

Seminario Immanenza e Trascendenza

11-14 marzo 2013

Prof.ssa Pina Totaro

Immanenza e trascendenza: prospettive spinoziane

Relazione di Diego Donna

Il ciclo di seminari tenutosi dall'11 al 14 marzo 2013 presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici della Scuola di Roma ha indagato il tema "Immanenza e trascendenza" alla luce della riflessione ontologica, epistemologica e politica di Spinoza. Teorico del «mos geometrico» ed «ateo di sistema», secondo la celebre immagine di Pierre Bayle, Spinoza è stato tradizionalmente considerato l'architetto di un'ontologia inscalfibile, diretta contro le tradizionali immagini di Dio – ebraica e cristiana – e posta a fondamento di un nuovo approccio all'etica, alla storia e all'antropologia. Il nesso fra scienza e ontologia della «causa sui» emerge a partire dall'identificazione spinoziana di realtà e razionalità, la stessa che il *Tractatus theologico-politicus* eleva a modello esemplare della moderna critica biblica. L'identità ontologica fra Dio e mondo produce infatti anche una nuova «leggibilità del mondo»¹, che fra rinnegamenti e consensi, esiti impreveduti e richiami, sarà destinata a influenzare nei secoli il pensiero filosofico. Una «filosofia pratica»², secondo la celebre espressione di Deleuze, che Alquiè legge criticamente alla luce di un desiderio mai sopito nell'uomo: «cesser d'être un homme pour devenir Dieu»³. Sul versante materialista, la tesi dell'«univocità» fra Dio e mondo culmina nella completa naturalizzazione di Dio. Sono le forze storiche e materiali, nelle parole di Balibar, ad «organizzare l'infinità come soggetto»⁴. Il pensiero illuminista svolgerà la teoria della causa nell'idea di un progresso della storia e della ragione, l'idealismo la risolve nell'unità riconciliata del sistema. «Come concepire d'altra parte senza contraddizione – si chiede Koyré – un'onnipotenza che, per il timore di esaurirsi, non produce tutto ciò che è in suo potere produrre? Una potenza infinita che si limita e si deinfinitizza

¹ Riprendiamo l'espressione da H. Blumenberg (cf. *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979, trad. it. di B. ARGENTON, *La leggibilità del mondo*, Il Mulino, Bologna, 1984), il grande teorico della "legittimità" dell'età moderna, a proposito del quale segnaliamo il recente studio di M. SPALLANZANI, *Philosophie des Lumières et sécularisation. Hans Blumenberg interprète de la philosophie du XVIIIe siècle*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 73, 2012, pp. 79-94.

² G. DELEUZE, *Spinoza, Philosophie pratique*, Minuit, Paris, 1981, trad. it. di M. SENALDI, *Spinoza. Filosofia pratica*, Guerini e Associati, Milano, 1991.

³ F. ALQUIÈ, *Le rationalisme de Spinoza*, PUF, Paris 1981, p. 353.

⁴ E. BALIBAR, *Spinoza e il transindividuale*, L. MARTINO e L. PINZOLO (ed.), Ghibli, Milano, 2002, p. 85. Cf. anche E. GIANCOTTI, *Il Dio di Spinoza*, in *Studi su Hobbes e Spinoza*, C. Santinelli e D. Bostrenghi, Bibliopolis (ed.), Napoli, 1995. Per una ricostruzione dei rapporti tra lo spinozismo e la filosofia moderna si veda, fra gli altri, il lavoro di C. Ramond, *Spinoza et la pensée moderne. Constitution de l'Objectivité*, L'Harmattan, Paris, 1998.

da se stessa?»⁵. L'analisi spinoziana dei rapporti fra mente e corpo e la teoria delle passioni acquistano ulteriori determinazioni e traslazioni di significato nella linguistica, nella psicoanalisi e nella filosofia del Novecento. Dominio della ragione, razionalità dialettica, progresso della storia, critica all'ideologia, studio della mente: queste alcune delle evoluzioni e delle linee di ricerca a cui lo spinozismo ha dato origine. Si pensi al recupero da parte dello strutturalismo francese di Lacan e Althusser del tema dell'immaginazione come luogo delle fissazioni ideologiche e dell'immaginario sociale e soggettivo, o all'ispirazione spinozista che guida le neuroscienze nel lavoro di Damasio, o, ancora, all'approccio sistemico alla filosofia e alle scienze sociali in pensatori come Luhmann.

