

# Seminario Immanenza e Trascendenza

11-14 marzo 2013

Prof.ssa Pina Totaro

*Immanenza e trascendenza: prospettive spinoziane*

Relazione di Marco Viscomi

Spinoza, per definizione il filosofo dell'immanenza, materialista e contrario ad ogni forma di trascendenza, non risulta interamente riconducibile alle categorie storiografico-filosofiche solitamente impiegate per classificarlo. Tanto per cominciare, nei suoi scritti non compare mai il termine "immanenza". E anche il termine "trascendenza", da lui associato alla concezione medievale dei trascendentali, viene citato dal filosofo solo per essere attaccato. Quando richiama il concetto degli universali, intesi come forme trascendentali della mente umana, fatta a immagine e somiglianza del creatore di tutte le cose esistenti, e quindi quale riflesso del λόγος divino, Spinoza abbraccia una posizione nominalistica. Egli, cioè, pensa gli universali e la trascendenza a cui essi richiamano come un qualcosa di irreali, in quanto prettamente attinente alla sfera logica ed astratta del pensiero.

L'unica accezione con cui comprare l'immanenza nell'ambito del pensiero filosofico spinoziano, è quella che ricollega questo concetto a quello di causa. Spinoza, infatti, parla soltanto di "causa immanente" di tutte le cose, e non propriamente di "immanenza". Questa, a dire del filosofo, è identificata con Dio, il quale dev'essere inteso come la "causa immanente e non transitiva" [cfr. *Breve trattato* I, 3,2,2] di tutte le cose. Una causa è transitiva quando è produttrice di effetti fuori di sé; Dio, invece, è quel tutto che consiste dei suoi stessi effetti, che egli causa internamente a sé, in maniera quindi intransitiva. In questo senso, Dio è tutto, quindi causa immanente di tutto quanto esiste, e causa non transitiva dell'esistente, proprio in quanto non può darsi alcunché di essente fuori di lui. Dio non è separato, in quanto causa, da ciò che realizza come effetto: è questa la ragione per cui egli è causa immanente delle cose; senza una simile causa, nessun altro effetto, nessuna cosa esistente, né potrebbe essere concepita, né esisterebbe fattualmente. In Dio causa ed effetto sono inseparabili, così come lo sono rispettivamente i suoi attributi e modi, e proprio per questo motivo Dio, che è tutto, è causa immanente del tutto esistente.

Nella proposizione XVIII dell'*Etica*, viene riaffermato questo concetto chiave. In quest'enunciazione, Spinoza intende Dio come causa delle cose "*quae in ipso sunt*", che sono in lui. In questo senso, qui sembra leggersi una forma di partecipazione e non d'identità di Dio e delle cose: dal momento che Spinoza non scrive che tutte le cose che esistono (*quae*) sono Dio stesso (*ipso*), ma sono "in" lui, bisogna porre attenzione nel parlare di panteismo all'interno del pensiero spinoziano. Occorre evitare di leggere Spinoza attraverso la sola chiave interpretativa moderna, fornita da Jacobi e dai pensatori che dalla traduzione di questo ebbero ad attingere e a rielaborare il pensiero dell'autore olandese. Attenendosi al testo, non si legge che Dio sia causa immateriale delle cose, ma si intende che tutte esse, anche la loro stessa materialità, sono *in* Dio e sono causate da lui, che è la causa loro immanente e, quindi, non esterna, non transitiva. L'essere intransitiva della causa immanente divina, riguarda una qualche forma di partecipazione metafisica causa-effettuale tra Dio e tutte le cose esistenti. Nulla, quindi, esiste fuori di Dio e solo in lui le cose esistono, quali effetti del suo essere la loro causa immanente.

