

Vittorio Morfino
Università degli Studi di Milano-Bicocca
vittorio.morfino@unimib.it

L'OGGETTO DEL TERZO GENERE DI CONOSCENZA IN SPINOZA

SOMMARIO

<u>1. I TRE GENERI DI CONOSCENZA.....</u>	<u>3</u>
<u>2. IL MODELLO DI CAUSALITÀ.....</u>	<u>8</u>
<u>3. IL POLICRONISMO</u>	<u>15</u>
<u>4. L'ETERNITÀ DEL POPOLO EBRAICO</u>	<u>18</u>
<u>BIBLIOGRAFIA.....</u>	<u>21</u>

ABSTRACT

Presented on the occasion of the Seminar *Spinoza: potenza e libertà*, which was organized within the activities of the Dottorato di ricerca in Antropologia filosofica e fondamenti delle scienze at the Institute of Philosophy of Urbino University (4th March 2004), this text sketches some of the arguments which figure in the more detailed essay *La scienza delle connexiones singulares*, published in AA.VV., *Sulla scienza intuitiva in Spinoza. Ontologia, politica, estetica*, V. Morfino e F. Del Lucchese eds., Ghibli, Milano, 2003. The main thesis which the Author here supports is that Spinoza's intuitive knowledge – whose subject admits of many non-univocal interpretations – can be identified with the knowledge of the essence and properties of the political body.

Se dovessi riassumere in due parole le tesi fondamentali di questo saggio, direi che l'ipotesi interpretativa da cui esso ha origine è il tentativo di conferire senso a due passi di Althusser su Spinoza. Metodo riconducibile a una forma di ermeneutica religiosa, interpretare il testo di Althusser presupponendo che nel suo mistero sia nascosta una verità. Vediamo i due passi:

[...] i celebri «tre generi» [...] sono ben strani [...] a guardarli da vicino. Il primo infatti è propriamente il mondo vissuto, e l'ultimo è fatto apposta per pensare «l'essenza singolare» (Hegel nel suo linguaggio direbbe «l'universale concreto») del popolo ebreo, del quale ereticamente tratta il *Trattato teologico-politico*¹.

Ciò a cui mira la sincronia non ha nulla a che vedere con la presenza *temporale* dell'oggetto come *oggetto reale*, ma concerne al contrario un altro tipo di presenza e la presenza di un *altro oggetto*: non la presenza temporale dell'oggetto concreto, non il tempo storico della presenza storica dell'oggetto storico, ma la presenza (o «il tempo») *dell'oggetto di conoscenza dell'analisi teorica stessa*, la presenza *della conoscenza*. Allora il sincronico non è altro che la *concezione* dei rapporti specifici esistenti tra i differenti elementi e le differenti strutture della struttura del tutto; è *la conoscenza* dei rapporti di dipendenza e di articolazione che ne fanno un tutto organico, un sistema. *Il sincronico è l'eternità in senso spinoziano* [*Le synchronique, c'est l'éternité au sens spinoziste*]. Conoscenza adeguata di un oggetto complesso per mezzo della conoscenza adeguata della sua complessità².

La forza e il limite dell'interpretazione esibiti *d'emblée*: si tratta di costruire uno Spinoza che sia all'altezza di questi passaggi di Althusser, uno Spinoza che li renda intelligibili. In cambio di questo colpo di forza avremo forse l'intelligibilità di uno degli aspetti più oscuri del pensiero di Spinoza: la teoria del terzo genere e dell'eternità.

1. I tre generi di conoscenza

Una interpretazione del terzo genere di conoscenza nella teoria di Spinoza non può non prendere avvio dalla lettura del celebre scolio della proposizione 40 della seconda parte dell'*Ethica*. Qui Spinoza definisce i tre generi di conoscenza, ossia l'immaginazione, la ragione e la scienza intuitiva:

Da tutte le cose dette sin qui risulta che noi percepiamo molte cose e che formiamo nozioni universali I. Dalle cose singolari rappresentate a noi mediante i sensi in modo mutilato, confuso e senza ordine per l'intelletto [...]: e perciò ho preso l'abitudine di chiamare tali percezioni conoscenza per esperienza vaga. II Da segni, per esempio dal fatto che udite certe lettere o

¹ Althusser (1981, 151).

² Althusser *et alii* (1976, 294).

parole, ci ricordiamo delle cose e formiamo di esse certe idee simili a quelle mediante le quali immaginiamo le cose [...]. D'ora in avanti chiamerò questi modi di contemplare le cose conoscenza del primo genere, opinione o immaginazione. III Infine da ciò, che abbiamo nozioni comuni e idee adeguate delle proprietà delle cose [...]; chiamerò questo modo ragione e conoscenza di secondo genere. Oltre questi due generi di conoscenza, ne esiste un terzo, [...] che chiameremo scienza intuitiva. E questo genere di conoscenza procede dall'idea adeguata dell'essenza formale di certi attributi di Dio alla conoscenza adeguata dell'essenza delle cose.

Nella parte finale dello scolio Spinoza fornisce il solo esempio di una conoscenza attraverso i tre generi, l'esempio del quarto proporzionale:

Spiegherò tutti questi modi con l'esempio di una sola cosa. Si danno per esempio tre numeri e si deve ottenerne un quarto che stia al terzo come il secondo sta al primo. I mercanti non esitano a moltiplicare il secondo per il terzo e a dividere il prodotto per il primo; perché non hanno ancora dimenticato le cose che, senza alcuna dimostrazione, avevano udito dal maestro, o perché spesso hanno sperimentato questa operazione nei numeri semplicissimi, oppure in forza della Dimostrazione della Pr. 19 del libro VII di Euclide, e cioè in base alla comune proprietà dei numeri proporzionali. Ma nei numeri semplicissimi non è necessario nessuno di questi procedimenti. Dati per esempio i numeri 1, 2, 3, non vi è chi non veda che il quarto numero proporzionale è 6, e molto più chiaramente perché concludiamo il quarto numero dallo stesso rapporto che, con uno sguardo [*uno intuitu*] vediamo che il primo ha con il secondo³.

L'esempio dice di un aspetto fondamentale della teoria dei tre generi e cioè che essi sono la conoscenza non di realtà ontologicamente differenti, bensì di una stessa realtà vista in modo differente. E tuttavia esso costituisce un nodo problematico di non facile soluzione in particolare per quanto riguarda il terzo genere: da una parte infatti ne segue la definizione, proponendosi come suo esempio paradigmatico, ma, dall'altro non lo esplica in alcun modo. Spinoza scrive infatti che questa conoscenza «*procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum*»: in che cosa la deduzione (*concludimus*) del quarto numero dai primi tre mette in gioco l'*essentia formalis* di un attributo e il processo (*procedit*) da questa all'essenza delle cose singolari? Quell'*unus intuitus* sembra essere piuttosto l'effetto dell'esperienza o della prassi, cioè dell'abitudine depositata nello sguardo dalla memoria di casi simili: dalla memoria, dunque da un genere di conoscenza inadeguato.

