

Conoscenza ed etica in Spinoza

di Raoul Silvestri

"Dove ti afferro, o infinita natura?"
Goethe, *Faust*

"La meccanica è un tentativo di costruire tutte le proposizioni vere,
che ci servono per la descrizione del mondo, secondo un unico piano."
Wittgenstein, *Tractatus*, 6.343

L'*Ethica* di Spinoza è un'opera filosofica profondamente originale poiché descrive, con un'estrema chiarezza architettonica, l'Essere in atto nel suo complesso meccanismo di relazioni, di interconnessioni e di rimandi. Essa rappresenta, in altri termini, la costruzione più efficace dell'Essere da parte del nuovo soggetto della modernità; le esigenze di questo soggetto non pongono più in primo piano la descrizione statica dell'Essere, ma vogliono rappresentare un modello che descriva, prima di tutto, la *dinamicità in atto* dell'Essere; e, di conseguenza, tale modello non è elaborato per fornire un *sistema*, cioè per assolvere l'esigenza di cogliere l'oggetto di studio in maniera *sinottica*, bensì per mostrare la costante e attuale alterità del suo accadere.

Il presupposto a questa diversa esigenza teorica consiste in un diverso concetto d'infinito e di tempo, che a sua volta fa coincidere l'Essere con la sua esistenza attuale; tale elaborazione, anche se forse è potuta apparire contraddittoria a occhi ancora legati all'ontologia classica, poiché sembra artificialmente racchiudere l'essere infinito nella limitatezza di un modello, trova invece in ciò la sua risorsa, come uno sguardo lanciato nel futuro, nel superare la descrizione metafisica tradizionale e nell'indicare la possibilità di rendere commensurabile l'infinito con la temporalità finita della mente umana.¹

A differenza del sistema filosofico classico, il cui proposito è di esaurire ontologicamente, mediante il linguaggio, il senso dell'essere, il progetto di Spinoza è, per certi versi, prossimo ai nuovi modelli scientifici, la cui pretesa si riduce a definire una congettura pratica, un modello come griglia di lettura non impositiva sull'essere e, cioè, un'*etica*.

Più in particolare, la novità di quest'opera filosofica consiste nel tentativo di osservare l'essere di Dio e del Mondo dalla prospettiva di una nuova *relazione fra oggetti* attraverso il

¹ Cfr. Lettera n. 32 di Spinoza a Meijer, "Sulla natura dell'infinito", in *Opere*, a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano 2007, p. 1322 sg.

concetto di *potenza*; quindi, senza più limitarsi a pensarli nella staticità loro presenza ontologica, bensì osservando l'oggetto Mondo come attuale e dinamica potenza di Dio e l'oggetto Dio come attuale e dinamica potenza del mondo.

Spinoza, come abbiamo accennato, si occupa delle questioni *pratiche* dell'esercizio della potenza, illustrandoci il passaggio epocale dal Dio trascendente, che è un oggetto ancora illimitato, al Dio immanente il quale, essendo postulato nella sua immanenza al Mondo, si rivela *sostanza* nel suo manifestarsi in un insieme di *modi*, infiniti eppur limitati.

..*

Nel procedere all'elaborazione di una diversa concezione dell'Essere, Spinoza ha dovuto ovviamente fronteggiare il peso secolare di tutta la tradizione teologica; tuttavia, il fatto di aver presentato Dio come principio assoluto sotto la specie della Sostanza, non è dipeso né da un esteriore rispetto per quella tradizione né, almeno principalmente, da un'esoterica intenzione di far passare in profondità, dissimulandolo, il suo presunto materialismo ateo: partire da Dio per riaffermarlo come principio etico assoluto, servendosi della forza cogente della dimostrazione razionale geometrica, ha costituito, invece, una precisa necessità storica. Egli si è servito del presupposto teologico per superarlo in diversi passaggi; prima di tutto equiparando come parti di un'unica potenza Dio e Mondo, quindi per condurre a effettivo compimento il trasferimento della potenza di Dio a quella del Mondo; pertanto, anziché limitarsi a demolire estrinsecamente il concetto di Dio, cioè con strumenti estranei alla sua natura di oggetto teologico e, perciò, col rischio di distruggerne il fenomeno ma non il fantasma, egli lo ha preliminarmente dovuto rifondare nella sua immanenza, nel modo più impercettibile e meno scandaloso possibile. Egli ha proceduto operando una sorta di *kenosis* filosofica, di svuotamento dell'ipotesi di un concetto di Dio ormai maturo per abdicare a favore del mondo, quasi un implicito annuncio di ciò che significherà, per l'ultimo secolo del millennio, la *morte di Dio*.