Dio, ancora, non è "natura" nel senso di massa o materia corporea: l'idea che Spinoza sia un filosofo materialista rappresenta una tesi difficilmente sostenibile. Dio non costituisce l'estensione della *res extensa* cartesiana, né rappresenta alcunché che possa essere colto per via immaginativa o per analogia con l'essere umano. Per "natura", Spinoza non intende solo le cose visibili, ma anche

quelli invisibili e tutte le altre cose esistenti al di là della percezione sensoriale o immaginifica dell'essere umano. Con quel termine, non bisogna neppure pensare all'insieme di nessi causali che si danno tra gli enti esistenti. La natura, sostanza, Dio, risulta concepibile solo attraverso l'intelletto, un genere specifico della conoscenza umana che si associa all'immaginazione e alla ragione, distinguendosi da esse. In Spinoza non si definisce la precedenza teoretica di uno di questi generi di conoscenza umana sugli altri (cosa che invece avviene nel pensiero di Descartes), ma essi vengono semplicemente enucleati come vie differenti che conducono alla conoscenza. Questa difficoltà di intendere le facoltà umane del pensiero come generi di conoscenza, che conducono sino all'*amor Dei*, incarna un'ennesima conferma di quanto parlare di immanenza e trascendenza in Spinoza non costituisca un adeguato termine di intellesione concettuale e possa essere piuttosto una dicotomia fautrice di confusione e fraintendimenti.

## Lezione II

Un elemento particolarmente problematico nel discorso spinoziano, è la figura del Cristo. Spinoza affronta questo tema in maniera estesa tanto nel *Trattato teologico-politico* (Amsterdam, 1670), quanto nelle sue numerose epistole. Attraverso questa figura viene messa alla prova la possibilità di parlare di immanenza in Spinoza: come questi intende il Cristo, afferma la Totaro, identifica un vero e proprio laboratorio di indagine per tentare la validità di ciò che sia "immanenza" e "trascendenza" all'interno del suo pensiero.

Secondo il filosofo, il Cristo sarebbe stato l'unico ad aver accolto da Dio, in maniera non mediata né da parole, né da pensiero, i precetti divini che conducono alla salvezza. Gli apostoli udirono tali precetti attraverso la loro immaginazione, cioè la percezione di quanto Cristo riferì loro a voce in vece di Dio. Spinoza non può accettare i concetti filosofici di Incarnazione e di Resurrezione di Dio, in quanto egli, prima ancora di non accoglierne il dogma, non ne concepisce l'essenza teoretica. Nonostante ciò, il filosofo tenta di problematizzarla, così per come, a suo dire, può essere letta dalle Scritture. Cristo, sostiene Spinoza differentemente dalla lettura ebraica canonica, non è un profeta, in quanto a lui Dio non si sarebbe manifestato attraverso la mediazione delle facoltà immaginifiche, ma gli avrebbe concesso le rivelazioni di sé e del suo essere "mente a mente", cioè in maniera immediata.

Nei confronti dell'elezione del popolo ebraico a popolo eletto [cfr. *Trattato...*, cap. III], la figura del Cristo assume una posizione interessante. Egli incarnerebbe colui che non è venuto ad abolire o mutare la Legge della Torah, ma a cambiare il suo destinatario. Il Cristo estende la rivelazione di JHWH a tutti i popoli del mondo, elidendo l'esclusività dell'elezione di Israele, non tanto per annientarlo in quanto popolo religioso, ma piuttosto per universalizzare il contenuto profondo e rivelato della sua religione. Dio invia Cristo per liberare tutti gli uomini dalla schiavitù della legge (sacerdotale o giuridica, dottrinale o positiva che sia) e per condurre verso alla libertà. Cristo è stato la "*os Dei*" [cfr. *Trattato...*, cap. IV, §9. p.119], la bocca di Dio, poiché questo rivelò all'umanità le sue verità attraverso la mente di Cristo. Tali verità vennero rivelate da Dio a tutto il genere umano, in maniera mediata, attraverso il Cristo, il quale le "percepì nella verità", cioè in maniera immediata e senza mediazione corporea immaginifica. Cristo ha così portato a tutti gli uomini ciò che la Legge di Mosé aveva riservato al solo popolo d'Israele. In tal modo, nulla vi sarebbe di nuovo nell'avvento rivelatore del Cristo, se non l'universalizzazione del messaggio già dato da Dio sull'Oreb nel Sinai.