Di fronte a un quadro storico e teorico così complesso e frastagliato, ci si chiede se lo "spirito di sistema" possa essere esaurito in categorie come "monismo razionalistico" e "filosofia dell'immanenza". Se è lecito parlare di "filosofia dell'immanenza", occorrerà anzitutto assumerne l'irriducibilità rispetto alla classica contrapposizione storiografica di empirismo e razionalismo, ammettere il carattere sfaccettato e polimorfo di una filosofia a cavallo fra scienze della natura, attenzione alla storia ed ordine sintetico. Un'«ontologia regionale», come la chiamerebbe Bachelard, distribuita nei diversi ambiti del sapere, su cui l'epistemologo francese approfondisce il progetto già avviato da Spinoza di un'«epistemologia non-cartesiana»⁶. Ma nella teoria della conoscenza spinoziana gli strumenti della ragione segnalano anche una difficoltà e un limite per il pensiero, foriero di complicazioni e curvature teoriche inaspettate. La mente riesce solo con difficoltà a raccogliere la potenza di conoscere e la potenza d'agire in quella «beatitudo mentis» che l'*Ethica* presenta come intuizione più alta delle essenze singolari. La filosofia torna allora sul suo interrogativo più antico, e forse più arduo: come rintracciare la via che conduce alla salvezza – in termini spinoziani, all'«amore intellettuale di Dio». La domanda sulla natura autentica dell'uomo si misura con l'impegno nei confronti della ragione e del suo uso adeguato, a metà strada fra le forme complesse della socialità e della politica, e il destino ultimo di salvezza della mente umana.

Su questi problemi si è concentrato il primo ciclo di interventi, tenuto dalla Professoressa Pina Totaro. Nell'esposizione dell'11 marzo, dal titolo *Spinoza. Metafisica, teologia e politica*, la studiosa ha indagato il rapporto immanenza/trascendenza nella filosofia spinoziana, partendo dall'analisi delle occorrenze dei due termini all'interno delle opere. Per lungo tempo si è cercato nell'opposizione fra immanenza e trascendenza l'agente decisivo della transizione dalla metafisica scolastica all'ontologia moderna. Eppure, una lettura attenta dei testi spinoziani non rivela alcun uso della coppia concettuale in questione: né nell'ontologia incoativa del *Tractatus de intellectus*

⁵ Cf. A. KOYRÉ, *Le Chien constellation céleste, et le chien animal aboyant*, in «Revue de Métaphisique et de Morale», 1950, 1, pp. 50-59, trad. it. a cura di A. CAVAZZINI, *Il cane costellazione celeste e il cane animale latrante*, in *Scritti su Spinoza e l'averroismo*, Ghibli, Milano, 2002, pp. 32-33.

⁶ Cf. G. BACHELARD, *La philosophie du non*, Presses Universitaires de France, Paris 1940, trad. it. di A. VIO, *La filosofia del non*, Pellicano libri, Catania, 1975. Si veda anche *L'Activité Rationaliste de la Physique Contemporaine*, Presses Universitaires de France, Paris, 1951, trad. it. di C. MAGGIONI, *L'Attività Razionalista della Fisica Contemporanea*, Jaca Book, Milano 1985.