D'altro canto, l'esempio scelto da Spinoza fa problema per due altre ragioni essenziali. In primo luogo, l'oggetto che si mostra secondo differenti modalità conoscitive è il numero. Ma l'aritmetica, la scienza delle proprietà dei numeri, non può procedere dalla conoscenza di un attributo di Dio, proprio per il fatto che i numeri sono l'effetto immaginario della separazione delle affezioni della sostanza dalla sostanza stessa. Nella

³ Spinoza (1988, 156).

famosa lettera sull'infinito Spinoza lo aveva spiegato con estrema chiarezza:

Dal fatto poi, che separiamo le affezioni della sostanza dalla sostanza stessa e le classifichiamo [*ad classes redigimus*] per poterle quanto più facilmente è possibile immaginare, nasce il numero, col quale determiniamo le affezioni stesse⁴.

Allo stesso modo la geometria, cioè la scienza delle proprietà delle figure, non procede dalla totalità dello spazio (dall'attributo esteso) all'essenza delle figure singolari: la figura deriva infatti dalla negazione di tutto lo spazio ch'essa non è, *determinatio est negatio*. Nella lettera 50 a Jelles Spinoza scrive:

Quanto al fatto che la figura è una negazione, e non alcunché di positivo, è evidente che l'intera materia [*integra materia*], considerata come indefinita [*indefinite*], non può avere alcuna figura e che la figura può aver luogo soltanto nei corpi finiti e determinati. Infatti, chi dice di percepire una figura, non dice con ciò nient'altro se non che concepisce una cosa determinata e in qual modo essa sia determinata. Questa determinazione, dunque, non appartiene alla cosa per se stessa, ma al contrario appartiene al suo non essere. Poiché, allora, la figura non è che determinazione, e la determinazione è negazione, la figura, dunque come si è detto non può essere altro che negazione⁵.

Dunque, tanto gli oggetti dell'aritmetica quanto quelli della geometria non possono che costituire degli esempi imperfetti di scienza intuitiva proprio per il fatto che sono delle astrazioni dalla totalità: sono delle ipostasi delle affezioni della sostanza o, in termini spinoziani, degli *auxilia imaginationis*.

La seconda ragione è che gli oggetti matematici sono degli oggetti universali e dunque il discorso spinoziano si troverà in una *impasse* proprio nel momento preciso in cui dovrà mostrare la differenza tra il secondo genere di conoscenza e il terzo rispetto alla modalità conoscitiva di tali oggetti. In effetti, l'essenza e le proprietà della figura sono la figura stessa e dunque è difficile capire come gli oggetti matematici potrebbero essere osservati attraverso il terzo genere di conoscenza; non vi è infatti in essi alcuna distanza tra legge generale e oggetto singolare: «*Mathematical entities are precisely not real physical entities; they are common properties*»⁶.

Se l'unico esempio di scienza intuitiva riguarda un oggetto che non può né essere dedotto dall'essenza formale di un attributo né possedere una essenza individuale, ci troviamo costretti a formulare delle congetture su quali oggetti possano invece essere conosciuti attraverso il terzo genere. In questa prospettiva sembra di estremo interesse un passo dell'appendice alla prima parte dell'*Ethica* sul rapporto tra il primo genere di conoscenza e il secondo.

⁴ Spinoza (1954, 79).

⁵ Spinoza (1954, 225-226).

⁶ Matheron (1986, 147).

Il contesto è l'analisi del pregiudizio finalistico come conseguenza spontanea della combinazione di due elementi, l'opacità dell'immediato e la tendenza alla ricerca del proprio utile; da questa combinazione segue che l'uomo si immagina come libero centro del mondo in una natura che, in analogia con i mezzi che egli costruisce per raggiungere il suo utile, gli appare approntata per lui da divinità benigne che egli onora affinché lo prediligano:

Ma – scrive Spinoza – mentre [gli uomini] cercavano di mostrare che la natura non fa nulla invano (cioè, che non sia ad uso degli uomini), sembra che non abbiamo dimostrato altro che la natura e gli Dei delirano come gli uomini. [...] Tra tanti vantaggi offerti dalla natura hanno dovuto imbattersi in non pochi inconvenienti, quali tempeste, terremoti, malattie, e hanno stabilito che questi inconvenienti si verificano perché gli Dei sarebbero irati a causa delle ingiurie loro fatte dagli uomini o dei peccati commessi contro il loro culto; e, sebbene l'esperienza di giorno in giorno smentisse ciò e mostrasse con infiniti esempi che le situazioni favorevoli e gli inconvenienti si verificano senza distinzione sia per i pii che per gli empi, non abbandonarono per questo l'antico pregiudizio; fu, infatti, per loro più facile collocare questo fatto tra le altre cose sconosciute, di cui ignoravano l'uso, e conservare così il loro presente e innato stato d'ignoranza piuttosto che distruggere tutto quell'edificio [*tota illa fabrica*] e escogitarne uno nuovo. Per cui, hanno stabilito per certo che i giudizi degli Dei superano di gran lunga l'umana capacità di comprensione: e questa unica ragione sarebbe stata senza dubbio sufficiente a far rimanere in eterno nascosta la verità al genere umano; *se la matematica, che non si occupa di fini, ma soltanto delle essenze e delle proprietà delle figure* [figurarum essentia et proprietates], *non avesse mostrato agli uomini un'altra norma di verità, e oltre la matematica possono essere individuate altre cause* [& praeter Mathesin aliae etiam adsignari possunt causae] (*che considero superfluo enumerare qui*) *per le quali ha potuto accadere* [fieri potuit] *che gli uomini abbiano riconosciuto questi comuni pregiudizi e siano stati guidati verso la vera conoscenza delle cose*⁷.

Il pregiudizio finalistico, per resistere alla prova dell'esperienza, è costretto a trasformarsi e a elaborare un orizzonte di leggi morali la cui violazione da parte degli uomini sarebbe la causa dei disastri naturali: il dio padre, amorevole e premuroso diviene il dio giudice, severo e irreprensibile. Poiché però i *commoda* e gli *incommoda* capitano a caso e colpiscono indistintamente gli uomini virtuosi e gli empi, il pregiudizio finalistico è costretto, per potersi perpetuare, a rifugiarsi nell'intelligibilità dei piani della provvidenza divina. Quest'orizzonte al tempo stesso conoscitivo ed emotivo, che genera una giustificazione degli eventi come sentenze pronunciate da una volontà divina impenetrabile all'intelletto umano, avrebbe potuto rivelarsi il solo possibile; ma la matematica, in quanto conoscenza «*non circa fines, sed tantum circa figurarum essentias, & proprietates*», dimostra, con la sua esistenza fattuale, la possibilità di sviluppare una dinamica differente che non deriva affatto dalla prima, ma

⁷ Spinoza (1988, 118), corsivo mio.

che, al contrario, ne spezza la forza, ponendo una nuova *norma veritatis* a partire da cui è possibile produrre un discorso *altro* sulla realtà. Dobbiamo però guardarci da un'interpretazione positivista di questo brano: infatti, né il passaggio dalla superstizione alla scienza segue una necessaria legge evolutiva, né la matematica conquista un'egemonia nel modo di pensare di tutto il genere umano, rimanendo invece, come sottolinea l'aggiunta dei *Nagelate Schriften*, un dominio per pochi. La matematica è dunque un evento singolare tra altri, benché sia portatrice di una *norma veritatis* universale: è il fatto dell'esistenza di Euclide (della matematica greca) che ha reso possibile l'apertura di un nuovo cammino che conduce alla vera conoscenza delle cose, fatto la cui aleatorietà è sottolineata dall'utilizzo spinoziano dell'espressione *feri potuit*, che ci indica una necessità prodotta dall'irrompere di una contingenza ('poté accadere' e non: 'dovette accadere', cioè: 'sarebbe dovuto, prima o poi, accadere').