Che l'opera di Spinoza non sia una teologia ma, anzi, che costituisca uno dei tentativi filosofici più efficaci mai tentati prima di destituire, al suo interno, valore al discorso teologico, è un fatto che, al di là di qualsiasi particolare lettura, emerge chiaramente e senza lasciare ragionevoli dubbi.

Presentiamo ora quelle linee direttrici di pensiero che, a nostro parere, sottostanno all'impostazione gnoseologica di Spinoza, e precisamente:

1. la conoscenza divina e quella umana, in quanto appartenenti a una medesima sostanza, non possono che distinguersi essenzialmente; infatti, se appartenessero ognuna a una diversa sostanza, potrebbero essere commensurabili per analogia, come ha sempre creduto l'antropomorfismo teologico; pertanto, la finitezza della mente umana non indica un grado imperfetto in quanto considerata in analogia con la mente divina, ma dispone di una perfezione del tutto diversa in quanto, dipendendo dagli affetti corporei, è strutturata all'insegna della *mediatezza*, ma non perciò è inferiore di potenza rispetto all'immediatezza della conoscenza divina;
2. la conoscenza divina e quella umana hanno, dunque, analoga potenza, in quanto, proprio perché fra loro incommensurabili, ognuna di esse procede secondo la propria conformazione; il fatto che la mente umana dipenda dagli affetti corporei non è dunque un limite di potenza ma, apparentemente, diviene tale solo ove si ritiene che la mente umana sia una mente analoga a quella divina, ma inferiore;
3. tutto ciò può essere illustrato dal concetto d'infinito attuale e limitato proposto da Spinoza, come abbiamo precedentemente accennato: la mente umana finita non è inferiore per potenza a quella divina qualora pensa a un oggetto infinito, attuale e limitato; un tale oggetto è, in sé, inesauribile ma è anche pensabile assolutamente nella sua attualità, e senza che la mente umana sia costretta ad adeguarvisi nel tentativo d'imitare la mente divina la quale, per suo conto, è da sempre adeguata all'oggetto infinito e illimitato. Conseguentemente, mentre ciò che contraddistingue la conoscenza di Dio è la sua assoluta identità ontologica con il Mondo, ciò che prevale nella conoscenza umana è da ricercarsi sul versante epistemologico, in quanto non si tratta qui di un rapporto ontologico fra soggetto e oggetto e, conseguentemente, la conoscenza non è una questione di grado d'identità (adeguatezza) fra i due.

La teologia, del resto, e diversamente da come può superficialmente sembrare riguardo alla trascendenza divina, ha come proprio obbiettivo di postulare la conoscenza dell'uomo in analogia a quella di Dio, come una reciprocità che sola dovrebbe garantire la stessa *conoscibilità* di Dio, a sua volta fondata sul concetto antico d'infinito e garantita dal presupposto della *somiglianza* fra Dio e uomo.

Il Dio di Spinoza, per contro, pur continuando a essere il presupposto irrinunciabile alla sua ontologia, non è affatto un ente separato dal Mondo e proprio questo è il presupposto per mettere a soqquadro il pensiero teologico, e senza troppo rumore; Spinoza, negando l'antropomorfismo

teologico distacca il Mondo da Dio e quindi ricuce l'Essere nella sostanza unica attraverso l'unità di *potenza*, come abbiamo visto prima.

Ma la cosa più interessante è che, all'atto pratico, Spinoza progressivamente pone in secondo piano tale unicità della sostanza, per elevare al centro della sua indagine il Mondo, anzi, l'Uomo, colto nella sua relazione fra la mente e gli affetti corporei.