emendatione e del *Korte Verhandeling*, né nell'elaborazione matura dell'*Ethica*. L'espressione «causa immanens», la sola impiegata dal filosofo, risale alla tradizione⁷. La «causa immanente» costituisce il perno su cui ruota l'intera riflessione spinoziana circa l'unicità della sostanza infinita e il riassorbimento in essa di tutti i suoi modi. Si tratterà allora di ricostruire l'intreccio di determinazioni lessicali e filosofiche che portano a maturazione la dottrina spinoziana della causa: dai concetti di serie e di proporzionalità matematica, che Spinoza utilizza nel *Tractatus de intellectus emendatione*, al confronto, nel *Korte Verhandeling*, fra Dio, causa immanente dei suoi effetti, e l'intelletto, causa immanente dei concetti. Le categorie di sostanza, modo e attributo, elaborate nel commento ai *Principia* cartesiani e consolidate nell'*Ethica*, portano a compimento l'idea dell'effettiva presenza di Dio nei principi razionali del mondo, rompendo così con la «metafisica della sostanza e della partecipazione»⁸ su cui si era intessuta la trama gerarchica delle forme e delle sostanze del cosmo antico. Tale rottura, sottolinea la Totaro, non si dà tuttavia senza un'erosione paziente e un lavoro «dall'interno» del lessico tradizionale. Come nelle lettere, dove Spinoza dialoga con la filosofia cristiana, consegnando alla dottrina della «causa immanens» l'insieme di «tutte le cose che, in accordo con Paolo, sono in Dio e si muovono in Dio»⁹. Occorre concepire – ribadirà l'*Ethica* – l'esistenza delle cose non «in modo astratto e come una certa specie di quantità, bensì [...] in quanto sono *in Dio* [corsivo nostro]»¹⁰.

Anche il concetto di «natura» deve essere depurato dalle categorie della tradizione, senza cadere in tentazioni riduzionistiche o materialiste. In questo caso, la ridefinizione spinoziana della categoria di «quantità» gioca un ruolo fondamentale. Fin dalle prime elaborazioni di metodo Spinoza distingue un concetto «astratto» di quantità, quale quello utilizzato dagli scienziati per ridurre l'universo fisico ad ordine e misura, dall'idea adeguata, cioè «infinità» ed «eterna» della sostanza – la sola ad essere stabilita dal puro intelletto. L'infinità divina, identica nel suo essere agli attributi che la esprimono, coincide con l'essenza di tutti i suoi modi. Diverso è però il modo della concettualizzazione: inadeguato, se riduciamo come fa Descartes la natura alla mera descrizione quantificata di processi meccanici, adeguato, se l'essenza di ciò che esiste è considerata dal punto di vista eterno degli attributi, ovvero secondo l'infinita potenza di Dio.

⁷ Non è facile rintracciare i debiti filosofici dell'ontologia spinoziana. Per la molteplicità delle fonti si vedano le biografie di: J. M. LUCAS, *La vie de Monsieur Benoit de Spinoza*, Amsterdam, 1719, J. COLERUS, *Korte, dog waarchtige Levens-Beschryving van Benedictus de Spinoza*, Amsterdam, 1705, trad. it. a cura di R. BORDOLI, *Vite di Spinoza*, Quodlibet, Macerata, 1994. Per la ricostruzione storica dei rapporti della filosofia spinoziana con il pensiero medievale e rinascimentale si vedano, fra gli altri, i classici lavori di H. A. WOLFSON, *The Philosophy of Spinoza*, 2 voll., Cambridge (Mass.) 1934, 1958; É. GILSON, *L'être et l'essence*, Vrin, Paris, 1981, ma anche lo studio di T. TYN, *Metafisica della sostanza, Partecipazione e analogia entis*, EDS, Bologna, 1991, in particolare alla prima parte (pp. 21-385), in cui lo studioso ricostruisce le tappe principali della storia della filosofia, dal nominalismo al pensiero moderno, in cui il declino della concezione analetica dell'ente si accompagna alla dissoluzione dell'idea scolastica di sostanza.

⁸ T. TYN, *Metafisica della sostanza*, cit.

⁹ SPINOZA A OLDENBURG, *Epistolæ* [Ep.], 73, in Spinoza, *Opera*, C. Gebhardt [ed.], [G.], Heidelberg, C. Winter, 4 voll., 1925, IV, p. 308. La traduzione italiana è tratta dall'edizione: *Opera*, F. Mignini [ed.], Mondadori, Milano, 2007.

¹⁰ *Ethica* [E], II, prop. 45, schol., G. II, p. 127.