I critici hanno più volte sottolineato l'importanza di questo passaggio: la *Mathesis* come verità contrapposta al pregiudizio, la ragione contrapposta all'immaginazione. Ciò che è passato inosservato, e che Etienne Balibar per primo ha sottolineato, è l'espressione «& praeter Mathesin aliae etiam adsignari possunt causae»; vi sono secondo Spinoza altre cause che costituiscono il secondo genere di conoscenza e che con la loro forza contribuiscono a spezzare la *selva oscura* della superstizione: egli tuttavia ritiene di non doverle enumerare («*quas hic enumerare supervacaneum est*»). Thomas Hobbes nella *Epistola dedicatoria* del *De cive* ha proposto una partizione della filosofia in questi termini:

Quanti sono i generi delle cose in cui può trovare luogo la ragione umana, tanti sono i rami in cui si divide la filosofia, prendendo un nome diverso a seconda della diversa materia trattata. Quella che tratta delle figure è detta Geometria; del moto, Fisica; del diritto naturale, Filosofia Morale; ma tutta è filosofia, come il mare, che qui è detto Britannico, là Atlantico, e altrove Indiano, a seconda dei diversi litorali; ma tutto è Oceano⁸.

Possiamo per analogia ipotizzare che le *aliae causae* di cui parla Spinoza siano la fisica moderna e la teoria della politica.

Il passo di Spinoza però suggerisce un'indicazione supplementare: dice – qui (*hic*) è superfluo enumerare queste cause. Ciò significa implicitamente che in altri luoghi Spinoza ha parlato o parlerà di esse. E se per quanto riguarda la fisica non è difficile identificare il luogo nel trattato contenuto nella seconda parte dell'*Ethica*, per quanto riguarda la teoria politica non è facile isolare una parte precisa all'interno del suo progetto teorico. Tuttavia sembra che due testi specifici possano essere indicati, in cui, in modo più netto che altrove, Spinoza traccia la linea di demarcazione tra la conoscenza finalistica della storia e della politica e la conoscenza dell'essenza e delle proprietà del corpo politico, cioè tra la sacralizzazione immaginaria della

⁸ Hobbes (1988, 65).

storia e del potere e la conoscenza delle loro dinamiche, e in entrambi i casi sembra esservi un fondamentale riferimento al discorso di Machiavelli. Si tratta del capitolo III del *TTP* nel quale Spinoza costruisce attraverso i concetti di *auxilium Dei internum* e *auxilium Dei externum* una ontologia della storia che rinvia direttamente alla distinzione machiavelliana di virtù e fortuna del cap. 25 del *Principe*; e del capitolo I del *TP* nel quale egli si differenzia tanto dalla politica tomista quanto dal suo processo di decomposizione messo in atto dai teorici della ragion di Stato, proprio ripetendo la celebre distinzione tra immaginazione e verità effettuale del capitolo 15 del *Principe*. Ciò non toglie che se è vero che questi testi rappresentano il punto di rottura più evidente con la tradizione anteriore, la *pars contruens* corrisponde alle tre opere della maturità prese nel loro insieme – benché non prive di differenti sfumature – di cui Machiavelli non è che, per alcuni riguardi, il punto di partenza⁹.

A partire da questa interpretazione del secondo genere di conoscenza definito dalle nozioni comuni costituite dalle idee adeguate delle proprietà comuni delle figure, dei corpi fisici e dei corpi politici, diviene necessario cercare di capire, in analogia con l'esempio del quarto proporzionale, che cosa diventi la scienza intuitiva della politica.

2. Il modello di causalità

Tuttavia, prima di fare questo passo, è necessario riflettere sul secondo genere di conoscenza. Il perno teorico del secondo genere è la categoria di causa. È necessario domandarsi se la categoria di causa rimane la stessa nei differenti ambiti che abbiamo tracciato.

Nella Prefazione alla terza parte dell'*Ethica* è possibile trovare una risposta a questo problema che, per la sua potenza dirompente, è diventato il simbolo stesso dell'impresa teorica spinoziana:

La mia convinzione è questa: in natura nulla accade che possa essere attribuito a un suo vizio; la natura, infatti, è sempre la stessa e la sua virtù o potenza di agire è ovunque una e identica, cioè le leggi e le regole della natura secondo le quali tutte le cose avvengono e si mutano da una forma ad un'altra sono ovunque sempre le stesse, e perciò uno e identico deve anche essere il metodo [*ratio*] per intendere la natura di qualunque cosa, e cioè per mezzo delle leggi e regole universali della natura. Gli affetti dunque dell'odio, dell'ira, dell'invidia ecc., considerati in sé, conseguono [*consequuntur*] dalla stessa necessità e virtù della natura dalla quale conseguono le altre cose singolari; e perciò riconoscono cause certe, mediante le quali sono compresi, e hanno certe proprietà, degne della nostra conoscenza a pari titolo che le proprietà di qualsiasi altra cosa, dalla cui sola contemplazione traiamo diletto. Tratterò dunque della natura e della forza

⁹ Cfr. Morfino (2002).

degli Affetti, come anche del potere della Mente su di essi con lo stesso Metodo [*Methodus*] con il quale nelle parti precedenti ho trattato di Dio e della mente, e considererò le azioni e gli appetiti umani come se fosse Questione di linee, di superfici o di corpi¹⁰.

L'affermazione di Spinoza sembra essere inequivocabile: la teoria delle passioni si serve della stessa categoria di causalità che è utilizzata nelle matematiche e in fisica. Può essere stabilita un'equivalenza tanto tra causa e premessa quanto tra effetto e conseguenza. L'espressione spinoziana *causa seu ratio* sarebbe dunque il segno rivelatore d'una ontologia dominata da un modello di causalità logica.

Cercherò di mettere in discussione questa affermazione spinoziana, tentando di dimostrare che il confronto con il campo storico-politico ha condotto il nostro filosofo a produrre una nuova concezione della causalità. Per mettere in evidenza, per differenza, questa nuova concezione è necessario tornare a un testo anteriore, il *TIE*. Questo abbozzo giovanile, abbandonato a se stesso senza essere terminato, è sì un trattato metodologico (o contro il metodo, come ha suggerito Macherey) e tuttavia contiene delle pagine di grande importanza per delineare la prima ontologia spinoziana. Questa ontologia è l'oggetto del quarto genere di conoscenza, che ha la caratteristica di conoscere una cosa «*per solam suam essentiam, vel per cognitionem suae proximæ causæ*»¹¹. In questo modo, se la cosa è causa di sé, essa sarà conosciuta attraverso la sua propria essenza, e, di contro, se la cosa necessita di una causa per esistere, deve essere conosciuta attraverso la sua causa prossima. Allora, per quanto riguarda le cose reali, le conclusioni devono essere tratte non a partire da assiomi astratti, ma a partire «*ab essentia aliqua particulari affirmativa, sive a vera & legitima definitione*»¹². Ciò implica l'applicazione di due regole riguardo ai rapporti di dipendenza della proprietà dall'essenza, la cui violazione avrebbe come conseguenza di sovvertire la concatenazione (*concatenatio*¹³) nell'intelletto che deve riferirsi (*referre debet*) a quella della natura:

Se la cosa da definire è una cosa creata, la definizione dovrà, come abbiamo detto, comprendere la causa prossima.[...] Si richiede che il concetto o la definizione della cosa sia tale che tutte le proprietà di questa, mentre viene considerata da sola, non congiunta con altre [*non cum aliis conjuncta*], possano essere dedotte¹⁴.

