

Seminario Immanenza e Trascendenza

11-14 marzo 2013

Prof.ssa Pina Totaro

Immanenza e trascendenza: prospettive spinoziane

Relazione di Francesco Fornari

Nella riflessione di Spinoza sembra che la ragione celebri il suo trionfo al servizio dell'edificazione di un sistema completo, ateo e immanente, autosufficiente e privo di incrinature. In realtà nelle pieghe di questa cattedrale del pensiero si nascondono varie difficoltà e molti punti oscuri, che in parte ne determinano il fascino.

L'originalità e la contraddittorietà del pensiero di Spinoza si riflettono sulla sua biografia. Baruch/Bento/Benedictus (porterà tanti nomi quante saranno le lingue da di volta in volta parlate) nasce nel 1632 ad Amsterdam da una famiglia ebrea (Baruch) di origine portoghese (Bento). È il secolo d'oro della borghesia mercantile, che fa del felice connubio fra l'operosità protestante e la tolleranza del porto di mare il motore per la crescita di una società benestante e progredita. Forte anche della tolleranza diffusa, ad Amsterdam si insedia una florida comunità ebraica. Gli antenati del filosofo avevano alle spalle una lunga storia di viaggi e di fughe dalle persecuzioni: prima dalla Spagna verso il Portogallo, e quindi dal Portogallo in Olanda. Anche a Spinoza toccherà un destino simile, ma per mano della stessa comunità che lo aveva cresciuto: scomunicato per le idee che insegnava, esiliato dal contatto con qualunque fedele ortodosso appartenente alla sua religione, lascerà Amsterdam per stabilirsi definitivamente all'Aja. Qui, vivendo dell'attività di molatore di lenti, continuerà la sua attività intellettuale fino alla morte, nel 1677. Una vita priva di eventi importanti o di avventure, se si eccettua il dramma della scomunica, e condotta al riparo dalla vita sociale. Ma allo stesso tempo un'esistenza complessa, non facile, originale. Si pensi alla varietà di influssi culturali che influirono sulla formazione del filosofo durante la sua infanzia e la sua gioventù. Spinoza parlava portoghese, spagnolo e neerlandese. Pregava in ebraico (ci rimane un suo compendio di grammatica ebraica): ciò gli consentì di avere una conoscenza approfondita e diretta delle Sacre Scritture, spesso richiamate (anche se con occhio critico) nelle sue opere. Imparò presto il latino: nella lingua degli accademici sono scritte buona parte delle sue opere (tra cui le due principali: il *Trattato Teologico Politico*, l'unico pubblicato Spinoza vivente, e l'*Ethica*) e tutte le lettere. Alla base ebraico-talmudica della sua formazione si accompagnavano una buona conoscenza della dottrina cristiana e un approfondito interesse per le materie scientifiche (in particolare della matematica: si pensi al suo *Calcolo algebrico dell'arcobaleno*), centrali per il dibattito filosofico dell'epoca. Conosceva bene il lavoro di Cartesio, del quale scrisse un'esposizione a fini didattici, e la riflessione politica di Hobbes. Pagò con l'isolamento (anche se parziale, dal momento che fu sempre seguito da una schiera di fedelissimi e allievi) la sua indipendenza intellettuale, che lo portò addirittura a rifiutare una cattedra ad Heidelberg.

Al centro della sua riflessione sta il concetto di Sostanza, concetto oscuro pur nella sua semplicità, dal quale deriva tutto il resto e in cui tutto il resto si determina e si conclude. Si tratta di un ente assolutamente immanente. Qui cominciano i problemi. Se vogliamo infatti discutere di Spinoza all'interno di un più ampio discorso sui temi gemelli e contrapposti dell'*immanenza* e della *trascendenza* ci troviamo in imbarazzo: apparentemente non esiste alcuna trascendenza nel suo modo di fare filosofia. È dunque impossibile parlare di trascendenza e immanenza in Spinoza? Forse no, ma a patto di approfondire la conoscenza della sua riflessione e di considerare in maniera lucida ciò di cui stiamo parlando.