L'ontologia spinoziana è in definitiva attraversata da due movimenti. Il primo riduce il rapporto fra Sostanza e modi alla logica della causa e dell'effetto, il secondo eleva la potenza causale al suo grado più alto, esprimendola come ragione e adeguatezza dell'essenza singolare di ciascun modo in Dio. Tale distinzione permette al filosofo olandese di rifiutare non solo la tradizionale gerarchia delle forme sensibili proposta dall'aristotelismo, ma anche quella nozione astratta di quantità (il suo aspetto logico o «immaginario»), su cui fanno leva le moderne filosofie naturali, da Bacon fino alle declinazioni fisico-matematiche o “novantiquae” della logica cartesiana. La quantità geometrica non coglie l'intera potenza di Dio, dipendente dalla serie infinita di attributi che la esprimono. Soprattutto, l'idea di Dio non è in nessun modo deducibile dall'immaginazione, al contrario, essa costituisce la premessa per la definizione delle essenze singolari.

Il secondo intervento di Pina Totaro, dal titolo *Cristo e Anticristo in Spinoza*, tenuto il 12 marzo 2013, ha preso in considerazione la figura di Cristo alla luce della riflessione filosofica, teologica e politica spinoziana. Considerato dagli studiosi «emblema» del sistema, simbolo del legame della parte con il tutto, ma anche dell'incommensurabilità tra finito e infinito¹¹, Cristo è presente pressoché in tutti i capitoli del *Tractatus theologico-politicus* e in una parte dell'epistolario. In particolare là dove Spinoza chiarisce il significato di un'idea di salvezza «secondo la carne», contrapponendola a quella «secondo lo spirito»¹². Mentre la seconda è attinta dal solo intelletto, la prima corrisponde alle forme dell'obbedienza politica e della fede, entrambe frutto di un'immagine inadeguata di Dio. La comparsa di Cristo sulla scena del mondo va letta altresì nel segno della continuità fra Antico e Nuovo Testamento («Cristo non fu inviato per stabilire uno Stato e istituirne le leggi, ma per insegnare la sola legge universale»)¹³, continuità ormai data per acquisita anche dall'antropologia e dall'ermeneutica biblica moderne.

Filosoficamente, Cristo rappresenta il termine medio fra l'ontologia dell'*Ethica* e la scienza storica del *Tractatus*. La catena delle conoscenze, che nell'*Ethica* procedeva sinteticamente a partire dall'idea adeguata di Dio, si complica nell'insieme dei dati storici e naturali scoperti dal *Tractatus*, ammettendo alla scienza il ricorso alle discipline pratiche della meccanica, dell'ottica, dello studio

¹¹ Si veda ad esempio A. BETTINI, *Il Cristo di Spinoza* Ghibli, Milano, 2005, in particolare, p. 113, o i classici studi di A. MATHERON, *Le Christ et le Salut des Ignorants chez Spinoza*, Aubier Montaigne, Paris, 1971, e S. ZAC, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, PUF, Paris, 1965.

¹² SPINOZA A OLDENBURG, Ep. 73, G. IV, p. 308. La visione spinoziana della natura di Cristo risale alla conoscenza e alla frequentazione da parte del filosofo dei gruppi cristiani eterodossi che fiorivano nell'Olanda del Seicento, sostanzialmente concordi nell'affermare una concezione tutta spirituale della natura di Cristo, di ascendenza gnostica e docetista, che ridimensiona notevolmente (se non nega) le conseguenze dell'incarnazione. Vi si aggiunga l'idea che lo Spirito Santo si rivela agli uomini senza bisogno del ricorso alla mediazione della Chiesa, la quale non è vincolante nemmeno per l'interpretazione della Bibbia. Sui rapporti di Spinoza con la cultura eretica del Seicento si vedano, fra gli innumerevoli studi, gli storici lavori di K. O. MEINSMAN, *Spinoza et son cercle, Etude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*, Vrin, Paris, 1983; THIJSSSEN SCHOLOUTTE, *Nederland Cartesianisme*, nonché il recente lavoro di S. NADLER, *Spinoza's heresy*, Oxford University Press, Oxford, 2001, trad. it. di D. TARIZZO, *L'eresia di Spinoza. L'immortalità e lo spirito ebraico*, Einaudi, Torino, 2005.