Possiamo a questo punto affrontare il lungo passaggio nel quale, a partire dal problema dell'ordine della deduzione, Spinoza traccia il quadro fondamentale della sua ontologia:

¹⁰ Spinoza (1988, 172).

¹¹ Spinoza (1925/II, 10).

¹² Spinoza (1925/II, 34).

¹³ De Angelis traduce *concatenatio* con *serie causale*, rispettando, se non la lettera, certamente il contesto teorico del termine; cfr. Spinoza (1961, 81).

¹⁴ Spinoza (1961, 82).

Quanto poi all'ordine [*ordo*], e perché tutte le nostre conoscenze siano ordinate e unite [*ut omnes nostrae perceptiones ordinetur & uniat*], si richiede che, non appena è possibile farlo e la ragione lo richiede, ricerchiamo se c'è un qualche ente, e contemporaneamente quale, che sia causa di tutte le cose [*omnium rerum causa*] e la cui essenza oggettiva sia anche causa di tutte le nostre idee [*causa omnium nostrarum idearum*]; ed allora la nostra mente, come dicemmo, riprodurrà la natura: infatti ne avrà oggettivamente l'essenza, l'ordine e l'unione [*essentia, ordo & unio*]. Da qui possiamo vedere che innanzitutto ci è necessario dedurre tutte le nostre idee sempre dalle cose fisiche, cioè da enti reali, progredendo, per quanto si può, secondo la serie delle cause [*secundum seriem causarum*] da un ente reale a un altro ente reale ed in un modo tale da non passare agli astratti e agli universali, sia in modo da non concluderne qualcosa di reale sia in modo che essi non vengano conclusi da qualcosa di reale: infatti l'uno e l'altro procedimento interrompe il vero procedere [*verus progressus*] dell'intelletto. Ma è da notare che io qui per serie delle cause e degli enti reali non intendo la serie delle cose singolari e mutevoli [*series rerum singularium mutabilium*] ma solo la serie delle cose fisse ed eterne [*series rerum fixarum aeternarumque*]. Sarebbe infatti impossibile all'umana debolezza abbracciare la serie delle cose singolari e mutevoli, sia per la loro moltitudine che supera ogni numero, sia per le infinite circostanze [*circumstantiae*], verificantisi per una e medesima cosa, delle quali circostanze una qualsiasi può essere causa che la cosa esista o no. Giacché la loro esistenza non ha connessione [*connexio*] alcuna con la loro essenza, cioè (come già dicemmo) non è verità eterna. Ma in verità non è nemmeno necessario conoscere la loro serie, dal momento che le essenze delle cose singolari mutevoli non sono da dedurre dalla loro serie o ordine di esistenza [*ab earum serie sive ordine existendi*], non offrendoci questo altro che denominazioni estrinseche, relazioni o al massimo circostanze [*denominationes extrinsecae, relationes, aut ad summum circumstantias*]; tutte cose che sono di gran lunga lontane dall'intima essenza delle cose [*intima essentia rerum*]. Questa in verità è da ricercare solo attraverso le cose fisse ed eterne, e attraverso le leggi che sono iscritte in esse come nei loro veri codici [*a legibus in iis rebus, tanquam in suis veris codicibus, inscriptis*] secondo le quali tutte le cose singolari vengono fatte e ordinate. In verità le cose singolari e mutevoli dipendono così intimamente ed essenzialmente (per così dire) da quelle fisse, che senza quelle non possono essere né venir concepite. Perciò queste cose fisse ed eterne, sebbene siano singolari, tuttavia per la loro presenza universale e per la loro vastissima potenza, ci varranno quali universali o generi delle definizioni [*universalia, sive genera definitionum*] delle cose singolari mutevoli, e cause prossime di tutte le cose [*causae proximae omnium rerum*]. Ma stando così le cose, appare che non c'è piccola difficoltà per poter pervenire alla conoscenza di questi singolari; infatti concepirli tutti insieme è cosa di molto al di sopra delle forze dell'intelletto umano. Ma l'ordine per conoscere l'uno prima dell'altro, come dicemmo, non va desunto dalla serie delle loro esistenze, e nemmeno dalle cose eterne, nelle quali infatti tutti gli enti singolari sono per natura simultaneamente [*simul natura*]¹⁵.

Il passo di Spinoza è assai oscuro e proprio per questo motivo, benché esso resista a una tale operazione, siamo tentati di interpretarlo alla luce dell'*Ethica*. L'identificazione nell'ontologia spinoziana del livello delle *res*

¹⁵ Spinoza (1961, 83-85).

fixæ æternæque fa problema: esse sono state interpretate sia come gli attributi, sia come le leggi naturali che ha di mira la scienza, sia come le essenze matematiche. In effetti, nessuna di queste ipotesi è veramente soddisfacente, e forse si deve riconoscere con Di Vona che «non ha grande importanza chiedersi che cosa siano le *res fixæ æternæque* e le leggi e regole in esse inscritte, dal momento che Spinoza non l'ha determinato nel *TIE*, e si può pensare che ciò non sia dovuto al solo stato del testo ed abbia la sua buona ragione». In effetti, aggiunge, «non compete al metodo di specificare quali siano le realtà immutabili ed eterne»; è sufficiente che si «determini la specie di realtà cui deve indirizzarsi il conoscere»¹⁶.

Cerchiamo allora di isolare e di mettere a fuoco gli elementi chiave di questo passaggio in se stessi, senza inserirli a forza in ciò che corrisponderebbe a un sistema spinoziano immaginario e atemporale. In primo luogo, possiamo distinguere tre livelli ontologici differenziati con precisione da Spinoza: il livello della *res increata*, l'*ens perfectissimum*, ossia Dio; il livello delle cose fisse ed eterne che sono concepite come serie di cause delle cose fisiche ossia degli enti reali; e infine il livello delle cose singolari sottoposte al mutamento e la cui esistenza è dovuta alle circostanze. Inoltre, due elementi della problematica spinoziana del *TIE* possono essere considerati come fondamentali: il concetto della definizione come tentativo di conoscere le cose fisse ed eterne nella loro unità autoreferenziale (e ciò mettendo fuori gioco ogni determinazione proveniente da oggetti esterni) e il concetto di serie che relaziona in termini causali queste unità nella forma di una successione lineare. Così, utilizzando una terminologia leibniziana, il dominio delle cose fisse ed eterne è quello delle verità di ragione (che riguardano ugualmente la cosa necessaria, cioè Dio, e le cose impossibili come la chimera), mentre il dominio delle cose singolari e sottoposte al mutamento è quello delle verità di fatto (che riguarda le cose possibili), che dipendono da un livello inferiore: non è un caso se nel *TIE* il quarto genere di conoscenza è quello delle verità eterne, che ha come oggetto le cose eterne enunciate nelle proposizioni in cui il contrario è impossibile, mentre nell'*Ethica* la conoscenza intuitiva sarà quella dell'essenza delle cose singolari. E in effetti è di fondamentale importanza la ragione per la quale secondo lo Spinoza del *TIE* le cose singolari non possono essere conosciute:

siquidem rerum singularium mutabilium essentia non sunt depromenda ab earum serie, sive ordine existendi; cum hic nihil aliud nobis præbeat præter denominationes extrinsecas, relationes, aut ad summum circumstantias; quæ omnia longè absunt ab intima essentia rerum. Hæc vero tantum est petenda a fixis, atque æternis rebus, & simul a legibus in iis rebus, tanquam in suis veris codicibus, inscriptis, secundum quas omnia singularia, & fiunt, & ordinantur (corsivo mio).