Riflettiamo un poco su cosa significhi *immanenza* per Spinoza. Si è detto che al centro della sua riflessione sta il concetto di Sostanza: essa è eterna, increata, unica e possiede infiniti attributi. Essa coincide con Dio - non può infatti esistere nulla al di fuori di Essa, e i suoi attributi sono quelli che rientrano nella definizione minima di Dio- ed è causa immanente di tutte le cose. Ciò significa che, oltre ad essere causa di se stessa, tutte le cose sono causate al suo interno: la causalità non può mai uscire dalla sostanza. Quindi quando diciamo che Dio, ovvero la Sostanza (*Deus, sive Natura*) è immanente non intendiamo sminuirne l'importanza o peggio ancora affermare semplicisticamente che anche la divinità appartiene all'ambito *terreno* o *umano* (secondo l'uso corrente dell'aggettivo: immanente sarebbe *ciò che ha a che vedere con la natura dell'uomo*, essere immanente per eccellenza). Quello che si vuole dire è che non esistendo nulla all'infuori di Dio, esso è immanente a tutto e tutto è immanente ad esso: ma soprattutto che non può esservi da parte di Dio causalità transitiva. Per *transitivo* intendiamo in questo contesto (rifacendoci alla scolastica) ciò che conclude la propria azione fuori di sé. Ad esempio: se considero il mio corpo e un oggetto posto sul tavolo davanti a me come entità separate, e sposto con l'azione della mia mano tale oggetto, dirò che il mio movimento è causa transitiva dello spostamento di quell'oggetto. Per contro la mia volontà di muovere il braccio è causa immanente del movimento del medesimo, perché siamo all'interno di un medesimo ente, ovvero l'unità inscindibile tra mente e corpo. Ovviamente il primo esempio può essere riformulato in termini di immanenza qualora io consideri me stesso e l'oggetto altro da me come facenti parte di un unico tutto (ed è appunto il caso che stiamo analizzando). Possiamo quindi affermare che il contrario di immanenza sia per Spinoza transitività (in questo il filosofo si conforma alla tradizione scolastica, dando un'altra volta prova della vastità ed eterogeneità della sua cultura). Chiarificatrice a tal proposito la proposizione 18 dell'*Ethica*

Deus est omnium vero causa immanens, non vero transiens.

Ethica, prop. 18

Precisiamo che dire *il contrario di* non è del tutto corretto: infatti in questo sistema non si dà spazio alla transitività, essa non esiste affatto e non può quindi opporsi all'immanenza in una logica dialettica.

Non può esistere quindi una causalità esterna a Dio, ovvero la Sostanza non può essere causa transitiva di nulla, in quanto nulla esiste al di fuori di essa. Ecco dunque in che senso Dio è immanente: esso è tutto, quindi inerisce solo a sé ed è immanente a se stesso. Tutto ciò che esiste si articola all'interno di esso. In questo pensiero, che racchiude *in nuce* tutto il successivo sviluppo del sistema spinoziano, riecheggia una frase degli *Atti degli Apostoli* «in ipso vivimus et movemur et sumus» (AT, 17, 28), a dimostrare un'altra volta quanto sia ibrida la cultura del nostro pensatore. Vediamo una citazione dal *Breve trattato*:

Abbiamo già detto che una sostanza non può produrne un'altra, e che Dio è un ente di cui sono affermati tutti gli attributi; donde segue chiaramente che tutte le altre cose non possono né esistere né essere concepite senza o al di fuori di Dio. Perciò possiamo affermare con piena ragione che Dio è causa di tutto.

Poiché si ha l'abitudine di ripartire la causa efficiente in otto parti, vediamo in quanti modi Dio è causa:

1. È una causa emanativa o produttiva delle sue opere e, in tanto che questa azione ha luogo, causa efficiente o attiva: il che presentiamo come una cosa sola, perché sono in rapporto reciproco.
2. È una causa immanente, non transitiva, perché opera tutto dentro di sé, non al di fuori; nulla infatti è al di fuori di lui.
3. Dio è una causa libera, non naturale [...]
4. Dio è causa per sé, e non per accidente [...]
5. Dio è causa principale delle sue opere che ha creato immediatamente (per esempio del movimento della materia, ecc.), nelle quali la causa meno principale strumentale non può aver luogo, poiché essa non si manifesta che nelle cose particolari: come quando un vento violento prosciuga il mare, e così di tutte le cose particolari che sono nella natura.

Breve trattato, I, cap. 3

Dal passo emergono chiaramente i temi già accennati dell'unicità della sostanza e dell'immanenza di Dio. Due parole sulla sua libertà. Questa non va intesa come possibilità di agire ad arbitrio della propria volontà. Dio, in quanto *natura naturans*, è legge performante, cosmo preordinato che agisce su sé stesso. L'unico modo di agire in questo senso è agire in conformità alla legge eterna con la quale coincide. Ma proprio perché coincide con essa, agire in essa significa per Dio agire secondo la propria natura. Come nel caso di Kant, Dio in questo caso non può non agire secondo la legge, tuttavia non perché vi si trovi obbligato ma perché la sua volontà coincide e fa tutt'uno con essa.