¹³ *Tractatus theologico-politicus* [TTP], 5, G. III, p. 71.

del moto e della psicologia. Tuttavia, la deduzione dalle cause agli effetti non si risolve in mera progettualità scientifica e operativa sul mondo. L'*Ethica* presenta anche la possibilità di una scienza intuitiva delle essenze singolari, che il *Tractatus* traduce nel livello più alto dei disegni divini percepiti da Cristo («de mente ad mentem»). Presentata nella quinta parte dell'*Ethica* come fonte di vera beatitudine per la mente, ed elevata nel *Tractatus* a forma più alta di gnosi, la conoscenza intuitiva sancisce forse una rottura con le modalità della conoscenza razionale? O, piuttosto, non le conferma, risolvendole nel modello della «mens Christi», ovvero in conoscenza beatifica?

Il terzo intervento della Professoressa Totaro, svoltosi il 13 marzo 2013, si è concentrato sul rapporto fra religione e politica nel pensiero spinoziano. In particolare, a partire dal capitolo XIV del *Tractatus theologico-politicus*, la disputa fra ragione e fede incontra il versante costruttivo della riflessione filosofica: l'ontologia della «causa sui» e il Dio immaginato dai profeti possono entrare in dialogo sulla base di un «fondamento universalissimo», sancito da una serie di precetti che il capitolo XIV sistematizza in sette articoli. I primi quattro ineriscono alle proprietà di Dio e alla sua potenza, il quinto definisce la legge divina, gli ultimi due informano coloro che eseguono o trasgrediscono i comandamenti della sorte a cui sono destinati.

- 1) Dio esiste, in quanto «modello di vita autentica» e di obbedienza per il popolo.
- 1) Dio è unico. Questo «dogma è necessario ai fini della suprema devozione».
- 2) Dio è onnisciente, «ovvero tutto gli è noto», altrimenti si potrebbe dubitare della sua equità, o addirittura ignorarla.
- 3) Dio detiene un dominio sovrano su tutte le cose, da cui discende l'obbligo dell'obbedienza.
- 4) Il culto di Dio e l'obbedienza consistono soltanto nella giustizia e nella carità, cioè nell'amore verso il prossimo.
- 5) Tutti coloro che seguono Dio, a partire da questa norma di vita sono salvi. Senza questo dogma verrebbero meno le ragioni per seguire Dio anziché i propri piaceri.
- 6) Dio perdona coloro che si pentono. Senza la certezza del perdono si perderebbe la speranza nella propria salvezza¹⁴.

Dalla comparazione fra gli enunciati di fede e la propria dottrina, Spinoza ricava le condizioni per un parziale accordo, fermo restando la sostanziale incompatibilità fra teologia e filosofia («nullum esse commercium»)¹⁵. L'insegnamento morale contenuto nella Bibbia è improntato su norme concernenti la vita pratica, il cui fine ultimo è l'esercizio della giustizia e della carità. Il carattere universale della moralità eccede le norme, le cerimonie e i sacrifici «istituiti soltanto per gli

¹⁴ TTP, 14, G. III, p. 177-178.

¹⁵ TTP, 15, G. III, p. 179.

Ebrei ed adattati al loro Stato»¹⁶. Tanto la dottrina ortodossa del giudaismo antico, quanto i riti dell'ortodossia cristiana, contribuiscono poco o nulla secondo Spinoza a comprendere la verità spirituale dei loro rispettivi messaggi. Nella religione sono però contenuti dei precetti minimi e universali, che il dettato di giustizia e carità affida al legame («religo») dell'istituzione ecclesiale. La religione rimane libera di esprimersi, purché sia sciolta dall'aderenza all'ordine politico e reinvestita da una fede interiore, compatibile con le esigenze d'una «libera Repubblica». Compito del sistema politico è invece farsi garante della «libertas philosophandi», secondo quella distinzione fra poteri che Spinoza eredita dal modello della «Respublica Hebraeorum». La storicizzazione del fenomeno religioso e la delimitazione dei suoi ambiti di agibilità preparano così le condizioni per il raggiungimento del fine ultimo dell'*Ethica*: la comprensione razionale della natura umana e dell'ordine universale in cui è inserita, quale via autonoma di salvezza. Sulla base del principio della separazione fra i poteri, Spinoza individua infine la possibilità d'una resistenza da parte dei «cives» al potere sovrano, esclusa dalla teorizzazione hobbesiana del patto politico.

L'ultimo intervento del ciclo di conferenze su “Immanenza e trascendenza”, *Spinoza lontano da Dio. Il mondo dell'immaginazione*, è stato presentato il 14 marzo 2013 dalla Professoressa Emanuela Scribano. In esso la studiosa ha proposto l'interessante, quanto problematica interpretazione del filosofo olandese come “platonico dell'immanenza” ed esponente di un “kantismo rovesciato”. La distinzione kantiana tra mondo fenomenico e mondo noumenico sembra essere già *in nuce* nell'articolazione spinoziana fra dimensione temporale e dimensione eterna della mente. D'altra parte, l'etica spinoziana si configura come un “kantismo rovesciato”, in cui la concettualizzazione delle nozioni di bene e male è resa possibile solo a partire dall'istanza del desiderio. La nozione di bene è a sua volta riformulata rispetto alla tradizione aristotelico-tomista, che ne faceva il «fine» verso cui tende ogni agente naturale. Nella seconda parte dell'*Ethica*, Spinoza elabora la definizione di mente come idea di un corpo esistente in atto, e da essa deduce nella terza e quarta parte dell'opera una concezione della virtù radicalmente alternativa rispetto alla tradizione. Gioia e tristezza, le due passioni che veicolano i concetti di bene e male, implicano il passaggio da «una minore ad una maggiore perfezione». Ma il lessico utilizzato è solo in apparenza tradizionale. La distinzione classica fra atto e potenza è infatti abolita, sia in campo ontologico, sia in campo morale. Mentre nella metafisica classica l'essere e la sostanza sono indipendenti dagli effetti che possono produrre, nel modello ontologico spinoziano l'essere è indiscernibile dai suoi effetti, ovvero consiste nei suoi effetti. Per usare la celebre espressione di Cassirer: la sostanza è «funzione» dei suoi effetti. Nell'etica aristotelica, così come in Tommaso, la volontà, nell'operare congiunto con la ragione, spiega il passaggio dalla potenza all'effettualità. Su tale base prende avvio tutta la teoria degli «habitus». L'etica spinoziana abolisce la distinzione potenza/atto, così come

¹⁶ TTP, 5, G. III, p. 69.

l'idea di una norma estrinseca all'agire morale, antica o moderna che sia, aristotelica o kantiana. Essere e prassi entrano in una zona di indistinzione, consegnando alla filosofia occidentale un'ontologia ed un'etica del tutto estranee ai concetti di fine ultimo, dovere morale e volontà.

Eppure, conclude Emanuela Scribano, se da un lato la mente coopera necessariamente con le passioni e le istanze del corpo, di cui costituisce l'idea, il suo "habitat" naturale non è quello del tempo, bensì dell'eternità. Nella forma più alta dell'intuizione delle essenze singolari, la beatitudine della mente coincide con la contemplazione della propria potenza. La dimensione ultima della mente umana fa tutt'uno con quell'adeguazione all'essere che la quinta parte dell'*Ethica* risolve in termini di contemplazione. Ecco riemergere allora l'ascendenza platonizzante della filosofia dell'immanenza, apparentemente espulsa in fisica dalla geometrizzazione razionale dei rapporti fra mente e corpo. «La natura è assopita – affermava la filosofia antica con Plotino – mentre contempla l'oggetto che le viene dal suo essere stabilmente in sé e dall'identificarsi con l'oggetto contemplato»¹⁷. «L'amore intellettuale della mente verso Dio – prosegue idealmente Spinoza, portando alle estreme conseguenze il nesso di reciprocità fra i modi finiti e la "fonte" unitaria dalla quale derivano – è lo stesso amore di Dio, con cui Dio ama se stesso in quanto può essere esplicito mediante l'essenza della mente umana considerata sotto l'aspetto dell'eternità»¹⁸.

¹⁷ PLOTINO, *Enneades*, III, 8, 4, 25, in *Opera*, HENRY-SCHWYZER [ed.], *editio minor*, 3 vols, trad. it. a cura di R. RADICE, con un saggio introduttivo, pref. e note di commento di G. REALE, *Enneadi*, Mondadori, Milano, 2002, p. 771. Per il confronto fra l'immanentismo di Spinoza e il neoplatonismo si veda, fra gli altri, G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris, 1968, trad. it. di S. ANSALDI, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata, 1999, in particolare alle pp. 133-139.

¹⁸ E, V, prop. 36, G. II, p. 302.