Spinoza nomina sempre "Cristo" non pensandolo nell'accezione fornita dalla Chiesa del Cristo storico, Gesù di Nazaret. Secondo il filosofo, infatti, non è affatto necessario aderire ai punti della dogmatica cristiana per conoscere la vera essenza del Cristo. Piuttosto che volgere l'attenzione a ciò che le chiese formalizzano a livello teologico, sarebbe più opportuno allora concentrarsi su

quel che Spinoza chiama “l’eterno figlio di Dio” (Epistola 73, Spinoza a Oldenburg, 1675), cioè la sapienza di Dio, che si manifesta in tutte le cose esistenti e in maniera soprannaturale e superiore si è rivelata nella mente di Gesù Cristo. Quanto ricevette immediatamente come rivelazione da Dio, egli lo riferì successivamente agli apostoli, i quali colsero il messaggio detto dalla bocca di Dio solo in maniera sensoriale, attraverso la mediazione dell’immaginazione. Per attingere al messaggio universale del Cristo, quindi, bisogna contemplare intellettualmente la verità rivelatasi attraverso Cristo. Verità convogliante, con tutta la realtà esistente, verso l’unica realtà dell’essere divino.

### *Lezione III*

Dai semplici cardini della giustizia e dell’amore verso Dio e verso il prossimo, Spinoza asserisce che si istituisca tutto l’apparato teologico-politico esistente. Sia la ragione, che le Scritture conducono alla salvezza, in quanto istruiscono direttamente su Dio e da lui sono state direttamente istituite. Esse rappresentano i due nuclei strutturali nevralgici tanto per la religione, quanto per la politica. È difficile pensare in tale contesto alla religione come *instrumentum regni*: Spinoza deduce positivamente dai sette dogmi religiosi esposti in *Trattato...*, cap. XIV, §10, il senso di questa questione sociale, di cui si deve prendere atto, a prescindere dalla sua strumentalizzazione. I punti chiave della *religio universalis*, devono essere concepiti come “veri”, a detta del filosofo, mentre l’adesione ai suoi precetti deve essere libera e intima: per quest’ordine di motivazioni viene a imporsi l’idea che, sebbene la religione si imponga sulla base delle tradizioni culturali, essa vada comunque dimostrata come legittima a livello razionale e quindi politico. L’unico scopo delle istituzioni così formate, è fornire risposte ai bisogni materiali dell’uomo: il fine è sempre incarnato dal perseguimento della pace e della sicurezza sociale, che del soddisfacimento di quei bisogni sono gli immediati presupposti. Religione e politica concorrono a questo fine, di modo che né la prima deve essere strumentalizzata dalla seconda, in quanto l’uomo è riconosciuto come interiormente libero ed autonomo; né la seconda deve sfruttare la prima per fini suoi non propri, quali sono quelli spirituali ed escatologici. Il fine della pace è quello stesso scopo, per il quale Dio si è rivelato nella religione ed ha parlato nell’istituzione della legge, tanto attraverso le tavole della Legge, quanto attraverso i profeti.

Il modello dello Stato ebraico rappresenta l’esempio che Spinoza adduce per chiarificare quanto sostiene. In questo modello, il filosofo evidenzia il modo religioso in cui gli ebrei risposero alle istanze dei loro bisogni sociali e politici. L’organizzazione delle dodici tribù confederate constava, da una parte, di una divisione dei poteri civili e di una distinzione fra questi ed il servizio sacerdotale, riservato ai leviti. Dall’altra parte, era altresì prevista una redistribuzione periodica di tutti i territori di Israele ogni 50 anni, in occasione del cosiddetto giubileo. L’organizzazione religiosa dello Stato ebraico antico doveva mantenere la distinzione delle competenze e dei poteri istituiti, al fine di consentirne una reciproca e proporzionata limitazione. Allorché poteri politici e religiosi vennero a confondersi, l’ordine stesso dello Stato israelita fu sovvertito e collassò.

Nel pericolo della confusione dei poteri temporale e sacrale, in generale, si approssima uno stato di instabilità, che può sfociare nella guerra civile. Questa minaccia si fa concreta, a dire di Spinoza, allorché uno Stato assume un aspetto confessionale, cioè adotta una religione come propria e statale. La minaccia, allora, può provenire o dai regnanti, che decidono di imporsi con la forza della tirannide sul popolo sottomesso, oppure da quest’ultimo, il quale può insorgere e opporsi ai regnanti. Per Spinoza, quest’ultima possibilità di sovversione del potere sovrano, non ammessa dal contrattualismo hobbesiano, viene contemplata nella misura in cui il potere tirannico venga a insidiare il diritto naturale dei cittadini. Il contratto politico-sociale, che Spinoza pensa, non si presenta come la disposizione collettiva ad eleggere un sovrano assoluto, arbitro della disputa dello stato di natura precedente l’ordinamento politico, così per come si legge nel *Leviatan*. Spinoza tenta piuttosto un bilanciamento tra i due poli di forza del contratto sociale, cioè i regnanti e il popolo, pensando lo stesso contratto come tale da poter essere sciolto, allorché non risulta funzionale al