Siamo dunque in presenza di una doppia serie: la serie delle cose

¹⁶ Di Vona (1960, 56).

singolari, sottoposte al mutamento, e la serie delle cose fisse ed eterne. La conoscenza delle cose singolari esige che sia messo tra parentesi «il loro ordine di esistenza, il quale non ci offre nient'altro che le denominazioni estrinseche, le relazioni, o al massimo le circostanze» (tutte cose assai distanti dall'essenza intima delle cose), a vantaggio della serie delle cose fisse ed eterne e delle leggi che in esse sono inscritte, veri e propri codici che regolano il divenire delle cose sottoposte al mutamento. Spinoza stabilisce dunque una separazione netta tra il necessario, la serie delle cose fisse ed eterne e delle loro leggi che costituiscono l'essenza intima delle cose singolari, e il contingente, la serie delle cose singolari sottoposte al mutamento, il cui ordine esistenziale è l'effetto di relazioni estrinseche e di circostanze: non si dà scienza del contingente, ma solamente del necessario. La conclusione che possiamo trarre da questo oscuro abbozzo della prima ontologia spinoziana è il fatto che, indipendentemente dall'interpretazione che si dà della natura delle cose fisse ed eterne, ciò che rimane decisivo è il concetto di serie utilizzato da Spinoza per rappresentare l'ordine necessario della concatenazione delle essenze intime delle cose. Ora, benché la più parte dei commentatori non vi si siano soffermati, il concetto di serie non è un concetto epistemologicamente neutro: esso in effetti è il sintomo di una torsione logico-matematica dell'ontologia, in cui le *res* concepite come enti reali fissi ed eterni intrattengono delle relazioni necessarie che derivano interamente dalla loro essenza intima¹⁷. La realtà trova dunque il suo principio d'ordine nella necessità che scaturisce dalla serie delle cose fisse ed eterne, nucleo intelligibile delle cose singolari la cui esistenza non offre che relazioni accidentali e aleatorie che non possono divenire oggetto di una conoscenza adeguata.

Se passiamo all'*Ethica*, fissando l'attenzione sulla struttura materiale del testo, si rileverà una variazione fondamentale rispetto alla concezione della causalità. A questo proposito un dato indiscutibile, fornitoci dalla indicizzazione informatica dell'*Ethica*¹⁸, consiste nel fatto che il termine *series* sparisce completamente dall'opera, mentre il termine *ordo* rimane uno dei perni centrali dell'ontologia spinoziana. Ciò sembra costituire un primo indizio del fatto che l'equazione ordine=serie, centrale nella descrizione del modello causale del *TIE* e dunque delle sue strutture ontologiche fondamentali, non può essere sovrapposta al modello di causalità proposto nell'*Ethica*.

¹⁷ Joachim descrive con precisione l'orizzonte logico-ontologico del *TIE*: «In the chain which constitutes our knowledge every true idea (or link) will be a definition. It will define a singular member of the series of causes and real things: i.e. it will state the inmost essence of a created thing – an effect of the First Cause. And every logical implication (or linkage) will reflect the bond really (i.e. essentially) uniting a singular created thing to its neighbour in the uniquely graded descent of a singular created thing or effects from the First Cause – in the eternal hierarchy or scale of their dependence, as modes of *Natura Naturata* upon the Absolute Individual», Joachim (1940, 227).

¹⁸ Guerret, Robinet, Tombeur (1977, 305).

Si potrebbe obiettare che la proposizione 28 della prima parte descrive un regresso all'infinito delle cause concepito in modo seriale. La serie lineare e orizzontale della causalità finita sembra giustapporsi alla causalità verticale e immanente di Dio enunciata dalla proposizione 18. Tuttavia concepire la causalità immanente e la causalità transitiva come due causalità distinte sarebbe un modo molto superficiale di leggere il *De Deo*; Spinoza stesso ci ricorda l'inseparabilità dei due piani della causalità (finita e infinita) nello Scolio della proposizione 28. In realtà, il pensiero radicale della causalità immanente interdice di concepire in modo seriale la causalità finita, poiché la costellazione teorica che essa porta necessariamente con sé distrugge gli elementi costitutivi necessari al funzionamento della causalità transitiva: il concetto d'individuo, di cosa singolare, perde la semplicità e l'unità che gli conferiva, nel *TIE*, la sua essenza intima, che restava al di qua delle relazioni esteriori e delle circostanze esistenziali, per accedere alla complessità d'un rapporto proporzionato nel quale l'essenza non differisce in alcun modo dalla potenza, cioè dalla sua capacità di entrare in relazione con l'esterno (più le relazioni sono complesse, più l'individuo è potente). La causa perde dunque la semplicità del rapporto d'imputazione giuridico per guadagnare la pluralità strutturale delle relazioni complesse con l'esterno. Non si può non rilevare che tutti questi elementi erano stati esclusi nel *TIE* dalla conoscenza adeguata delle cose singolari come inessenziali. È appena esagerato dire che il rapporto essenza-esistenza è invertito rispetto al *TIE*: l'essenza delle cose risiede ora nel fatto compiuto delle relazioni e delle circostanze che hanno prodotto questa esistenza: in altre parole l'essenza di una cosa è concepibile solo *post festum*, cioè unicamente a partire dal fatto della sua esistenza o, più precisamente, a partire dalla sua potenza d'agire che ci rivela la sua vera «interiorità». La barriera tra interiore (*essentia intima*) ed esteriore (*circumstantia*, cioè ciò che sta intorno) è abbattuta; la potenza è precisamente la relazione regolata di un esteriore e di un interiore che non si danno come tali se non nella relazione.

A questo punto della nostra argomentazione, è necessario mettere in rilievo l'emergenza di un nuovo termine, impiegato per la prima volta nel *TTP*¹⁹ ma che diverrà di importanza fondamentale solo nell'*Ethica*²⁰: *connexio*. La prima occorrenza di questo termine figura nella celeberrima proposizione VII della seconda parte. La sua assenza dalla prima parte non è affatto un caso: in effetti Spinoza lo utilizza per designare le relazioni tra le cose dopo

¹⁹ «Quare non dubium est, quin, si ipsos haberemus Historicos, res ipsa directe constaret: sed quia iisdem, ut dixi, destituti sumus, id nobis tantum restat, ut ipsas historias examinemus; nempe earum *ordinem & connexionem*, variam repetitionem, & denique in annorum computatione discrepantiam», Spinoza (1925/III, 130), corsivo mio.

