cit., p. 128.

⁶⁷ Id. *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, in *Opere*, cit., pp. 51-52.

un'idea infinita, che contenga in sé oggettivamente l'intera natura così come esiste realmente»⁶⁸, la quale idea è l'intelletto. L'intelletto, dunque, è l'idea stessa della sostanza, lo specchio di Dio che contiene oggettivamente ogni essenza. Ma la quiddità dell'intelletto infinito è ambigua: esso non è propriamente una cosa ma, inteso come totalità di idee vere, è «un ente di ragione»⁶⁹; nella realtà non si dà come totalità di idee vere, quanto piuttosto come totalità di menti singolari in atto che conoscono e intendono la sostanza stessa:

la nostra Mente, in quanto intende, è un eterno modo del pensare, che è determinato da un altro modo eterno del pensare, e questo a sua volta da un altro e così all'infinito; così che tutti insieme costituiscono l'eterno e infinito intelletto di Dio⁷⁰.

In questo senso l'intelletto infinito non è slegato dalla relazione immanente degli intelletti finiti che ne sono parte, bensì ne è la figura razionale e unificata. L'intendere proprio dei modi singolarmente considerati, però, non è innanzitutto un'attività, ma «è un semplice o puro patire, in quanto la nostra mente viene così modificata da ricevere altri modi del pensiero che prima non aveva»⁷¹, ossia l'intelletto è determinato dallo stesso pensiero ed è, per così dire, la soglia noetica della sostanza, il luogo dove si porta a conoscenza l'infinito divino⁷². L'intelletto è dunque a un tempo un modo infinito immediato dell'attributo pensiero, l'attività di intendere in generale e la conoscenza di terzo genere o *scientia intuitiva*, ossia l'organo di percezione delle essenze. Questi tre momenti dell'intelletto non possono essere slegati, ma sono le forme anatomiche di un'unica attività.

I modi finiti, le cose singolari sono la carne con cui l'intelletto infinito, in quanto atto modale di un'infinita facoltà di pensare, si materializza. Il punto è radicale: ogni cosa ha un'idea, ossia un'affezione nell'attributo pensiero che la rappresenta. Ma anche la mente non è nient'altro che un'idea, nel caso dell'uomo un'idea di un corpo attualmente esistente. Vi è gradazione di attività che, a seconda della disposizione dell'ideato, della sua capacità di essere affetto, della sua essenza, ha una maggiore o minore potenza di pensare: «quanto più il Corpo è atto a essere affetto in molti modi e a modificare in molti modi i corpi esterni, tanto più la Mente è atta a pensare»⁷³. Ma ciò non basta: Dio ha nel suo intelletto anche le affezioni di ciò che la mente umana concepisce come inanimato. Deve averne, in quanto i corpi inorganici instaurano relazioni, come i corpi organici, e queste relazioni devono cadere sotto un intelletto infinito⁷⁴. In questo senso, si potrebbe dire che nell'universo spinoziano anche l'inorganico pensa, ma non in quanto è

⁶⁸ Id., *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, cit., p. 200.

⁶⁹ Ivi, p. 111; E2P48S.

⁷⁰ E5P40S.

⁷¹ Id., *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, cit., p. 160.

⁷² Sul significato della percezione dell'intelletto cfr. P. Macherey, *Hegel o Spinoza*, cit., pp. 95-96.

⁷³ E4Cap27.

Cfr. E2P14.

⁷⁴ E1P16.

un'attività, bensì in quanto è pensato: la «conoscenza, idea ecc. di ciascuna cosa particolare che viene a esistere è - diciamo - la *mente* di ciascuna cosa particolare»⁷⁵. Vi è in Spinoza un'identificazione radicale fra mente in quanto attività e mente in quanto idea, ossia in quanto pensato, determinazione, passività; identificazione tale da equiparare l'attività della mente umana alla passività dell'idea di una cosa inorganica⁷⁶. Il motivo di questa identificazione è la comunanza formale fra qualsivoglia idea, sia essa l'idea di Dio (intelletto), l'idea di un corpo umano o l'idea di un sasso. Se l'*esse formale* di un'idea indica «la *réalité physique de l'idée comme mode réel de cette réalité physique substantielle qu'est l'attribut Pensée*»⁷⁷, se dunque, come nell'estensione, i corpi sono formalmente identici perché implicano l'essenza divina, così l'*esse formale* delle idee dev'essere lo stesso, dev'essere «Dio in quanto è considerato soltanto come cosa pensante»⁷⁸, donde la loro identità formale. Ciò che distingue l'idea di un corpo inanimato dall'idea di un corpo animato è l'*esse objectivum* dell'idea, il suo contenuto rappresentativo o ideato, in particolare la *potentia agendi* dell'ideato, da cui deriva una maggiore o minore potenza di pensare, che altro non è che la potenza di pensare dell'*absoluta Cogitata* che si esplica per mezzo di un modo determinato. È un nodo delicato: il sasso non ha conoscenza alcuna della mano umana che lo usa e che lo sbatte contro un altro sasso. Esso, in quanto modificazione del pensiero, è un'idea, un oggetto pensato. Eppure il suo punto di vista, in quanto pensato e non pensante, esiste in Dio, e in virtù di questa immanenza è un'attività, seppure di un grado minimo nei confronti dell'attività della mente umana. Ma anche la mente umana è un oggetto pensato da Dio: relativamente alla natura pensante, la mente umana, poiché finita, ossia negazione dell'*absoluta Cogitata*, è una passività, siccome l'idea di una cosa inorganica. E al contempo, in quanto espressione in forma certa e determinata dell'*absoluta Cogitata*, sia l'idea di un corpo affetto in molti modi sia l'idea di un corpo incapace di percepire sono un'attività. L'umano e il sasso non convengono tanto perché sono finiti, coatti e impotenti, giacché «le cose che concordano soltanto nella negazione, ossia in quel che non hanno, non concordano in realtà in nulla»⁷⁹, ma perché implicano la positività infinita dell'essenza divina. In questo senso tutto intende secondo i gradi di potenza che li sono propri, ma, a rigore, intendono in quanto parte espressiva di un'attività pensante infinita che, pensandoli, li pensa come determinazione, passività, come modi.

La possibilità d'una minore o maggiore attività della mente, ossia dell'idea del corpo, riposa sulla *fabrica corporis*, sulle strutture che stratificano il corpo e ne permettono delle funzioni. In quanto idea del corpo, la mente non è nient'altro che l'idea delle stratificazioni corporee e delle sue funzioni, cioè com'esse sono conosciute dallo stesso corpo e dalle sue stesse funzioni. Deleuze ha ragione nell'individuare tre strati che costituiscono ogni individuo, l'insieme delle sue parti estese, il rapporto costitutivo che le lega e l'essenza o

⁷⁵ Id., *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, cit., p. 131.

⁷⁶ Quest'identificazione è peraltro attestata dall'uso sinonimico che Spinoza fa di mente e idea.

⁷⁷ M. Gueroult, *Spinoza II. L'Âme (Éthique, II)*, cit., p. 57.

⁷⁸ E2P5.

⁷⁹ E4P32S.

gradiente di potenza⁸⁰, ma non sottolinea a sufficienza il passaggio qualitativo che la composizione dei *corpora simplicissima* comporta. La composizione di parti estese non è semplicemente un «insieme infinito di parti infinitamente piccole»⁸¹, essenzialmente indifferente nelle sue relazioni intrinseche ed estrinseche, ma permette l'acquisizione di una capacità affettiva secondo le relazioni dell'insieme. È cioè indifferente quali *corpora simplicissima* compongano un rapporto, ma è determinante la forma che assumono:

fin qui abbiamo abbiamo concepito un Individuo che non è composto da altro che da corpi che si distinguono tra loro soltanto per il movimento, la quiete, la celerità e la lentezza, e cioè da corpi semplicissimi. Se adesso ne concepiamo un altro, composto da più individui di natura diversa, troveremo che esso può essere affetto in molti altri modi, conservando tuttavia la propria natura⁸².

La struttura del corpo, le composizioni intrinseche ed estrinseche dei suoi insiemi di parti estese, permettono l'emergenza di *functiones*: «nessuno, [...] fino adesso, ha conosciuto la struttura del Corpo [*corporis fabricam*] tanto accuratamente da poter spiegare tutte le sue funzioni [*functiones*]⁸³. I *corpora simplicissima* sono organizzati in parti o organi, «le parti del corpo umano sono forse esse stesse composte di particelle, ma non sono esse stesse particelle»⁸⁴. Le parti sono composizioni qualificate, aventi funzioni, di insiemi di corpi semplicissimi, sono organi. È in virtù di questa qualificazione organica della *fabrica corporis*, qualificazione che moltiplica le capacità di percepire, di essere affetto e di «disporre in moltissimi modi i corpi esterni»⁸⁵, che si può dire che «la Mente umana è atta a percepire moltissime cose, e tanto più è atta quanto più il suo corpo può essere disposto in molti modi»⁸⁶, giacché «il Corpo umano è composto di moltissimi individui (di diversa natura), ciascuno dei quali è assai composto»⁸⁷. Il principio d'organizzazione delle particelle è l'essenza eterna di una cosa nella sua espressione attuale di modo dell'estensione, ossia la «proporzione di moto e di quiete»⁸⁸ di un corpo. Tale proporzione è il rapporto costitutivo di una cosa e indica il limite massimo e minimo d'oscillazione che un corpo può sopportare per continuare a conservare la comunicazione reciproca fra le sue parti, per conservare la propria forma: «il Corpo muore quando le sue parti si dispongono in modo tale da acquistare tra loro un'altra proporzione di moto e di quiete»⁸⁹. Mentre il

⁸⁰ G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Ombre Corte, Verona 2013, pp. 149-169.

⁸¹ Ivi, p. 152.

⁸² E2P13L7S.

⁸³ E3P2S.

⁸⁴ F. Zourabichvili, *op. cit.*, p. 73.

⁸⁵ E2Post6.

⁸⁶ E2P14.

⁸⁷ E2Post1.

⁸⁸ Id., *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, cit., p. 132.

⁸⁹ E4P39S.

Cfr. M. Gueroult, *Spinoza II. L'Âme (Éthique, II)*, cit., pp. 555-558.

principio d'individuazione dei *corpora simplicissima* è soltanto la velocità e la lentezza⁹⁰, il principio d'individuazione dei corpi composti è il rapporto costitutivo, in quanto principio d'organizzazione di ciò che è comune a tutti corpi, ossia delle parti estese⁹¹:

se le parti che compongono un Individuo diventano maggiori o minori in una proporzione tuttavia tale da conservare tutte come prima lo stesso rapporto di movimento e di quiete l'una rispetto all'altra, l'Individuo conserverà la sua natura, come prima, senza alcun mutamento della sua forma⁹².

Nel rapporto costitutivo come principio d'organizzazione dei corpi è in gioco il doppio e coincidente vincolo che lega i modi alla loro autonomia ed eteronomia sincronica. Esso è infatti espressione attuale dell'essenza di un ente, ma è altresì una determinazione estrinseca che la complessa trama di relazioni intesse con e su un corpo. Eppure non vi è una differenza reale fra questi vincoli: siccome la mente o idea è un'espressione determinata dell'intelletto, il rapporto costitutivo è una singolarità concreta della legge universale del moto e della quiete, del modo immediato infinito dell'estensione che stringe «il volto di tutto l'universo»⁹³ senza interruzioni né zone franche. Questa legge universale è la stessa essenza del modo in quanto quest'ultima è l'espressione particolare, contratta, parziale della prima, o, in altri termini, perché il modo immediato infinito dell'estensione è l'espresso di ogni corpo⁹⁴. È l'immanenza della necessità causale, fondata sulla comunanza formale, a permettere l'identificazione delle cose finite con l'infinito e con ciò la libertà necessitata del modo.

Se il pensiero non può essere esaurito da tutte le idee che ne sono affezioni, se cioè non è una somma delle idee, diverso è l'insieme attuale delle menti, ossia di tutte le idee, e l'insieme attuale di tutti i corpi, ossia dei rapporti di moto e di quiete, i quali formano rispettivamente l'intelletto e le leggi del moto. È questa catena dei corpi e delle loro idee, che dal finito più piccolo (i *corpora simplicissima* e le loro menti) giunge fino al modo immediato infinito a comporre l'universo sinfonico di Spinoza, in cui ogni cosa richiama l'altra, come un contrappunto, senza che per questo una volontà le disponga secondo fini. Noi diciamo 'intendere', 'intelletto', 'mente' solo in senso improprio, *ex segnis*, riconducendo l'attività che ci è propria all'attività assoluta della *Natura naturans*, antropomorfizzandola. Che ogni cosa abbia un'idea, che intenda, non significa assolutamente che abbia intenzionalità, personalità o volontà. Non significa nemmeno che abbia delle finalità: «non si tratta di una

⁹⁰ E2P13L1.

⁹¹ Cfr. E2P13L2. Un'analisi puntuale sulla differenza del principio d'individuazione fra corpi semplici e corpi composti e sulla relativa problematicità è fornita da G. Mormino, *L'ontologia del corpo. Descartes, Spinoza, Huygens*, in *Ontologia e temporalità Spinoza e i suoi lettori moderni*, a cura di G. D'Anna e V. Morfino, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 68-75.

⁹² E2P13L5.

⁹³ B. Spinoza, *Lettera 78*, a Schuller (LXVI OP/NS), in *Epistolario*, cit., p. 1494

⁹⁴ Id., *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, cit., pp. 131-132.

concezione finalistica ma melodica»⁹⁵ in cui ogni cosa si richiama all'altra, contempla e contrae in un'abitudine l'altra. Le gocce che colano sulle foglie, la zecca che si getta sul mammifero di passaggio, il paguro che con la sua coda prensile riadatta la conchiglia del mollusco, la mano dell'ominino liberatasi dalla terra, in breve, la *facies totius universi* che appare composta da molteplici melodie legate in un'unica, coerente, armonia non è un atto che necessita una spiegazione teleologica: «per coerenza delle parti non intendo altro che le leggi con cui una parte (o la natura di una parte) si accorda con la natura di un'altra parte, in modo che tra loro non vi sia la minima contrarietà»⁹⁶. I modi si cartografano l'un l'altro, stanno in un rapporto orizzontale e rizomatico, s'alleano in virtù della loro comunanza, ma non producono filiazioni, non si ricalcano l'un l'altro, ovvero non hanno modelli morfogenetici né finalità che ne causino la comunanza: «l'orchidea non riproduce il calco della vespa, fa carta con la vespa all'interno di un rizoma»⁹⁷. Siamo obbligati da un'abitudine originaria a utilizzare concetti teleologici per spiegarci questo contrappunto, perché «gli uomini nascono ignari delle cause delle cose, mentre appetiscono la ricerca del proprio utile, cosa della quale sono consapevoli»⁹⁸. Così, quando diciamo che in Spinoza tutto intende non intendiamo personalizzare la natura, ma de-antropomorfizzarla, affermando che la mente umana non è un'attività eccezionale ma una passività moderata. Pensare altrimenti, ritenere che la mente umana sia un'eccezionalità che eluda l'ordine e la connessione delle cose, è concepire «l'uomo nella natura come un dominio all'interno di un dominio [*imperium in imperio*]]»⁹⁹, riattivare *tota illa fabrica*¹⁰⁰ dell'immaginazione, «un apparato di inversione di cause in fini»¹⁰¹ attraverso il quale centriamo su un supposto soggetto trascendentale o sull'*ego cogito* la referenza causale, il semplice dato che l'uomo pensi e che il pensiero sia¹⁰².

Per comprendere l'universo spinoziano bisogna seguire il progetto di vitalismo dell'inorganico che di quando in quando riaffiora nell'opera di Deleuze:

occorre attribuire un'anima al cuore, ai muscoli, ai nervi, alle cellule ma un'anima contemplativa la cui sola funzione è di contrarre l'abitudine. Non si dà qui nessuna ipotesi oscurantista o mistica: l'abitudine vi si manifesta nella sua piena generalità, che non concerne soltanto le abitudini sensorio-motrici che abbiamo (psicologicamente), ma innanzitutto le abitudini primarie che siamo, le migliaia di sintesi passive che ci compongono organicamente¹⁰³.

⁹⁵ G. Deleuze e F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 187.

⁹⁶ B. Spinoza, *Lettera 17*, a Oldenburg (XV OP/NS), in *Epistolario*, cit., pp. 1290-1291.

⁹⁷ G. Deleuze e F. Guattari, *Mille piani*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, p. 49.

⁹⁸ E1Ap.

⁹⁹ E3Pref.

¹⁰⁰ E1Ap.

¹⁰¹ L. Althusser, *L'unica tradizione materialista*, in *Il materialismo aleatorio*, Unicopli, Milano 2000, p. 125.

¹⁰² Cfr. Ivi, pp. 121-122.

¹⁰³ G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano 1997, p. 100.

Siamo obbligati a questo paradossale tropo attraverso cui attribuiamo un'anima o un'idea all'inorganico a causa dell'implicazione della totalità nella parte. Così come «ogni corpo, in quanto modificato in un certo modo, è parte di tutto l'universo, si accorda con il suo tutto ed è connesso in modo coerente con tutti gli altri»¹⁰⁴, allo stesso modo, scrive Spinoza, «ritengo che anche la mente sia parte dell'universo, poiché stabilisco che in natura si dia un'infinita potenza di pensare, la quale, in quanto infinita, contiene in sé *objective* tutta la natura»¹⁰⁵, dimodoché la mente o idea debba essere intesa allo stesso modo con cui intendiamo un corpo, ossia come determinata espressione dell'essenza divina che in quanto determinazione si dà come passività, in quanto espressione come attività.

2.2 *Il delicato empirismo*

Goethe parlava con profonda ispirazione spinoziana di «pensiero oggettivo»¹⁰⁶ per indicare «un empirismo delicato che si identifica intimamente coll'oggetto e così diventa teoria»¹⁰⁷, in cui la conoscenza non sperimenta alcuno iato fra esperire e pensare, fra vedere e intendere, in virtù del vincolo implicativo che mantiene la totalità nella parte. Mutuiamo dall'elettico poeta questi concetti per applicarli alla *scientia intuitiva*. Essa «procede dall'idea adeguata dell'essenza formale di certi attributi di Dio alla conoscenza adeguata dell'essenza delle cose»¹⁰⁸, ossia secondo il vincolo della *complicatio* sopra esposto. Nella sua processione dall'essenza divina alle *res singulares* il terzo genere di conoscenza segue l'esplicazione con cui l'infinità assoluta s'esprime dapprima in un'infinità determinata nel suo genere, dunque nell'infinità modale dei modi immediatamente prodotti, perciò in quella dei modi mediamente prodotti, e infine nella determinazione del finito. Segue cioè l'ordine che dalla *Natura naturans* s'esplica fino alla molteplicità parziale della *Natura naturata*. Ma la condizione di possibilità della conoscenza esplicativa della natura è l'implicazione per cui l'essenza divina è realmente implicata nella cosa singolare. Di più, è possibile conoscere l'essenza di una cosa solo in quanto implica realmente l'essenza di Dio, e tale conoscenza accresce la conoscenza dell'essenza divina: «quanto più conosciamo le cose singolari, tanto più conosciamo Dio»¹⁰⁹, giacché le *res particulares* «non sono altro che affezioni degli attributi di Dio, ossia modi con i quali gli attributi di Dio si esprimono in modo certo e determinato»¹¹⁰. Vi è una presupposizione reciproca fra implicazione ed esplicazione: la conoscenza adeguata è possibile in virtù di quest'oscillare continuo che riconduce il finito all'infinito e l'infinito al finito, che vede la causa nell'effetto e l'effetto immanente alla causa. Nel suo *Studie nach Spinoza*, Goethe sembra fraintendere la natura del modo quando scrive: «non possiamo pensare che qualcosa di limitato esista a causa della sua stessa

¹⁰⁴ B. Spinoza, *Lettera 17*, a Oldenburg (XV OP/NS), in *Epistolario*, cit., p. 1291.

¹⁰⁵ Ivi, p. 1292.

¹⁰⁶ J.W. Goethe, *Sollecitazione significativa per una sola parola intelligente*, in *La metamorfosi delle piante ed altri scritti sulla scienza della natura*, cit., p. 147.

¹⁰⁷ Id., *Massima 565*, in *Massime e riflessioni*, De Silva, Torino 1943, p. 112.

¹⁰⁸ E2P40S2.

¹⁰⁹ E5P24.

¹¹⁰ E1P25C.

limitazione, e tuttavia tutto realmente esiste a causa di se stesso»¹¹¹. In verità egli giunge subito al cuore della *scientia intuitiva*: le cose limitate sono *causa sui* non perché sono sostanze, ma perché sono modi che esprimono in forma certa e determinata l'attributo di cui sono affezioni, perché l'infinito della sostanza, l'infinito dell'attributo e l'infinito modale sono implicati realmente nella parte e la fondano. «Il condizionato è in pari tempo incondizionato»¹¹² in quanto l'incondizionato condiziona sé stesso e così rende il condizionato suo pari¹¹³.

La *scientia intuitiva* ha per oggetto l'essenza della cosa singolare, ossia percepisce la cosa non soltanto nella sua attualità, nella sua esistenza concreta, ma *sub specie aeternitatis*¹¹⁴. Eppure l'essenza considerata *sub specie aeternitatis* non è un'essenza semplice: il terzo genere di conoscenza è la conoscenza dell'idea adeguata delle essenze, ma tale idea, in quanto adeguata, implica l'essenza divina e, implicando l'essenza divina, implica l'intero cerchio modale che questa esprime. L'essenza non è un'astrazione della cosa dal mondo, ma la sua reale immanenza ed espressività, che contrae nel singolare le relazioni infinite del mondo e di Dio. In quanto le essenze sono parti della potenza divina, in quanto si concepiscono per mezzo di questa potenza¹¹⁵,

le essenze sono espressive: ogni essenza esprime non solo le altre essenze secondo il principio della sua produzione, ma esprime anche Dio come il principio che contiene tutte le essenze e da cui ciascuna dipende in particolare¹¹⁶.

Nell'essenza del modo si manifesta al contempo l'intera connessione modale che rende possibile la sua esistenza effettiva e l'attributo di cui è affezione, il quale lo rende concepibile *sub specie aeternitatis*. In questo senso, la *connexio* non si limita all'ordine estrinseco degli enti, ma costituisce il tessuto, la trama delle cose; i modi sono *connexiones*: nella loro esistenza attuale s'intreccia la *facies totius universi* e l'infinità sostanziale. È questo statuto del modo, il modo in quanto trama relazionale, che rende irricevibile per Spinoza la nuova razionalità galileiana¹¹⁷, basata sulla ripetibilità sperimentale e sul postulato del vuoto laboratoriale:

¹¹¹ J.W. Goethe, *Studio su Spinoza*, in *La metamorfosi delle piante ed altri scritti sulla scienza della natura*, cit., p. 123.

¹¹² Id., *Massima 1372*, in *Massime e riflessioni*, cit., p. 254.

¹¹³ Id., *Massima 1371*, in *Massime e riflessioni*, cit., p. 254.

¹¹⁴ E5P29.

¹¹⁵ E5P22Dim.

¹¹⁶ G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 238.

¹¹⁷ Per un'interpretazione opposta, che sottolinea le affinità teoriche di Galilei e Spinoza e l'influenza del primo sul sistema politico del secondo, si veda L. Nocentini, *Verità e adeguatezza nella scienza politica spinoziana: influenze galileiane*, in *Sulla scienza intuitiva in Spinoza. Ontologia, politica, estetica*, a cura di F. Del Lucchese e V. Morfino, Ghibli, Milano 2003, pp. 193-221.

è l'essere relazionale dei modi che impedisce di pensare il vuoto, è il loro *concurrere*: se si potesse pensare un modo da solo, senza relazione agli altri, allora esisterebbe il vuoto, ma poiché l'essere dei modi è un *esse in alio*, una tale affermazione cadrebbe nell'assurdità (il modo da solo sarebbe un *esse in se*, dunque sarebbe sostanza)¹¹⁸.

Non è solo il fatto che il modo attualmente esistente sia una *connexio*, ossia che si dia nell'esistenza come determinazione dell'intero modale che trattiene questo stesso intero nella sua singolarità, a costituire la complicazione dell'essenza. Più in profondità, la stessa essenza, sia nella sua espressione attuale sia considerata *sub specie aeternitatis*, è connessione e convivenza singolare e assoluta di tutte le essenze e dell'essenza divina. Se nel secondo genere di conoscenza si conosce secondo una concordanza relativa del corpo o della mente del soggetto con quelle dell'oggetto, se cioè si conosce per «nozioni comuni»¹¹⁹, constatando la comunanza di un medio, nella *scientia intuitiva* si giunge immediatamente, «con uno sguardo [*uno intuitu*]¹²⁰, alla convivenza delle essenze, ossia alla loro relazione oltre l'esistenza nella durata. Come scrive Deleuze,

ogni essenza conviene con tutte le altre. Tutte le essenze sono [...] comprese nella relazione di ciascuna. Non si tratta più di concordanze relative, più o meno generali, fra modi esistenti, ma di una concordanza, al contempo singolare e assoluta, di ogni essenza con tutte le altre¹²¹.

Avere l'idea adeguata dell'essenza di una cosa singolare implica avere l'idea adeguata dell'essenza divina, perché l'idea vera dell'essenza di una cosa singolare è riferita a Dio¹²², ossia, se «la conoscenza dell'effetto dipende dalla conoscenza della causa e la implica»¹²³, la causa formale dell'essenza della cosa singolare è l'essenza divina in quanto espressa nell'attributo di cui la *res singularis* è affezione, donde l'idea adeguata dell'essenza divina è la causa formale dell'idea adeguata dell'essenza della cosa singolare. Ma quest'implicazione è percepita immediatamente, senza l'intervento di una deduzione che ordinerebbe discorsivamente i rapporti fra tutto e parte. L'immediatezza intuitiva è una necessità epistemologica, giacché «la conoscenza deduttiva rischia di introdurre, nell'articolarsi della sostanza, una scansione di tipo logico e temporale, che, gnoseologicamente, comporterebbe una frattura tra la parte ed il tutto»¹²⁴. La comunanza formale costituisce

¹¹⁸ V. Morfino, *Spinoza e il non contemporaneo*, Ombre Corte, Verona 2009, p. 25.

¹¹⁹ E2P38C.

¹²⁰ E2P40S2.

¹²¹ G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 238.

¹²² E2P32 e E2P32Dim.

¹²³ E1A4.

¹²⁴ G. D'Anna, *La scienza intuitiva di Spinoza: tra relazione e immediatezza*, in *Sulla scienza intuitiva in Spinoza. Ontologia, politica, estetica*, cit., p. 72.

l'orizzonte ontologico che rende reale l'implicazione della totalità nella parte e possibile la conoscenza *uno intuitu* dell'essenza, in quanto, da un lato, fa precipitare l'essenza divina nella singolarità modale degli oggetti percepiti, dall'altro, istituisce la partecipazione reale della mente umana all'intelletto infinito di Dio, per cui

quando diciamo che la Mente umana percepisce questo o quello non diciamo altro che Dio, non in quanto è infinito, ma in quanto si esplica per mezzo della natura della Mente umana, ossia in quanto costituisce l'essenza della mente umana, ha questa o quella idea¹²⁵.

È solo in virtù di questa doppia precipitazione di Dio nella parte che la *scientia intuitiva* può essere scienza delle singolarità, conoscenza che immediatamente giunge all'essenza della cosa. Se il tutto non fosse immanente alla parte, se il finito non implicasse l'infinito e al contempo se l'infinito non s'esplicasse nel finito, non potrebbe darsi alcuna conoscenza certa, poiché mancherebbe il fondamento della relazione. È per questo che Spinoza vede la ragione più forte della dimostrazione aristotelica dell'esistenza di una causa prima necessaria non nell'impossibilità e nell'insostenibilità del *regressus in infinitum*, il quale effettivamente è¹²⁶, ma nello stesso chiarore che il finito *ab origine* non può portarsi all'essere, che la potenza finita non è sufficiente a conservare sé stessa e il resto: è impossibile «assumere che le cose non esistenti necessariamente per loro natura non siano determinate a esistere da una cosa necessariamente esistente per sua natura»¹²⁷. Vi deve essere una connessione necessaria fra la totalità e la parte perché qualcosa possa emergere sia come cosa esistente che come cosa intelligibile e perché qualcos'altro possa intenderlo adeguatamente.

Vi è una triade anatomicamente rilevabile nella scienza intuitiva, la quale corrisponde soltanto a uno stratagemma discorsivo, appartenente, per così dire, al secondo genere di conoscenza e non al terzo, in quanto tratta di soggetti e oggetti quando questi, nella *scientia intuitiva*, spariscono a favore di una fusione estetica della parte col tutto. Vi è un oggetto, l'essenza della cosa singolare, che è *sub specie aeternitatis* in quanto espressione in forma certa e determinata dell'essenza di Dio, ossia in quanto idea prodotta dall'*absoluta Cogitata* che cade nell'intelletto infinito di Dio; vi è un soggetto, la mente che percepisce secondo il terzo genere di conoscenza, la quale, in quanto percepisce intuitivamente, è parte dello stesso intelletto di Dio; vi è, infine, la relazione conoscitiva che lega i poli come medio necessario, ovvero l'intelletto stesso, l'organo della *scientia intuitiva*, da cui «nasce necessariamente l'Amore intellettuale di Dio»¹²⁸. L'*amor Dei intellectualis* è una relazione affettivo-intellettuale che coinvolge la sostanza e il modo conoscente, avvolgendoli in un'unione radicale, ontologicamente originaria, fondata sull'identità formale dell'*amor Dei intellectualis* con l'intelletto infinito di Dio:

¹²⁵ E2P11C.

¹²⁶ E1P28.

¹²⁷ Id., *Lettera 33*, a Meijer, in *Epistolario*, cit., p. 1328.

¹²⁸ E5P32C.

l'Amore intellettuale della Mente verso Dio è lo stesso Amore con il quale Dio ama se stesso, non in quanto è infinito, ma in quanto può essere spiegato per mezzo dell'essenza della Mente umana considerata sotto una specie di eternità, cioè l'Amore intellettuale della Mente verso Dio è parte dell'Amore infinito con il quale Dio ama se stesso¹²⁹.

L'eternità dell'*amor Dei intellectualis* consegue dall'eternità del terzo genere di conoscenza, in quanto affetto causato dall'intuizione intellettuale della presenza dell'essenza divina nell'essenza singolare¹³⁰. L'eternità della scienza intuitiva è peculiare, giacché si produce per una sorta d'introiezione, in quanto la mente considera la sua essenza oggettiva, ossia il corpo esistente nella durata, *sub specie aeternitatis*:

qualunque cosa la Mente conosce sotto una certa specie di eternità la conosce non perché concepisce la presente attuale esistenza del Corpo, ma perché concepisce l'essenza del Corpo sotto una specie di eternità¹³¹.

Se «la Mente umana non può essere distrutta in assoluto con il Corpo; ma di essa rimane qualcosa di eterno»¹³², allora il terzo genere di conoscenza, insieme alla sua eternità, «dipende dalla Mente, come da causa formale, in quanto la stessa Mente è eterna»¹³³. L'eternità della mente, che trasfigura il modo finito nell'infinità modale dell'intelletto e tramite questa lo unisce all'essenza divina, è la condizione di possibilità dell'eternità della *scientia intuitiva* e dei suoi oggetti. Ciò che permette la consapevolezza di questa eternità è la conoscenza dell'essenza divina e della sua implicazione nella mente e nel corpo¹³⁴; poiché «l'eternità è la stessa essenza di Dio, in quanto questa implica un'esistenza necessaria»¹³⁵, ossia in quanto l'eternità è la stessa esistenza¹³⁶, noi «sentiamo e sperimentiamo di essere eterni»¹³⁷ giacché esistiamo e rimandiamo necessariamente la nostra esistenza alla sua causa. Ma questo attaccamento dell'idea dell'eternità mentale all'esistenza implica che l'eternità spinoziana sia giocata nella durata; l'eternità della mente, insieme alla

¹²⁹ E5P36.

¹³⁰ E5P33Dim.

Cfr. P. Macherey, *Introduction à l'«Éthique» de Spinoza*, PUF, Parigi 1994, t. V, pp. 156-157, dove scrive: «Si l'âme demeure éternelle dans l'amour intellectuel de Dieu comme elle l'est dans la connaissance du troisième genre, c'est que cet amour lui-même, de la même manière que cette connaissance, est éternel, en ce sens qu'il n'est d'aucun temps et n'est pas déterminé par le temps».

¹³¹ E5P29.

¹³² E5P23.

¹³³ E5P31.

¹³⁴ E5P30.

¹³⁵ E5P30Dim.

¹³⁶ E1Def8.

¹³⁷ E5P23S.

sua percezione, non sono possibili fuori dall'esistenza attuale e necessitano un corpo per realizzarsi: la *beatitudo*, che consiste nell'amore verso Dio e nasce dalla scienza intuitiva¹³⁸, è sperimentabile solo e soltanto nella durata, giacché «la Mente non può immaginare nulla, né ricordare delle cose passate se non nel corso della durata del Corpo»¹³⁹. «Tutta la mente è eterna, anche la più piccola delle sue affezioni»¹⁴⁰, ma ciò non in quanto l'idea è considerata passiva, pensata, oggetto della percezione di un'altra mente, bensì in quanto è considerata espressione dell'infinita attività pensante e intellettuale di Dio, attuale *cogitans* la cui essenza conviene con quella divina di modo da esserne parte e indispensabile strumento. Più abbiamo idee adeguate, ossia più la nostra mente è attiva e ci sottraiamo alla passività dell'eterodirezione¹⁴¹, «più Dio pensa attraverso di noi, ossia più partecipiamo noi stessi all'attività mentale universale»¹⁴². L'eternità in Spinoza è ben lungi dall'essere il prolungamento *ad infinitum* di un'attualità, giacché questo significherebbe definire l'eternità secondo il tempo, cosa assurda¹⁴³. Piuttosto, essa è una potenza che può esaurirsi in una breve durata senza per questo sparire *strictu sensu*. Noi percepiamo d'essere eterni perché è l'attualità a essere eternità, ossia perché la durata è espressione della cosa eterna, dell'esistenza, in quanto la implica e ne è la sua finita e determinata esplicazione. L'eternità della mente appartiene a ogni modo non in quanto questi sono considerati soltanto come oggetti di un'intellezione, ma in quanto collaborano all'attività conoscitiva e vitale, la quale non è esaurita dall'intellezione singolare, benché ne costituisca una necessaria espressione: «realtà e verità [...] sono un divenire pluricentrico, al quale ogni forma vivente collabora e che nessuna esaurisce o governa»¹⁴⁴. In questo senso, il terzo genere di conoscenza è una conoscenza diffusa, eccentrica, vitale, «la scienza intuitiva è [...] sapere della vita, o sapere che è vita, poiché Dio o sostanza sono [...] vita, e la vita è sempre singolare, una singolare completezza, oltre la quale nulla esiste»¹⁴⁵. Vi è un empirismo delicato, essenzialmente estetico, nella *scientia intuitiva*, in cui si scopre intellettualmente l'intreccio intrascendibile della vita col sapere, che vivere sia già un conoscere e il conoscere una vita. Quest'immediata transizione dalla percezione alla conoscenza è resa possibile dal fatto che, ontologicamente, la vita, il piano d'immanenza, Dio in quanto cosa estesa e cosa pensante, «agisce con la stessa necessità con la quale intende se stesso»¹⁴⁶, ossia «pour Dieu, exister, agir, et se comprendre sont une seule et même chose»¹⁴⁷. In Dio non si dà alcuno iato fra l'atto assoluto d'esistere e l'intendere, il quale è un atto modale, intellettuale, donde, nella misura in cui esiste, Dio intende, e intende secondo le infinite cose che come effetto seguono dalla sua essenza. La *scientia intuitiva* è questa riappropriazione etico-gnoseologica del dato ontologico

¹³⁸ E5P42Dim.

¹³⁹ E5P21.

¹⁴⁰ F. Zourabichvili, *op. cit.*, p. 167.

¹⁴¹ E3P1.

¹⁴² F. Zourabichvili, *op. cit.*, p. 169.

¹⁴³ E5P23S.

¹⁴⁴ C. Sini, *Inizio*, Jaca Book, Milano 2016, p. 189.

¹⁴⁵ R. Diodato, *Estetica e scienza intuitiva*, in *Sulla scienza intuitiva in Spinoza. Ontologia, politica, estetica*, cit., p. 129.

¹⁴⁶ E2P3S.

¹⁴⁷ P. Macherey, *Introduction à l'«Éthique» de Spinoza*, PUF, Parigi 1998, t. I, pp. 142-143.

originario che è l'attuosa essenza dell'esistenza, l'essere già da sempre iniziati, essere da sempre nell'esistenza come esistenza¹⁴⁸.

Nel terzo genere di conoscenza il modo non si rapporta mai a un oggetto inteso come isolata delimitazione di una cosa, né ha a che fare con dei segni astratti; esso si rapporta sempre a delle eccità che esprimono singolarmente il labirinto di cause che le ha determinate insieme all'essenza divina. È proprio quest'intima fusione in Dio della mente che intende e dell'idea intesa che sopprime i tradizionali poli del rapporto conoscitivo, il soggetto e l'oggetto. Un modo non si rapporta mai a qualcosa fuori di sé, ma a un ambiente, a un *Umwelt* con cui condivide la forma¹⁴⁹, in quanto si rapporta a delle singolarità che non possono essere concepite né come cose né come alterità assolute, ma è solo nel terzo genere che il modo acquisisce la consapevolezza di tale rapporto. Non si esagera se si vede nell'universo spinoziano un antecedente dell'ambiente ecosofico: nella *scientia intuitiva* l'umanità della mente sparisce a favore dell'impersonale intelletto infinito, il quale, però, si esplica nell'umanità della mente, nella sua differenza ineliminabile, nella sua eccità¹⁵⁰. Il terzo genere di conoscenza è la conoscenza non-umana del mondo su sé stesso – se è solo l'umano che può attuare modalmente questa conoscenza, non è in virtù di un privilegio, ma della sua *fabrica corporis*. Ma non potremmo dire che è una soggettività a conoscere intellettualmente, giacché questo implicherebbe, ancora una volta, ritagliare la mente dall'intelletto che contiene le idee, istituire l'oggetto come trascendenza che viene resa immanente dall'intuizione intellettuale, e per ciò stesso affermare la conoscenza come filo teso fra poli discreti. Nel terzo genere di conoscenza si conosce in quanto «vita di pura immanenza, neutra, al di là del bene e del male, poiché solo il soggetto che la incarnava in mezzo alle cose la rendeva buona o cattiva»¹⁵¹; la soggettività che insisteva in questa vita di pura immanenza, non appena conosce *uno intuitu*, sparisce a favore della stessa. È per questo che la *beatitudo* si sperimenta nella durata, perché si necessita di un'individualità che si vuoti per divenire singolarità, ossia perché la *beatitudo* è l'esperienza di questo divenire eterno, divenire non-umano.

¹⁴⁸ Cfr. C. Sini, *Archivio Spinoza*, cit., pp. 29-30.

¹⁴⁹ E2P13L2.

¹⁵⁰ Sul divenire non-umano della ragione umana nel terzo genere di conoscenza e, più in generale, sulla presenza in Spinoza della necessità di un superamento dell'umanità nell'uomo, si veda M. Fischer, *Spinoza, k-punk, neuropunk*, in *The collected and unpublished writings of Mark Fischer (2004-2016)*, pp. 695-698.

¹⁵¹ G. Deleuze, *L'immanenza: una vita*, in *Immanenza*, cit., pp. 10-11.