perseguimento dei fini più propri dell'ordinamento politico, cioè la pace e il soddisfacimento dei bisogni dei cittadini. Un principio di ragione sprona all'equilibrio fra i due poli, ma esso, essendo dell'ordine razionale delle cose, proviene da Dio nello stesso modo in cui lo è fideisticamente la religione, la configurazione spirituale-teologica del religioso. Entrambi gli ordinamenti, infatti, derivano direttamente da Dio e per ciascuno di loro l'unico fondamento portante risiede in ciò che teoreticamente Spinoza definisce natura, sostanza, Dio.

### **Emanuela Scribano**

#### *Spinoza lontano da Dio: il mondo dell'immaginazione*

Se si concepisce la “trascendenza” con un ulteriore che è al di là della mente e dell'empirico, non si può parlare di trascendenza in Spinoza. Epperò, se si intende con “immanenza” il sostenere che l'esistenza sia tutto ciò che questo filosofo concepisce, ciò è falso. Per la Scribano, Spinoza è un “platonico dell'immanenza”: per lui, non si riduce tutto all'immanenza dell'empirico, in quanto egli sostiene esista una dimensione irriducibile alla mente umana, l'eternità (intesa platonicamente come assenza di tempo e non come eterna presenzialità), che si contrappone alla durata della temporalità dell'empirico. Spinoza sarebbe un “Kant invertito”, a dire della Scribano, per due principali motivi. Primo, perché, mentre Kant ritiene che si possa accedere solo al fenomenico temporale e su di esso formulare giudizi, Spinoza pensa sia attingibile per la mente umana il mondo dell'eternità. Secondo, perché, mentre per Kant la sostanzialità delle cose è postulabile solo in sede morale, per Spinoza invece un'edificazione etica verrebbe a strutturazione solo a partire dall'accezione teoretica della sostanza.

La mente umana, secondo Spinoza, è bipartita nella dimensione dell'essenza e in quella dell'esistenza: quella riposa nell'eternità di Dio, questa vive nel tempo e nella finitezza dell'empirico. L'essenza del corpo, ricondotta teoreticamente all'idea di Dio, risiede così fuori dal tempo, nell'eternità, mentre la concretezza del corpo, quello esistente in atto, si dà solo nella durata del suo esistere fattuale. La mente umana ha accesso a una serie di verità eterne, quali quelle matematiche e geometriche, che sono indipendenti dal tempo. Ma la possibilità di tale accesso è riposta da Spinoza nell'idea per cui il simile conosce il simile: la mente, così, avrebbe in sé una parte di eternità che le rende conoscibili queste verità eterne. Questi due mondi dell'esistenza e dell'essenza, convivono nella stessa mente dell'essere umano e costituiscono i due poli del “platonismo” spinoziano sopra accennato. L'immaginazione, in questo quadro, rappresenta la conoscenza sensibile che la mente umana può avere, in virtù della sua esistenza empirico-temporale a contatto con gli enti sensibili.

Nel suo *De homine*, Descartes dà ragione di tutte le funzioni vitali dell'essere umano, traducendo in termini meccanicistici e materialistici le funzioni razionali umane (immaginazione, memoria, ecc.) e riducendole ad eventi materiali semplicemente tradotti dalla mente, che ad essi non aggiunge nulla, essendo tra l'altro determinata da loro. La sensazione sarebbe allora una mera stimolazione cerebrale: in virtù di essa, potrebbe anche sostenersi l'esistenza di alcunché fuori del soggetto senziente, in quanto, nella percezione delle sensazioni che la mente traduce in idee, il soggetto umano può essere certo solo dell'esistenza della propria mente e dei processi associativi in essa ricondotti alla sensazione empirica. L'accezione dell'immaginazione spinoziana ricalca questa definizione meccanicistica, trasponendola dalla mente al corpo. Tutto ciò che si può dire del mondo esterno, in questo quadro, è che il soggetto ne può avere percezione. La costruzione immaginativo-sensibile del mondo esterno dipende dall'insieme di associazioni che una mente ha sviluppato in funzione delle proprie esperienze vissute. L'immaginazione sensibile del mondo è questo insieme di nessi, che non ha alcuna garanzia di oggettività: l'unica garanzia che fornisce è l'esistenza del