²⁰ A dire il vero un'occorrenza del termine *connexio* figura anche nel *TIE*, e tuttavia in un senso del tutto diverso da quello che avrà nell'*Ethica*: Spinoza se ne serve per negare la *connexio* dell'esistenza e dell'essenza nelle cose singolari.

aver stabilito il piano d'immanenza e d'univocità dell'essere²¹:

L'ordine e la connessione delle idee è lo stesso che l'ordine e la connessione delle cose [*Ordo, & connexio idearum idem est, ac ordo, & connexio rerum*]²².

E nel corollario della stessa proposizione, Spinoza scrive:

Ne segue che la potenza di pensare di Dio è uguale alla sua attuale potenza di agire. Cioè che tutto ciò che segue formalmente dall'infinita natura di Dio segue anche oggettivamente in Dio, con lo stesso ordine e con la stessa connessione [*eodem ordine, eademque connexionem*]²³.

E ancora nello scolio:

[...] sia che noi concepiamo la natura sotto l'attributo dell'Estensione, o sotto l'attributo del Pensiero, o sotto qualunque altro attributo, troveremo un solo e stesso ordine, ossia una sola e stessa connessione delle cause [*unum eundemque ordinem, sive unam, eandemque causarum connexionem*], troveremo che le stesse cose seguono da una parte e dall'altra²⁴.

L'indicizzazione informatica dell'*Ethica* ci segnala altre diciannove occorrenze dell'endiadi *ordo et connexio*, che è inutile citare perché esse costituiscono delle ripetizioni della proposizione VII²⁵. L'esame del lessico indica dunque chiaramente che siamo passati dall'equazione del *TIE ordo=series* all'equazione dell'*Ethica ordo=connexio* («*ordo totius naturæ, sive causarum connexio*», come scrive Spinoza nello scolio citato). Nei due casi, è evidentemente il secondo termine a essere determinante, allorché il primo ha la sola funzione di liberarsi dell'area semantica del termine greco *kosmos*, cioè di permettere di pensare un ordine ontologico indipendente da una fondazione tanto morale quanto estetica. Abbiamo in precedenza analizzato la memoria semantica del termine serie e il suo rinvio a un orizzonte epistemologico logico-matematico. È necessario porre nel giusto rilievo la differenza concettuale introdotta dal termine *connexio*: questo termine deriva dal latino *connectere*, composto da *con-* e *nectere*, che significa intrecciare²⁶. Dunque, rispetto all'ordine seriale e lineare della causalità transitiva del *TIE*, Spinoza sviluppa nell'*Ethica* una concezione di causalità come intreccio complesso: la metafora tessile²⁷ evoca infatti tutto

²¹ Sul legame immanenza-univocità nel pensiero spinoziano di fronte alla tradizione neoplatonica cfr. le pagine di Deleuze (1968, 153-169).

²² Spinoza (1988, 127), corsivo mio.

²³ Spinoza (1988, 128-129).

²⁴ Spinoza (1988, 129).

²⁵ Cfr. Guerret, Robinet, Tombeur (1977, 74); anche Giancotti (1970, 216). La sola occorrenza del termine *connexio* al di fuori dell'endiadi si trova nella definizione dell'*admiratio*: «*Admiratio est rei alicujus imaginatio, in qua Mens defixa propterea manet, quia hæc singularis imaginatio nullam cum reliquis habet connexionem*», Spinoza (1925/II, 191).

²⁶ Cfr. Glare (1982, 1166).

²⁷ Alla medesima metafora tessile rinviano le locuzioni «*ordo, & causarum nexus*», Spinoza (1925/II, 257), e «*infinite causarum nexus*», Spinoza (1925/II, 284).

meno che la linea retta della serie causa-effetto. La conoscenza dell'essenza di ogni individuo attraverso il terzo genere passa dunque per la conoscenza di questo intreccio complesso e non potrebbe essere raggiunta senza la considerazione delle relazioni e delle circostanze, nella vana speranza di raggiungere attraverso una corretta definizione l'essenza intima delle cose. Questa modificazione del modello di causalità mi sembra essere l'effetto dell'incontro con la storia e la politica avvenuto all'epoca della scrittura del *TTP*, o meglio con le condizioni di pensabilità di queste fissate da Machiavelli attraverso i concetti di virtù e fortuna, il cui punto di intersezione prende il nome filosofico di occasione:

[...] per venire a quelli che, per propria virtù e non per fortuna, sono diventati principi, dico che li più eccellenti sono Mosè, Ciro, Romulo, Teseo e simili. [...] Ed esaminando le azioni e vita loro, non si vede che quelli avessino altro dalla fortuna che la *occasione*; la quale dette loro materia a potere introdurvi dentro quella forma parse loro; e senza quella *occasione* la virtù dello animo loro si sarebbe spenta, e senza quella virtù la *occasione* sarebbe venuta invano²⁸.

Un evento storico come la fondazione di uno Stato (ma anche come la scrittura di un libro, per esempio la Bibbia) non è l'effetto di una prima causa mitica, che è all'origine di uno sviluppo lineare del tempo storico (*ab urbe condita*), ma è il risultato di un incontro complesso e aleatorio tra la virtù e la fortuna sotto forma di occasione, incontro che può far nascere o porre fine a un mondo.

L'elaborazione filosofica da parte di Spinoza del concetto machiavelliano di occasione passa attraverso uno snodo teorico fondamentale: una concezione plurale della temporalità.

3. Il policronismo

Come scrive in modo perfetto Jankélévitch proprio a proposito del pensiero del segretario fiorentino,

l'occasione non è l'istante di un divenire solitario, ma l'istante complicato dal «policronismo», cioè dallo sporadismo e dalla pluralità delle durate. Se, invece di scandire misure di tempo differenti, le durate fossero accordate tra loro da un'armonia immemorialmente prestabilita, o se, invece di accordarsi qualche volta, formassero tra loro una cacofonia assolutamente informe, per l'occasione non ci sarebbe posto. L'occasione miracolosa dipende dalla polimetria e dalla poliritmia, come dall'interferenza momentanea dei divenire²⁹.

Se prendiamo la celebre lettera spinoziana sull'infinito scopriremo che

²⁸ Machiavelli (1993, 264), corsivo mio.

²⁹ Jankélévitch (1980, 117).

i termini fondamentali dell'ontologia spinoziana, la sostanza e i modi, sono interamente traducibili in termini temporali: la temporalità della sostanza è l'eternità mentre la temporalità del modo è la durata. Il tempo viene introdotto oltre come misura delle durate. Per comprendere l'articolazione spinoziana di durata e tempo è necessario riferirsi alla teoria cartesiana dello spazio e del tempo, esposta nei *Principi di filosofia*. La mossa teorica, che comanda per la sua straordinaria forza e audacia tutte le altre, è quella che dichiara l'identità di sostanza corporea ed estensione: non si dà estensione che non sia corpo. Da ciò segue

- 1) la negazione del vuoto, poiché la sua esistenza costituirebbe una contraddizione in termini, cioè uno spazio senza sostanza;
- 2) che il luogo interno si identifica con lo spazio che il corpo occupa.