La specificità della conoscenza umana, come abbiamo visto, non è infatti penalizzata dall'aver un corpo che limiterebbe, frenerebbe e distorcerebbe la mente, ma è giusto l'opposto: la finitezza della mente umana, pur avendo un rapporto costantemente problematico e contraddittorio con la sostanza corporea infinita, trova proprio nella *dipendenza* dal corpo la sua unica risorsa, di cui Dio invece non dispone (almeno fino all'Incarnazione). Tale risorsa sembrerebbe, in effetti, essere uno svantaggio, in quanto la mente umana non può che concepire *parzialmente* e *temporalmente* il proprio oggetto; ma questo svantaggio nasce dall'ipotizzare gli oggetti di conoscenza come finiti, mentre finito è solo il soggetto conoscente; del resto, se l'oggetto fosse finito, la sua conoscenza sarebbe esaustiva, non ci sarebbe resto e la verità non avrebbe veli; quindi, il problema della conoscenza non consiste tanto nella finitezza della mente umana, quanto nel fatto che tale finitezza non sarà mai adeguata alla complessità infinita degli oggetti appartenenti alla sostanza infinita. Tale inadeguatezza costitutiva della mente umana finita si manifesta nell'inesaustività del desiderio dell'oggetto inesauribile e nell'occorrenza del *falso* come indice o, se si vuole, come sintomo dell'infinito che fronteggia la capacità finita della mente umana. Ma che l'uomo sia costretto a muoversi nel falso per giungere al vero, non è un limite della sua conoscenza, bensì è ciò in cui consiste la specificità della sua potenza.

Lo stoicismo di Spinoza

Molti autori del Seicento hanno ridato voce allo stoicismo latino, attualizzandolo come importante componente del loro pensiero, tanto che si può parlare, come nota Antonio Negri nel suo interessante studio su Spinoza, dell'esistenza diffusa di correnti di pensiero *neo-stoiche*.

Ma per Spinoza lo stoicismo è stato soprattutto una scuola di formazione, un elemento importante, fra altre tradizioni ancora più antiche, e tale particolarità biografica gli ha consentito di muoversi nell'ambito di questa antica dottrina con maggior efficacia e profondità di quanto non abbiano saputo fare altri suoi contemporanei.

Tale vantaggio si è concretato, sostanzialmente, nella sua capacità di distillare gli aspetti dello stoicismo più funzionali al suo programma filosofico, nell'essere riuscito, in altri termini, a valorizzarne le componenti più genuinamente laiche e teoricamente efficaci; capacità che lo ha

preservato sia dal rischio d'essere irretito dai risvolti mitici dell'antica dottrina come, ad esempio, la credenza nel potere assoluto della volontà umana, sia dalle inevitabili incrostazioni teologiche che riemergono proprio nel neo-stoicismo, il quale, alla fine dei suoi sforzi, dimostra di non essere riuscito ad affrancarsi da secoli di orientamento moralistico.

Spinoza, invece, ha saputo dare una moderna valutazione circa l'importanza delle passioni, che gli ha consentito di riconoscere come la prima preoccupazione non debba essere di accettarle disciplinandole razionalmente, come fossero un male necessario, ma di intenderle quale componente imprescindibile sotto ogni aspetto, gnoseologico ed etico.

Più in particolare, all'origine della cautela moralistica del secolo barocco, si può scorgere l'intenzione di incanalare le passioni in una sorta di razionalizzazione discorsiva, assumendole teoricamente come metonimia del corpo; infatti, data l'inafferrabilità della complessità concettuale di quest'ultimo, si è come verificata una sorta di ripiegamento tattico costituito da un trattamento cautamente riabilitante delle passioni, da sempre oggetto di condanna morale.

Occorre notare come, diversamente dagli sforzi di rilettura razionalistica delle passioni, condotti comunque all'ombra di un moralismo teologico decisamente incombente, la posizione di Spinoza svetti per una potenza teorica che gli ha consentito di evitare le superficiali operazioni di cosmesi e di affrontare, con una svolta radicale, i temi del corpo e delle passioni.

I trattati sulle passioni hanno fatto ogni tentativo per dominarle linguisticamente e piegarle in un ordito razionalistico. Mentre è significativo come Spinoza abbia saputo trattenerne, e fino a dove non si è dimostrato necessario, l'inserimento del corpo e delle passioni nel linguaggio e nella scrittura.

Del resto, come osserva ancora Negri, “[...] la filosofia seicentesca introduce il criterio della mediazione delle passioni come fondamento per la loro stessa definizione.”² E proprio qui, come direbbe Marx, l'idealismo fa camminare un corpo con la testa, poiché è evidente come le passioni non sono ricondotte alla loro origine naturale che è il corpo, ma razionalizzate allo scopo di consegnarle all'idea del male come loro vera origine; sotto una facciata di pensiero libero e laico non è dunque difficile scorgere in azione quel vincolo ideologico il cui solo scopo è di mantenere in vigore la scissione fra Mente e Corpo, a garanzia dell'opposizione teologica fra il Bene e il Male: operazione tipica di logocentrismo a cui Spinoza non cede.

In fondo, ed è così che si può ancora pensare in questo Secolo, che farsene delle passioni se non sono altro che l'effetto dirompente di una risposta del corpo alla pura casualità di accidenti esterni? Esse non sono forse il principale disturbo alla *certezza* che la razionalità del soggetto cartesiano così faticosamente acquisisce? La risposta esplicita di Spinoza è stata che pure nelle

² A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Potere e potenza in Baruch Spinoza*, in *Spinoza*, DeriveApprodi, Roma 1998, p. 178.

passioni, in quanto *false*, vi è del *positivo* e, quella implicita, che per quanto il soggetto possa franare nell'*incertezza*, proprio questa è la risorsa etica che apre nuove possibilità alla conoscenza.

..*

A parere di Omero Proietti, autore di studi filologici sull'opera di Spinoza, questi manifesta apertamente la propria visione del mondo stoica per "contrapporsi al discorso religioso, paolino o cristiano."³

Il messaggio antiteologico di Spinoza si riconosce, infatti, nella decisa riduzione del concetto di provvidenza a quello di *fato*; in tal modo egli "elimina dalla natura ogni nozione di provvidenza, cancella ogni soggetto e ogni sostantivazione teologica del fato. Nella sua rilettura, la *concatenatio causarum* degli stoici nega infatti ogni *supra* e ogni *contra rationem*."⁴

La ragione stoica, pertanto, pone come fondamento dinamico dell'essere un rigoroso determinismo, adeguandosi al quale la mente può procedere sicura nella conoscenza delle cose divine come delle umane. È così postulata una sorta d'uniformità ontologica alla quale sottostà anche la libera volontà di Dio la quale non si può che esercitare, perciò, se non con una Provvidenza limitata. Lo stoicismo, sotto questo aspetto, è quindi una forma d'integralismo ontologico con l'apparente ma non trascurabile vantaggio di poter conoscere l'essenza divina, poiché questa non trascende l'Essere, ma ne è trascesa.

Gli avversari religiosi di Spinoza, ovviamente, non possono che contestare la sua posizione, e quindi sostengono che "la *fatalis necessitas* di ogni cosa e azione abbia vanificato ogni *philosophia moralis* e annientato ogni esercizio della pietà religiosa."⁵

Quella degli avversari è un'analisi che incidentalmente individua il vero obiettivo polemico di Spinoza, cioè il moralismo gnoseologico, considerato come un insieme immaginario e confuso di precetti, del tutto estrinseci alla *concatenatio rerum naturalium* che è invece la legge eterna dell'essere, del tutto superiore alla mutabilità storica della morale.

Non solo, ma tutto l'impianto della *philosophia moralis* è, per Spinoza, sin nelle prime intenzioni, viziato dalla teoria del finalismo, la quale impone al mondo un'ideologia del tutto estranea a esso.

Ma vi è un'altra tipologia di avversari per Spinoza, cioè quelli che, pur essendo convinti assertori delle linee guida della teologia cristiana, appartengono all'ambiente della moderna scienza

³ O. Proietti, "Agnostos theos" – Il carteggio Spinoza-Oldenburg (1675-1676), in *Spinoziana*, Ed. Quodlibet, Macerata 2006, p. 16.

⁴ Ivi, p. 18.

⁵ Ivi, p. 38.

nascente e, quindi, dovrebbero essere forti di una mentalità meno chiusa rispetto al moralista puro.

Nel carteggio fra Spinoza e Oldenburg emerge, da parte di quest'ultimo come portavoce dello scienziato inglese Robert Boyle, una posizione del tutto opposta a quella del nostro filosofo e, cioè, che è necessario “[...] espungere, tanto dalla religione quanto dalla *scientia* dei cristiani, l’equivoca nozione «stoica» di natura.”⁶ Boyle, infatti, “Alle «leggi di natura» deducibili da questa «nozione idolatrica» di natura, ha opposto un’epistemologia sperimentale e probabilistica, l’unica che possa concepirsi in un mondo «paolino-occamistico», poggiante su «decisioni arbitrarie» di Dio. Il «regno della grazia» ha potuto così fondare il «sapere empirico»”.⁷

In effetti, prestando attenzione spassionata a tali obiezioni, il rigido determinismo stoico sostenuto da Spinoza finisce per mostrare la trama di una posizione epistemologica ancora acerba, nel senso che propone un immanentismo in cui la razionalità umana non dovrebbe far altro che aprire gli occhi della ragione per acquisire la conoscenza del mondo, la cui realtà sarebbe già disposta in atto, come un panorama da scoprire con lo sguardo della razionalità. Vi è dunque ancora sentore, nel suo pensiero, di un sordo realismo metafisico per cui il mondo, alla fine, ritornerebbe a specchiarsi nelle idee che se ne hanno fin dall’inizio e il lavoro di ricerca non avrebbe che da purificare intellettualmente, dalle scorie della sensibilità, le idee percepite; più in particolare, non emerge ancora in Spinoza, ad esempio, l’idea di calcolo (Leibniz), di elaborazione matematica da affiancare all’intuizione delle essenze, di risultati di verità ottenuti con il *medium* di una tecnica, di là da ogni percezione razionalmente mondata.

È interessante, difatti, notare come divergono fra loro due modelli intellettuali del secolo barocco, pur essendo entrambi razionalistici: quello di Spinoza e quello di Galileo. Entrambi postulano la potenza di leggibilità del mondo e combattono il finalismo della natura, ma se il mondo del Pisano non ha più bisogno di sostenersi su di una struttura causale come fosse una rete metafisica, Spinoza non dispone ancora degli strumenti adatti per liberarsi di quell’armatura ideologica che risale ancora all’ordine della natura aristotelico.

L’uno si affida alla nuova descrivibilità del mondo mediante il razionalismo matematico, l’altro all’antica descrivibilità del mondo mediante il razionalismo metafisico, ossia alla percezione *geometrica* dei fenomeni.

E proprio qui si coglie un’importante contraddizione, quella che avvolge quasi inevitabilmente ogni grande pensatore che contribuisce con la propria opera a un passaggio teorico epocale: il fatto di saper guardare oltre ma senza poter ancora disporre della tecnica come fonte irrinunciabile di conoscenza.

E, così, se da un lato Spinoza svela che la mente umana non conosce analogamente a quella

⁶ Ivi, p. 41.

⁷ Ivi, p. 42.

divina, dando per assunta la *petitio principii* dell'antropomorfismo di Dio che ne fa una sorta di mente superumana, dall'altro egli stesso tende a ricadere in una sorta di realismo per il quale il mondo è direttamente percepibile nei fenomeni sensibili.

Infatti, il pensiero di Spinoza rimane pur sempre un realismo ontologico, altrimenti detto una teologia filosofica, ma non, come abbiamo visto all'inizio, perché nei suoi scritti sia costantemente proclamato il concetto di Dio, quanto perché egli fa pur sempre prevalere la staticità dell'essere originario, fondato sull'essenza, rispetto all'essente come evento non contenuto nell'essenza; in altri termini egli, pur avendo correttamente postulato la potenza dell'evento, finisce inavvertitamente per orientarla al *già* piuttosto che al *non ancora*. Tutta la sua difesa delle essenze nella loro necessità non ne è che un sintomo.

Leggendo l'*Ethica* si ha la netta sensazione, forse unica in filosofia, di trovarsi di fronte a un'enorme tensione di forza ancora costretta entro uno schema rigido; e si nota come, paradossalmente, Spinoza lavori in entrambe le direzioni: sia portando al limite l'esplosione del sistema concettuale dell'Antichità, sia escogitando, con la più raffinata abilità logocentrica, una rete concettuale di contenzione per scongiurarla.

Forse ciò dipende anche dal fatto che Spinoza pensa nei limiti insuperabili posti da questa contraddizione: la potenza deve, da un lato, rompere i limiti in cui la costringe la metafisica, ma, nel contempo, egli teme che la stessa potenza, così liberata, si disperda nell'*apeiron* e non possa più, pertanto, essere mediata dalla mente.