corpo, quale tramite delle percezioni avvertite. L'immaginazione riguarda appunto la sensibilità, perché quella attiene la modalità con cui i contenuti di questa sono stati elaborati in immagini e nessi di idee nella mente. Ma quest'ultima non possiede solo la conoscenza sensibile e temporale dei suoi vissuti, in quanto si compone anche di un tipo di conoscenza *sub specie aeternitatis*. Il filosofo che pensa la mente umana interamente sotto la specie della temporalità, è David Hume. Spinoza, dal canto suo, ritiene che, accanto alla parte immaginativo-sensibile della mente umana, vi sia anche un'altra parte capace di accedere a verità eterne, perché partecipe dell'eternità della sostanza. Per questo motivo Spinoza non può essere inteso come un puro materialista.

Vediamo ora l'aspetto morale che fa di Spinoza un "Kant invertito". Nel *Breve trattato*, Spinoza asserisce, in linea con la tradizione a lui precedente, che solo al primo atto di discrimina della mente di cosa sia il bene e il male, segue il desiderio dell'uno o dell'altro dei due. Hobbes, nel *Leviatan*, sostiene invece che sia il desiderio di una cosa a farcela pensare come buona e non viceversa. Spinoza, leggendo l'opera dell'autore inglese, viene come folgorato da questa sua intuizione di fondo, tanto da decidere di ripresentarla e di sostenerla nell'*Etica*, per esempio nella parte III, prop. 9, scolio. Bene e male, in questa prospettiva, sono intesi come funzioni del desiderio, cioè fini ai quali si tende per il proprio desiderio di perseguire il piacere e di scansare il dolore. Da tale desiderio deriva l'assunzione valoriale di che cosa sia il "bene" e il "male". Una mente priva di desideri sarebbe così priva di valori. Noi non conosceremo né il bene, né il male, se non esistessero la gioia e la tristezza. Questa variazione di potenza nel campo del desiderio, è propria solo di un essere imperfetto dotato di passione, cioè l'essere umano. Dio, in quanto non affetto da passioni, perché perfetto, non conosce turbamenti di desideri, quindi non conosce neppure il bene o il male. Dio conosce le cose così per come esse sono, mentre l'essere umano, per l'inadeguatezza della sua mente e del suo essere, oscilla tra il valore del bene e del male, che egli forma a partire dal desiderio di avvicinare la gioia e di allontanare la tristezza. Soltanto colui che fosse fuori dall'inadeguatezza della mente umana, cioè fuori dalle passioni, sarebbe al di là del bene e del male. L'uomo non è al di là di tale limite, lì dove invece si trova la sola divinità. L'etica appartiene esclusivamente all'inadeguatezza della mente umana e si schiude soltanto nella finità della sua passionalità. La morale, così, è interamente umana e non ha più alcuna dimensione presupposta o noumenica, come le idee puro-pratiche della libertà, dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio.

La ragione può anche fornire delle indicazioni per condurre l'agire etico-morale dell'essere umano, ma la sua tensione più propria resta quella dell'eternità. L'agire morale si innerva sulla dimensione del desiderio e l'uso temporale della ragione rimane inadeguata nei confronti di quello. Anche la vera conoscenza di ciò che si ritiene utile nel tempo, però, dipendendo dall'immaginazione, si mantiene in una forma parimenti inadeguata. L'irriducibilità della inadeguatezza della mente umana, tanto della sua parte temporale, quanto di quella eterna, rappresenta il punto limite della ragione e dell'etica spinoziane. Chi avesse solo idee adeguate, infatti, non avrebbe alcuna nozione del bene, né del male, ma conoscerebbe le cose nella loro immediatezza ontologica ed eterna, e sarebbe nondimeno integralmente libero. Ma ciò compete solo a Dio e non all'essere umano. Quest'ultimo rimane nell'ordine attuale di un'esistenza finita nella quale si colloca la sua essenzialità propria, che riconduce all'eternità della sostanza e ad essa richiama, pur rimanendo circoscritta nella sua esistenza specifica nell'orizzonte del desiderio, del bene e del male.