La negazione del vuoto e l'identificazione di luogo e spazio occupato dal corpo (uniti naturalmente al rifiuto dell'universo finito e allo spazio qualitativo di Aristotele) conducono Descartes ad affermare la relatività di ogni movimento, essendo ognuno di questi misurabile in rapporto ad altro e nessuno di essi immobile:

Per esempio, se consideriamo un uomo seduto alla poppa di un vascello che il vento porta fuori dal porto, e non badiamo che a questo vascello, ci sembrerà che quest'uomo non cambi affatto di luogo; poiché vediamo che esso resta sempre in una stessa situazione riguardo alle parti del vascello sul quale esso è; e se osserviamo le terre vicine, ci sembrerà anche che quest'uomo cambi incessantemente di luogo, poiché si allontana da queste e si avvicina ad alcune altre; se oltre di questo, supponiamo che la terra giri sul suo asse, e che faccia precisamente tanto cammino dall'occidente all'oriente quanto questo vascello ne fa dall'oriente all'occidente, ci sembrerà da capo che noi determiniamo questo luogo con alcuni punti immobili che immagineremo essere nel cielo. Ma se pensiamo che non si saprebbe trovare in tutto l'universo nessun punto che sia veramente immobile [...] concluderemo che non vi è luogo di nessuna cosa al mondo che sia fermo e immobile, se non in quanto lo fermiamo nel nostro pensiero³⁰.

La relatività di ogni posizione spaziale vale anche per la dimensione temporale: sul piano ontologico si danno una molteplicità di durate³¹. Il tempo non è altro che la misura di queste durate sulla base di una durata regolare: il movimento dei pianeti.

Se dunque prendiamo il concetto di situazione in senso leibniziano, concetto che aggiunge al concetto cartesiano di luogo l'ordinata temporale, possiamo dire che i riferimenti spazio-temporali di un corpo non possono essere dati rispetto a un sistema di riferimento assoluto, ma solo rispetto al luogo e alla durata di altri corpi. L'affermazione di una contemporaneità assoluta della *res extensa* rispetto a se stessa sarebbe dunque priva di senso, implicherebbe l'affermazione di un punto di riferimento immobile e dunque esterno a essa. Certo, l'audacia di questa posizione filosofica è attenuata da un'altra teoria

³⁰ Descartes (1986, 75).

³¹ Cfr. a questo proposito Beyssade (1979).

presente in Descartes: come scrisse Feuerbach nella sua *Storia della filosofia moderna* «Descartes, der Theolog, und Descartes, der Philosoph, sind mit einander im Kampfe»³². Mi riferisco alla teoria della creazione continuata che dà luogo a una concezione del tempo del tutto differente rispetto al tempo della *res extensa*. Dio ricrea infatti a ogni istante il mondo: le cose create esistono dunque in un tempo divisibile in parti indipendenti, separabili e contingenti. La creazione divina frutto di una volontà trascendente reinstituisce nell'abisso della *res extensa* tanto la contemporaneità, la sezione d'essenza, quanto la direzione del tempo.

Spinoza, facendo di Dio la causa immanente e non trascendente del mondo e la volontà un effetto e non una causa, fa della temporalità della *res extensa* la sola temporalità, estendendola anche all'attributo pensiero. La continuità o discontinuità del tempo che suppongono entrambe tanto la serie degli istanti contingenti e che la volontà divina lascia spazio a una teoria della temporalità plurale. L'infinita molteplicità delle durate in Spinoza non è suscettibile di totalizzazione, poiché l'eternità non è il risultato della somma delle durate, dunque una durata indefinita, né la loro contrazione in un eterno presente, *nunc stans* o *tota simul*³³. Il concetto di *connexio* ci costringe a un pensiero più radicale, a concepire le durate come effetti di incontri di ritmi all'infinito: questo significa che a partire dalla conoscenza di una durata esistente noi possiamo accedere a quella delle durate esistenti in rapporto con essa (che le sono legate), sia sotto la forma astratta e inadeguata del tempo, che assolutizza un ritmo particolare facendone la misura di tutti gli altri, sia sotto la forma dell'eternità, concependo in modo adeguato la costituzione relazionale del tempo in quanto connessione complessa di durate e prendendo le distanze da ogni tentativo di ancoraggio metafisico del tempo alla totalità (per intendersi, sul modello dello scolio generale dei *Principia* di Newton secondo cui il tempo è costituito dall'onnipresenza di Dio in modo tale che ogni momento indivisibile della durata dura ovunque). Allora non possono darsi simultaneità e successioni assolute. Non vi sono successioni e simultaneità se non in rapporto e a causa degli incontri individuali di ritmi, di rapporti di velocità e di lentezza particolari.

Se dunque l'essenza della durata è relazione, l'eternità non è il punto di contrazione di ogni tempo, ma il principio di oggettività di questa relazione, che consiste tanto nella sua necessità (nella sua intelligibilità) quanto nel divieto di proiettare sulla totalità la temporalità modale attraverso l'ontologizzazione degli *auxilia imaginationis*, cioè del tempo, della misura e del numero. La conoscenza *sub specie aeternitatis* non è altro che la conoscenza di incontri e relazioni, conoscenza che deriva dalla conoscenza della totalità in quanto causa immanente, ma che non è mai conoscenza

³² Feuerbach (1903, 297).

³³ Cfr. Morfino (2002, 160-181).

dell'eternità in se stessa, poiché la sostanza non cade sotto l'intelletto infinito come un oggetto tra gli altri, ma come relazione complessa di oggetti (cioè come *connexio*). In altre parole, l'eternità della sostanza, essendo la struttura immanente degli incontri dei modi che durano, non si dà mai a vedere in presenza, come nel sapere assoluto della *Fenomenologia dello spirito*, ma soltanto nell'intreccio finito di un frammento d'eternità (che è eterno precisamente perché è liberato da ogni ipostatizzazione del tempo, cioè da ogni immagine antropomorfica dell'eternità).

Questa concezione della pluralità dei tempi era già stata adombrata da Agostino nelle *Confessioni* allo scopo di criticare la riduzione del tempo al moto:

Ho sentito una volta affermare da un dotto che il tempo non è altro che il moto del sole, della luna e degli astri, ma non gli ho dato ragione. Perché allora il tempo non potrebbe essere il moto di tutti i corpi? Ma se si fermassero i luminari del cielo e continuasse a girare la ruota di un vasaio, forse che non ci sarebbe più il tempo per misurare quei giri [...] e di dire se si susseguono a ritmo costante o se alcuni vanno più lenti, altri più veloci, alcuni più lunghi altri più brevi?³⁴

L'argomento agostiniano è funzionale all'affermazione della spiritualità del tempo. Spinoza, sulla scorta di un altro grande maestro, Machiavelli, prende sul serio questa obiezione e ne accetta le conseguenze; come scrive Laurent Gerbier a proposito del segretario fiorentino, «*tout mouvement, toute opération, toute tension effectuée dans le monde engendre effectivement son temps propre; et c'est de cette multiplicité des temps qu'il faut comprendre les articulations*»³⁵. In Spinoza la molteplicità dei tempi costituisce un intreccio complesso non riducibile alla semplicità di un'essenza, a una simultaneità dotata di un centro. Il sincronico di cui parla Althusser è la conoscenza di questo intreccio non riducibile a una interiorità semplice, è la conoscenza di Dio attraverso la conoscenza delle cose singolari, come recita la proposizione in cui Goethe leggeva il cuore e il segreto dello spinozismo.