Affermare in questo senso che Dio è immanente non significa nemmeno ridurlo alla bruta sostanza. A tal proposito è il caso di richiamare la diade *natura naturans/natura naturata*. Nell'articolazione del mondo, che è Dio (panteismo), quest'ultimo opera su di sé allo stesso tempo come principio performante e come oggetto performato. Non si riduce quindi al solo creato: tutto il creato è in Esso (panenteismo) ma con Esso coincide anche la legge che governa e crea il mondo (in una anteriorità che è solamente logica e non temporale: non si potrebbe altrimenti dire che Dio è eterno e increato, al pari del mondo). Inoltre, a ulteriore conferma del fatto che non alla materia bruta (concezione diffusa di *Sostanza*) si riduce Dio, si può richiamare anche la teoria degli attributi esposta nell'*Ethica*. Dio ha infiniti attributi, come un prisma impossibile dalle facce infinite; tuttavia noi possiamo percepirne soltanto l'estensione e il pensiero. Esistono alcune difficoltà teoriche legate a questo punto (perché noi dovremmo percepire proprio l'estensione e il pensiero e non altri o più attributi?), il quale tuttavia risolve elegantemente il problema della convergenza fra *res cogitans* e *res extensa*. Questo dilemma (come e in che modo l'uomo può percepire sia le idee che le cose? Come fanno le prime a causare le seconde - nel caso del movimento del nostro corpo - o le seconde a causare le prime - nel caso della percezione?) era al centro del dibattito di quegli anni, e aveva sollecitato le soluzioni più varie, da quella fisiologica di Cartesio (la ghiandola pineale) a quella teologico-mistica di Malebranche (l'occasionalismo). Ma qui ci interessa il fatto che tale questione lasci aperta la porta alla possibilità per Dio di avere gli attributi più diversi, i quali se pure rifletteranno l'articolazione dei due che percepiamo, per noi non sono nemmeno concepibili.

Si è chiarito in che senso dunque Spinoza predichi l'immanenza di Dio. Ciò come si noterà contrasta con la concezione classica di un Dio trascendente. Tuttavia non significa che il nostro filosofo neghi l'esistenza di Dio o sia ateo (come avevamo affermato all'inizio di questo scritto). Qui è necessario fare uno sforzo ermeneutico. Parlare, a proposito del diciassettesimo secolo, di ateismo, significa compiere una forzatura terminologica: Spinoza non avrebbe mai negato Dio, e

questo non tanto per seguire i precetti della Chiesa o della Sinagoga (che come abbiamo visto non furono affatto clementi con lui), quanto perché ciò non era concepibile. Allo stesso modo, nel considerare il Seicento come il secolo della Ragione trionfante, che getta le basi per la futura rivoluzione illuministica, non è il caso di richiamare la contraddizione *fides/ratio*, che può apparire tanto efficace. Non è così, anzi: tutti i maggiori apologeti del cristianesimo nel diciassettesimo secolo (si pensi ad esempio a Malebranche) vedono proprio nella rinascita della scienza la possibilità di dimostrare l'esistenza di un *kosmos* preordinato e quindi di un Architetto dell'universo; tale ente perfettamente razionale permette loro di opporsi al pensiero magico, irrazionale e laico del Rinascimento. Tuttavia nel caso di Spinoza l'ateismo a volte sembra l'unica via d'uscita. D'altronde molti dei classici attributi di Dio vengono cancellati: esso non è trascendente, perché coincide con la sostanza e quindi col mondo creato; esso non è creatore, in quanto la *natura naturans* ha un'antioriorità solamente logica sulla *natura naturata*, e comunque entrambe non sono che articolazioni della sostanza; di fatto consiste solo nella legge e nell'ordine universale. Prendendo le distanze dal creazionismo, Spinoza non permette nemmeno che al suo pensiero si dia un'interpretazione emanazionistica (in questo allontanandosi dal pensiero rinascimentale). Contestualmente cambia anche la condizione dell'uomo: esso non è più creatura diletta di Dio, ma nemmeno misura laica di tutte le cose; il suo posto all'interno del mondo non è privilegiato, e il mondo stesso non è affatto antropocentrico né finalizzato allo sviluppo dell'uomo.

Ma se nella parte teoretico metafisica della riflessione spinoziana non vi è spazio per la trascendenza (essa, proprio come la transitività, non è di fatto ontologicamente concepibile) esiste tuttavia una dimensione che potremmo chiamare religiosa nella parte etico politica.

Qui giova fare una precisazione. Come si è visto il sistema di Spinoza poggia su una solida quanto articolata trattazione metafisica, che costruisce un'architettura dell'universo brillantemente unitaria. Tuttavia, come già il filosofo ebbe a chiarire in una delle sue prime opere (probabilmente anteriore anche al *Breve Trattato*), ovvero nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, il fine della ricerca filosofica (che è innanzitutto ricerca della verità e del modo di perseguirla) è etico. La conoscenza della verità e della vera struttura del mondo non può che portare alla felicità: questo perché attraverso la verità noi possiamo anche comprendere come condurci nella nostra esistenza e come costruire un'organizzazione di più uomini.

Se dunque è vero che l'etica e la politica siano così importanti, potrà stupire che proprio nel *Trattato Teologico Politico* sia presente con insistenza la figura di Cristo. Più che come personaggio storico, Cristo è considerato come incarnazione di un ideale politico-religioso, superamento della legge ebraica. Non a caso è sempre chiamato Cristo e mai Gesù. Ma andiamo con ordine.

Infatti Cristo, come ho detto fu mandato non a conservare lo Stato e ad istituire leggi, ma soltanto ad insegnare la legge universale. Per cui si comprende facilmente che Cristo non abrogò affatto la nuova legge, né di altro più si curò che di impartire insegnamenti morali e di distinguerli dalla leggi dello Stato, e questo soprattutto a causa dell'ignoranza dei farisei, i quali ritenevano che visse nella beatitudine colui che osservava le leggi dello Stato, ossia la Legge di Mosé, mentre questa, come abbiamo detto, non teneva conto che dello Stato e serviva non tanto a istruire gli Ebrei, quanto a costringerli.

Come si vede Cristo da un lato rappresenta, con l'insegnamento che persegue, la legge morale in quanto frammento della legge cosmica interiorizzata nell'individuo: si anticipa qui un tema molto caro a Kant, quello della differenza fra agire legale (incarnato dai farisei) e agire morale (i cui legge e volontà coincidono); dall'altro supera la legge giudaica e la sua superficialità. Sono principalmente due le conseguenze di questo mutamento. In primo luogo la legge morale viene a coincidere con la legge di ragione, e può divenire fondamento dell'agire dell'individuo e della conduzione dello stato. In secondo luogo la singola religione (ebraismo, cattolicesimo, protestantesimo) diventa solo un fatto di fede, questione privata dell'individuo, slegata dalla politica e avente a che fare solo con l'obbedienza a dogmi.

Riprendendo il primo punto (corrispondenza della legge morale con la legge di ragione) Spinoza fa coincidere i dogmi della *fede universale* con le conclusioni della sua metafisica. Qui possiamo considerare la parola *universale* in due sensi: *universale* in quanto derivata dalla ragione, che è unica e conforme all'ordine della Sostanza; *universale* in quanto sottesa a tutte le leggi della religione: dove la lettera viene trascesa (qui il termine trascendente può essere utilizzato tranquillamente) dallo spirito.

E allora non avrò neppure timore ad enumerare i dogmi della fede universale, ossia le conoscenze fondamentali cui mira l'intera Scrittura, le quali conoscenze [...] si riassumono in questa: esiste un Ente supremo che ama la giustizia e l'amore, e al quale tutti gli uomini, per essere salvi, devono ubbidire adorandolo con la pratica della giustizia e dell'amore.

Trattato teologico-politico, cap. 14, § 10

In questo passo emerge finalmente il concetto di amore intellettuale di Dio, che corrisponde con la retta conoscenza di Esso e che rappresenta, fin dalla pagine del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, la vera via per perseguire la felicità.

Dal secondo punto (distacco delle faccende religiose dalla gestione dello stato) derivano due cardini della conduzione dello stato: la tolleranza religiosa (e la laicità dello stato) e l'inalienabile libertà di pensiero dell'individuo. Sulla tolleranza religiosa si legga quanto segue.

Da queste cose vediamo assai chiaramente:

1. Quanto sia dannoso, tanto per la religione quanto per lo Stato, concedere ai ministri del culto il diritto di legiferare o di trattare gli affari dello stato; mentre, al contrario, tutto rimane molto più stabile se costoro sono tenuti a freno in modo tale che non diano responsi su alcuna cosa se non quando sono interrogati, e frattanto insegnino ed esercitino soltanto le cose ammesse e oltremodo consuete.
2. Vediamo quanto sia dannoso riferire al diritto divino le cose puramente speculative e fare leggi intorno alle opinioni su cui gli uomini sono soliti o possono disputare. Si regna infatti in modo assai violento là dove sono considerate un crimine le opinioni che appartengono al diritto di ciascuno, diritto al quale nessuno può rinunciare; anzi, dove questo avviene, è soprattutto l'ira della plebe a

regnare: cedendo all'ira della plebe, infatti, pilato comando di crocifiggere Cristo, che aveva riconosciuto innocente.

Trattato teologico-politico, cap. 18, § 6

In cui è chiaro il distacco che la gestione della cosa pubblica debba mantenere nei confronti dalla religione, nonché quanto quest'ultima sia dannosa qualora venga mescolata alla politica. Come si legge, addirittura la condanna di Cristo è conseguenza indiretta dell'intolleranza per le opinioni altrui: laddove infatti le opinioni altrui sono considerate criminose, e il potere possiede anche il monopolio della verità, è l'ira della plebe (ovvero l'incarnazione della irrazionalità) e regnare e ad influenzare le decisioni. Questo non ci deve far pensare a uno Spinoza aristocratico: il suo governo ideale è un governo democratico, dove tuttavia l'agire di ognuno sia guidato dalla retta ragione. La fede, intesa come aggregante sociale, deve essere tollerata e può divenire *instrumentum regni*, ma assolutamente non deve uscire dalla sfera privata.

A proposito dell'agire secondo ragione, è necessario fare un'ultima precisazione. Esistono per Spinoza tre gradi di conoscenza (quattro nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*). La prima è quella più offuscata, ovvero la conoscenza prescientifica del mondo, acquisita *tramite un'esperienza vaga non determinata dall'intelletto*; la seconda è più chiara, e consiste nella conoscenza fondata sulle idee comuni, che riproducono le caratteristiche strutturali delle cose: *l'essenza della cosa si inferisce dall'essenza di un'altra cosa, ma non adeguatamente*. L'ultima è la conoscenza delle cose per come sono nella loro struttura ultima, ovvero la conoscenza della Sostanza con le sue leggi immutabili. A differenza delle prime due, quest'ultimo tipo di conoscenza è *sub specie aeternitatis*, ed è appannaggio di colui che si sforzi di guardare le cose da una prospettiva diversa, apprendendo il modo d'essere di Dio e l'articolazione dei suoi attributi eterni. Cristo vedeva attraverso questo tipo di conoscenza, infatti

È senza dubbio dal fatto che Dio si è rivelato a Cristo, cioè alla sua mente, immediatamente, e non - come ai profeti - per mezzo di parole e di immagini, non possiamo intendere se non che Cristo percepì veramente, ossia intese, le cose rivelate. Una cosa è infatti intesa quando è percepita proprio con la mente pura, senza parole né immagini.

Trattato teologico-politico, cap. 4, § 10

È proprio per questo, ovvero poiché Cristo insegnò vedendo le cose nella verità, che la sua legge corrisponde con la legge di ragione. In questo modo l'etica e la politica discendono da e coincidono con le conclusioni della riflessione metafisica, e quest'ultima, lungi dall'essere atea, si apre pur nella sua immanenza a una dimensione religiosa.

Per concludere, nella presente relazione si è cercato dunque di mettere in evidenza alcune problematiche legate al pensiero di Spinoza, laddove questo sia considerato alla luce del contrasto fra immanenza e trascendenza. La prima riguarda, come si è visto, la questione del suo ateismo: a partire dai testi si può affermare che considerare Spinoza ateo sia non solo predicare di esso una categoria nata in seguito, ma anche fraintendere la sua intenzione. Come abbiamo visto, anzi, la religione entra nel suo pensiero non solo in quanto *instrumentum regni*, ma, pur epurata dal suo lato

dogmatico, ha in esso una parte preponderante grazie alla figura di Cristo. La seconda la questione della libertà, così cara a un filosofo che ad essa consacrò tutta la vita e che per essa rinunciò al suo posto nel mondo. La libertà è soprattutto libertà intellettuale, inalienabile possibilità dell'individuo di esercitare il suo diritto di critica. Infine, la libertà consiste nella scelta cosciente di agire seguendo la verità immutabile della ragione, unica via per perseguire la felicità.