4. L'eternità del popolo ebraico

Siamo ora in grado di spiegare i due passaggi althusseriani riguardo a Spinoza: il popolo ebraico come oggetto del terzo genere di conoscenza e l'eternità come sincronico, intendendo per sincronico non il punto di indistinzione dei tempi ma la logica della loro articolazione.

Si era detto che ciò che l'esempio del quarto proporzionale ci comunica riguardo ai tre generi di conoscenza, al di là delle difficoltà che esso

³⁴ Agostino (1996, 141).

³⁵ Gerbier (1999, 23).

implica, è il fatto che questi hanno di mira non la conoscenza di oggetti diversi, bensì la conoscenza dello stesso oggetto osservato in modo diverso. Ora, in che modo l'oggetto «popolo ebraico» risponderebbe a questo requisito fondamentale? Il popolo ebraico è conosciuto attraverso l'immaginazione, come oggetto del primo genere di conoscenza, nel Libro che incardina il tempo della memoria nel cuore stesso dell'essere; attraverso la ragione, come oggetto del secondo genere di conoscenza, applicando alle tracce materiali della memoria (sfuggite alla voracità del tempo) le nozioni comuni della critica storica e della teoria politica (capitolo VII e XVI del *TTP*); infine attraverso la scienza intuitiva, come oggetto del terzo genere di conoscenza, nella storia singolare di un popolo fra altri, nel gioco delle relazioni, degli incontri e delle temporalità plurali (il gioco di virtù e fortuna) che ne hanno prodotto la durata (capitoli XVII e XVIII del *TTP*). Paolo Cristofolini ha proposto di considerare come oggetto del terzo genere di conoscenza la terza parte dell'*Ethica*, il *De affectibus*. Da parte mia ritengo che la teoria delle passioni sia una costruzione del secondo genere di conoscenza: in esso le passioni sono osservate come proprietà comuni dei corpi politici, i corpi misti direbbe Machiavelli, e che solo nella storia singolare di un popolo queste passioni abbiano un'essenza singolare, o meglio si trovino intramate in una *connexio singularis*, e dunque diventino oggetto del terzo genere. Che cos'è la storia del popolo ebraico se non la storia degli incontri che lo hanno generato, delle relazioni che lo hanno costituito, e dei successivi incontri che lo hanno indebolito e poi distrutto? E che cos'è questa storia reale (nel senso machiavelliano di andar dietro alla verità effettuale e non all'immaginazione della cosa) se non la decostruzione della temporalità assoluta del mito della fondazione (di Mosè) e dell'elezione divina, che instaura un'origine e dà una misura alla molteplicità e all'intreccio delle temporalità mondane (cioè organizza i differenti ritmi della vita sociale attraverso il calendario divino delle ritualità)?³⁶ Rompendo con l'immaginazione/memoria del mito del Libro e del popolo eletto è possibile mettere in luce la relazione complessa delle durate, la loro *connexio* singolare; cioè è possibile conoscere la storia reale *sub specie aeternitatis*, al di là di ogni tentativo di totalizzazione di una storia singolare. L'eternità è dunque allo stesso tempo principio di intelligibilità della *trama* delle durate e divieto di proiezione della immaginaria cronologia umana sulla totalità e il terzo genere di conoscenza è scienza di *connexiones singulares*, di quella trama di relazioni necessarie generate da un incontro aleatorio. Seguendo Althusser sulla difficile strada del concetto giungiamo dunque a una conclusione paradossale: l'eternità è relatività, e la conoscenza *sub specie aeternitatis* è relativizzazione del tempo assoluto della memoria di un soggetto (un popolo) che crede di

³⁶ Per una lettura dei capitoli del *TTP* sulla storia ebraica comparati con l'interpretazione machiavelliana della storia romana cfr. Morfino (2002, 207-230).

possedere il senso dell'essere, produzione del concetto della pluralità di durate reali che sostengono questa immaginazione identitaria. La conoscenza del popolo ebraico in quanto *connexio singularis* è la conoscenza di un frammento di eternità.

Bibliografia

Lista delle abbreviazioni

TIE: Baruch Spinoza, *Tractatus de intellectus emendatione*.

TP: Baruch Spinoza, *Tractatus politicus*.

TTP: Baruch Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*.

Althusser, L., 1981, «È facile essere marxisti in filosofia?», in *Freud e Lacan*, Roma, Editori Riuniti.

Althusser, L., Balibar E., 1976, *Leggere Il Capitale*, trad. it. di R. Rinaldi, V. Oskian, Milano, Feltrinelli.

Agostino, 1996, *Confessioni*, trad. it. di G. Chiarini, Milano, Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori.

Beyssade, J.-M., 1979, *La philosophie première de Descartes : le temps et la coherence de la métaphysique*, Flammarion, Paris.

Deleuze, G., 1968, «L'immanence et les éléments historiques de l'expression», in *Id.*, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les Editions de Minuit, pp. 153-169.

Descartes, R., 1986, *Principi di filosofia*, trad. it. in *Opere*, vol. III, a cura di A. Tilgher, rivista da M. Garin, Roma-Bari, Laterza.

Di Vona, P., 1960, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, Firenze, La Nuova Italia.

Feuerbach, L., 1903, *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis B. Spinoza*, in *Sämtliche Werke*, Band VIII, hrsg. von W. Bolin und F. Jodl, Stuttgart, Frommans Verlag.

Gerbier, L., 1999, *Histoire, médecine et politique. Les figures du temps dans le «Prince» et les «Discours» de Machiavel*, thèse de doctorat sous la direction de B. Pinchard.

Giancotti, E., 1970, *Lexicon Spinozanum*, vol. I, La Haye, Martinus Nijhoff.

Glare, P.G.W., ed., 1982, *Oxford latin dictionary*, Oxford, The Clarendon

Press.

Gueret, M., Robinet A., Tombeur P., Spinoza B., 1977, *Ethica. Concordances, Index, Listes de fréquences, Tables comparatives*, Louvain-la-Neuve, CETEDOC.

Hobbes, Th., 1988, *De Cive*, trad. it. di T. Magri, Roma, Editori Riuniti.

Jankélévitch, V., 1980, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien I. La manière et l'occasion*, Paris, Editions du Seuil.

Joachim, H.H., 1940, *Spinoza's «Tractatus de intellectus emendatione»*, Oxford, Clarendon Press.

Machiavelli, N., 1993, *Il Principe*, in *Tutte le opere*, a cura di M. Martelli, Firenze, Sansoni.

Matheron, A., 1986, «Spinoza and Euclidean arithmetic. The example of the fourth proportional», in M. Grene D. Nails eds., *Spinoza and the sciences*, DordrechtBostonLancasterTokyo, Reidel Publishing Company, pp. 125-150.

Morfino, V., 2002, *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*, Milano, LED.

Spinoza, B., 1954, *Epistolario*, trad. it. di A. Droetto, Torino, Einaudi.

Spinoza, B., 1988, *Etica*, trad. it. a cura di E. Giancotti, Roma, Editori Riuniti.

Spinoza, B., 1961, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, trad. it. di E. De Angelis, Torino, Boringhieri.

Spinoza, B., 1925, *Opera*, hrsg. von C. Gebhardt, 4 voll., Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung.