

Federico Nobili

IL MIRACOLO E LO STUPORE NELLA FILOSOFIA DI SPINOZA

Tesi di Laurea

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PISA
FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
Corso di Laurea in Filosofia

Relatore:

Chiar.mo Prof. **Afonso M. Iacono**

Correlatore:

Chiar.mo Prof. **Mario Reale**

Anno Accademico 1990-1991

PREFAZIONE

“È tempo, quando si usa la parola materialismo, di designare l’interpretazione diretta, escludendo ogni idealismo, dei fenomeni grezzi e non un sistema fondato sugli elementi frammentari di un’analisi ideologica elaborata sotto il segno dei rapporti religiosi” (Georges Bataille). La filosofia di Spinoza incarna una delle possibilità più originali di alternativa “materialistica”, nella misura in cui opera un dislocamento radicale dei diversi ordini problematici considerati, dislocamento che deve essere valutato proprio nella capacità di riformulare questioni, sottraendo il pensiero ad una serie di abitudini cristallizzate ed incallite di cui non si riesce più a percepire la natura derivata, confondendo un orizzonte di presupposti storicamente determinati con dei postulati “inaggirabili”.

Questo si può riscontrare innanzitutto nell’esigenza metodologica di eliminare qualsiasi gerarchia nell’ordine del discorso, che imporrebbe scale di valori e di dignità epistemologiche a partire dalle presunte qualità dell’oggetto: parlare di univocità dell’essere per l’ontologia spinoziana significherebbe allora prestare attenzione a tale rifiuto, in particolar modo in sede di analisi e di lettura critica dell’opera stessa di Spinoza.

È a partire da questa constatazione che abbiamo sentito la necessità di strutturare l’approccio al tema della nostra ricerca in una maniera non fortemente unitaria (per lo meno all’apparenza) e comunque assolutamente non lineare; è muovendo da tale bisogno di rispettare l’integrità del progetto spinoziano che ci è parso opportuno non delimitare la trattazione del nostro argomento ad un ambito esclusivamente teoretico. L’interrogarsi sulle caratteristiche e sugli esiti di un modo di fare filosofia che più o meno direttamente ruota attorno al momento dello stupore ha potuto così assumere una fisionomia nuova: non tanto un semplice ripensamento interno ad un orizzonte categoriale già dato (operazione votata al fallimento, se guidata dalla pretesa critica di contestare quel sistema con strumenti che esso stesso gli fornisce), quanto piuttosto un rendersi manifesta della natura precondizionante di tale orizzonte e della possibilità di un’alternativa.

Tutto ciò, d’altro canto, non significa che i primi tre capitoli, dedicati alla discussione sul miracolo in Spinoza, nelle sue fonti e nei suoi predecessori, abbiano una mera valenza funzionale nei confronti dell’aspetto “teoretico” del nostro lavoro: al contrario, ci permet-

tono di agganciare quest'ultimo al suo terreno di origine, alla sua più ampia caratterizzazione antropologica. È così che il "Trattato teologico-politico" può presentarsi come una sorta di portale di ri-scoperta per la stessa "Etica", rendendo dinamico e concretizzando storicamente ciò che in essa poteva apparire sublime astrattezza metafisica; è così che l'ontologia si può rivelare strumento operativo del progetto di liberazione e non chiusura dogmatica del sistema; è così infine che l'aspetto teoretico può essere colto come momento di una più ampia e determinante istanza pratica.

Nel confronto tra la posizione spinoziana e quelle che genericamente possiamo indicare come filosofie dello stupore, lo spazio più ampio è stato dedicato a Martin Heidegger. E questo soprattutto perché nella sua ricostruzione della storia della metafisica occidentale è proprio il nome di Spinoza a mancare, rivelando così tutto il carattere "strategico" della sua operazione; e se è vero che tale assenza trova una delle sue ragioni nel fatto che per il sistema spinoziano non si può parlare di un soggetto-fondamento (in quel senso cartesiano che secondo Heidegger marcherebbe l'intera modernità), ci pare che l'essenziale sia ancora altrove. È proprio in questa direzione che abbiamo cercato di muoverci, indicando in una più radicale critica dei presupposti "religiosi" (nel senso della citazione di Bataille) l'originalità del pensiero di Spinoza e la possibilità che esso offre di percorrere una strada alternativa; una strada che ci permetterebbe anche di recuperare ad una lettura non "metafisica" l'opera di Nietzsche, che di Spinoza ha esaltato indubbiamente gli aspetti più "eversivi".

AVVERTENZA

Per l'edizione originale dei testi di Spinoza si fa riferimento a *Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaft hrsg. v. C.Gebhardt, C.Winters Universitätsverlag, Heidelberg, 1925, 4 voll. (rist. 1972), che citeremo con l'abbreviazione G seguita dal numero romano del volume, dal numero arabo della pagina e quando opportuno della riga.

Tra parentesi indichiamo le traduzioni italiane utilizzate con relativa sigla seguita da numero romano della parte o del capitolo e dal numero arabo della pagina :

Etica (Et.), a cura di Emilia Giancotti, Editori riuniti, Roma, 1988, con le relative abbreviazioni:

p.	=	Proposizione
Pref.	=	Prefazione
App.	=	Appendice
Def.	=	Definizione
Dim.	=	Dimostrazione
Sc.	=	Scolio
Cor.	=	Corollario
Exp.	=	Spiegazione
Def. Aff.	=	Definizione degli Affetti

Trattato teologico-politico (T.T.P.), a cura di A.Droetto e E.Giancotti Boscherini, Einaudi, Torino, 1972

Breve trattato su Dio, l'anima, l'uomo e la sua felicità (B.T.), a cura di G.Semerari, Sansoni, Firenze, 1953

Trattato sull'emendazione dell'intelletto. Principi della filosofia cartesiana. Pensieri metafisici (T.I.E., P.P.C., P.M.), a cura di E.De Angelisi, SE, Milano, 1990

Trattato politico (T.P.), a cura di A.Droetto, Einaudi, Torino, 1974

Epistolario (Ep.), a cura di A.Droetto, Einaudi, Torino, 1974

Sono state consultate anche le seguenti edizioni:

Ethica, testo latino con traduzione di G.Durante, note di G.Gentile, rivedute e ampliate da G.Radetti, Sansoni, Firenze, 1963

Trattato teologico-politico, a cura di S.Casellato, La Nuova Italia, Firenze, 1971 (rist. 1986)

Korte Verhandeling – Breve Trattato, a cura di F.Mignini, Japadre Editore, L'Aquila, 1986

Cogitata Metaphysica, in E.Garulli, "Saggi su Spinoza", S.T.E.U., Urbino, 1958

Oeuvres, a cura di Ch.Appuhn, Falmmarion, Paris, 1964-66, 4 voll.

Abrégé de Grammaire Hébraïque, traduzione e note di J.Askenzi e J.Askenzi-Gerson, Prefazione di F.Alquié, Vrin, Paris, 1987

Indispensabile strumento di consultazione è stato:

E.Giancotti Boscherini, *Lexicon Spinozanum*, M.Nijhoff, La Haye, 1970, 2 voll.

Capitolo I

**NOZIONE E CRITICA DEL MIRACOLO
NEL *TRATTATO TEOLOGICO-POLITICO***

“Nella sua discussione sull’Antico Testamento, e sul giudaismo in generale, Spinoza segue molto naturalmente una classificazione tradizionale ebraica dell’argomento. Secondo la tradizione in questione (la quale in definitiva risale al kalam islamico (1)), ciò che noi possiamo chiamare “teologia” si divide in due parti: la dottrina dell’unità di Dio, e la dottrina della giustizia di Dio. La dottrina della giustizia divina tratta specialmente della profezia, della legge e della provvidenza. Questo ordine va rispettato perché la provvidenza, ovvero la ricompensa o la punizione divina, presuppone l’esistenza divina; e a sua volta, la legge divina presuppone la profezia. Questo ordine si trova alla base del progetto dei primi sei capitoli del “Trattato”, come risulta evidente se si considera il collegamento, chiaramente indicato da Spinoza, esistente tra i “miracoli” e la “provvidenza” (2).

Se è vero che la disposizione di questi primi capitoli del T.T.P. ricalca uno schema facilmente rintracciabile nella tradizione di pensiero che faceva parte del bagaglio culturale di Spinoza, è altresì vero che, al di là della relazione formale dei temi trattati e della loro concatenazione logica, la nostra attenzione si deve concentrare sull’unità che essi rappresentano all’interno dell’opera e soprattutto sulle modalità in cui sono articolati, per poter rilevare un’eventuale differenza, una marca distintiva di uno di questi argomenti rispetto agli altri.

È l’intento polemico il motivo che collega i sei capitoli iniziali (3), l’attacco ai capisaldi della rivelazione, la denuncia dell’infondatezza e perniciosità del legame reciproco tra speculazione teologica e filosofia, la messa in evidenza delle trame costitutive della superstizione e della sostanziale identità di politica e religione (vedremo più avanti la natura di questa identità e il carattere reciprocamente produttivo dei due termini). Ma all’interno di questa prima parte è riscontrabile un’anomalia (di tono e di metodo): il sesto capitolo, dedicato ai miracoli.

È questo il luogo in cui convergono i risultati della precedente analisi e in cui questi risultati assumono una dimensione e una rilevanza in qualche modo nuova, più radicale che nei singoli capitoli precedenti. Ancora Strauss: Nel “Trattato”, Spinoza vuole rivolgersi a una precisa categoria di potenziali filosofi, sapendo però che anche il popolo lo sta ascoltando. Pertanto, si pronuncia in modo da non far capire al popolo ciò che intende. È per questo motivo che si esprime contraddittoriamente: coloro

che si scandalizzano delle sue affermazioni eterodosse verranno poi tranquillizzati dalle sue formule più o meno ortodosse. Spinoza nega coraggiosamente la possibilità dei miracoli propriamente detti - in un unico capitolo. Ma poi parla di miracoli per tutto il libro, senza precisare negli altri capitoli che per miracoli intende soltanto quei fenomeni naturali che apparvero inconsueti agli occhi dei sapienti (4) che nelle diverse comunità li osservarono e li tramandarono. Esagerando per chiarire meglio il concetto, possiamo dire che ciascun capitolo del "Trattato" ha come obiettivo la confutazione di un preciso dogma ortodosso, evitando però di sfiorare tutti gli altri" (5). Ma il sesto capitolo sfugge in parte a questa lettura, e il suo carattere originale e trasgressivo è sì rilevato da Strauss e da altri interpreti (6), ma è considerato esclusivamente da un punto di vista negativo, vale a dire come l'indice di una difficoltà da parte di Spinoza di attenersi a quel principio di interpretazione della Scrittura a partire dalla Scrittura stessa enunciato nella Prefazione e soltanto nel VII capitolo sviluppato e approfondito (7).

Bisognerebbe invece sottolineare il risvolto positivo di questa "deroga", l'aspetto di scelta strategica precisa che essa rappresenta, nel senso di una rinuncia all'atteggiamento cauto e parzialmente esoterico (8) dei primi capitoli, e della centralità che tale scelta costituisce per la comprensione dell'intera opera (9). "Il Capitolo VI è dunque esplicitamente quello in cui la storia critica si trasforma in filosofia. (...) La rottura di metodo è un'indicazione essenziale di tutto il senso del T.T.P." (10).

Passiamo quindi all'analisi di questo sesto capitolo.

Dalla duplice comparazione dell'inizio del primo e del sesto capitolo ci possiamo rendere conto della trasformazione nell'atteggiamento critico dell'autore:

"Prophetia sive Revelatio est rei alicujus certa cognitio a Deo hominibus revelata" (11)

"Sicuti scientiam illam, quae captum humanum superat, divinam, sic opus, cujus causa vulgo ignoratur, divinum, sive Dei opus vocare consueverunt homines" (12)

Il carattere conciso e assertorio del primo incipit fa tutt'uno con l'apparente conformità al linguaggio teologico (apparente poiché i termini in questione saranno sottratti nel prosieguo del capitolo al loro uso dogmatico e ri-tradotti), e il movimento del processo definito muove dalla divinità agli esseri umani (a Deo hominibus), mentre nel secondo caso le parti si invertono e l'oggetto da definire si presenta subito come il prodotto di una convenzione linguistica degli uomini stessi, il risultato della loro storicità determinata.

Non bisognava aspettare certo questo punto perché la storia facesse irruzione nel T.T.P., ma è in questo capitolo che il linguaggio di Spinoza si fa inequivocabile ed esplicito, è qui che l'esposizione del suo pensiero si avvicina di più a quello dell'Etica (13). Ed è anche per questo motivo che lo possiamo considerare come un luogo privilegiato di osservazione.

“Vulgus enim tum Dei potentiam & providentiam quam clarissime constare putat cum aliquid in natura insolitum, & contra opinionem, quam ex consuetudine de natura habet, contingere videt; praesertim si id in ejus lucrum aut commodum cesserit, & ex nulla re clarius existentiam Dei probari posse existimat, quam ex eo, quod natura, ut putant, suum ordinem non servet; & propterea illos omnes Deum, aut saltem Dei providentiam tollere putant, qui res, & miracula per causas naturales explicant, aut intelligere student: Existimant scilicet, Deum tamdiu nihil agere, quamdiu natura solito ordine agit, & contra, potentiam naturae & causas naturales tamdiu esse otiosas, quamdiu Deus agit; duas itaque potentias numero ab invicem distinctas imaginantur, scilicet, potentiam Dei, & potentiam rerum naturalium, a Deo tamen certo modo determinatam, vel (ut plerique magis hodierno tempore sentiunt) creatam” (14)

La regolarità della natura non ha uno statuto di necessità per il volgo, non rientra in uno schema ordinato secondo leggi determinate e fisse, ma è il prodotto di un'esperienza legata ad una precarietà originaria (15), all'instabilità causata dal desiderio, dal suo incontro con il mondo e più precisamente dal suo scacco (16).

La superstizione ha quindi la sua genesi (logica) in questa dipendenza dell'uomo dall'altro da sé, da ciò che di se stesso non riesce a padroneggiare, che gli sfugge e

proprio per questo lo determina. Ma l'astrazione di un rapporto frontale, immediato tra l'individuo e la natura non è possibile per Spinoza: l'individuo è tale soltanto all'interno di una comunità (17) con leggi e costumi definiti (18).

La consuetudine, che è matrice dell'atteggiamento superstizioso, viene quindi ad assumere una fisionomia più organica e complessa. Innanzitutto è il tessuto della lingua che va esplorato per rinvenire se e quando ad esempio un fenomeno attribuito direttamente alla volontà di Dio si possa considerare un miracolo:

"Judaei nunquam causarum mediarum, sive particularium faciunt mentionem, nec eas curant, sed religionis ac pietatis, sive (ut vulgo dici solet) devotionis causa ad Deum semper recurrunt; si enim Ex.gr. pecuniam mercatura lucrati sunt, eam a Deo sibi oblatam ajunt, si aliquid, ut fit, cupiunt, dicunt, Deum eorum cor disposuisse, & si quid etiam cogitant, Deum id eis dixisse ajunt" (19)

La consuetudine è determinata ancora da quell'insieme di riti e cerimonie che hanno come fine la conservazione e il rafforzamento dell'integrità sociale e del potere costituito:

"Hic igitur scopus caeremoniarum fuit, ut homines nihil ex proprio decreto, sed omnia ex mandato alterius agerent, & continuis actionibus, & meditationibus faterentur, se nihil prorsus sui, sed omnino alterius juris esse" (20)

Oltre alla dipendenza dal potere interno può aver contribuito alla costituzione dell'ingenium di un popolo, del suo carattere particolare distintivo e quindi anche dell'insieme delle sue superstizioni, un'eventuale schiavitù subita, com'è accaduto per la nazione ebraica:

"Nec sane credendum est, quod homines superstitionibus Aegyptiorum assueti, rudes, & miserrima servitute confecti, aliquid sani de Deo intellexerint, aut quod Moses aliquid docuerit, quam modum vivendi, non quidem tanquam Philosophus, ut tandem ex animi libertate, sed tanquam Legislator, ut ex imperio Legis coacti essent bene vivere" (21)

Ma torniamo al miracolo.

Il problema che poniamo ora è quello delle leggi. È il concetto inadeguato che il volgo possiede dell'essenza della legalità che permette la credenza nei fenomeni miracolosi; è a partire da tale concetto, infatti, che si apre la possibilità di una distinzione tra Dio e natura, di uno iato così profondo tra di loro da far ritenere addirittura che quando l'una agisce l'altra resti inattiva e viceversa.

"Verum enimvero quoniam nomen legis per translationem ad res naturales applicatum videtur, & communiter per legem nihil aliud intelligitur, quam mandatum, quod homines & perficere, & negligere possunt, (...) ideo Lex particularius definienda videtur, nempe, quod sit ratio vivendi, quam homo sibi, vel aliis ob aliquem finem praescribit" (22)

In questa translatio, in questo capovolgimento del significato originario del termine (e per Spinoza originario è quello filosofico, la "lex absolute considerata", ovvero sia il concatenarsi determinato e necessario delle cause naturali e delle decisioni umane, entrambi espressioni della medesima "potentia naturae" (23)), nell'assunzione del senso giuridico

di legge quale modello interpretativo dell'ordine delle cose consiste uno dei fondamenti della superstizione.

Se la legge è un mandatum, un comando di una divinità trascendente, si apre allora l'orizzonte di trasgressione, colpa e finalismo che rendono possibile quel vero capovolgimento del mondo che è la conversione delle cause in mezzi (24).

La non considerazione da parte dell'uomo della propria finitezza e dei limiti quantitativi della conoscenza (25), conducono alla hybris per eccellenza, all'uomo che si fa centro e fine dell'universo. La potenza divina, da principio di produttività assoluta, viene ridotta a dimensioni umane e comparata al potere di un sovrano (26), e la direzione divina, che altro non è se non l'ordine fisso e immutabile della natura (27), poiché è ignorata l'identità di volontà e intelletto in Dio (28), viene confusa a sua volta con una scelta, una decisione arbitraria, decisione rilevata ed esaltata soltanto nel

caso in cui tocchi i nostri interessi. È così che un popolo viene a convincersi della propria elezione: Dio lo ha scelto come il favorito, il privilegiato tra tutti gli altri, e la natura, da grande serbatoio di tutte le paure e i sensi di dipendenza e precarietà dell'uomo, una volta che la si immagini soggiogata dal potere divino, si presenta finalmente come mero strumento nelle mani del popolo eletto; e una tale credenza è il mezzo indispensabile per propagandare all'esterno, ai popoli pagani la propria superiorità, per suffragare la quale sono necessari i miracoli:

“Quod quidem originem duxisse videtur a primis Judaeis, qui ut Ethnicos sui temporis, qui Deos visibiles adorabant, videlicet Solem, Lunam, Terram, Aquam, Aerem &c. convincerent, iisque ostenderent, Deos illos imbecilles & incostantes, sive mutabiles, & sub imperio Dei invisibilis esse, miracula sua narrabant, quibus insuper conabantur ostendere, totam naturam ex Dei, quem adorabant, imperio in eorum tantum commodum dirigi, quod quidem hominibus adeo arrisit, ut in hoc usque tempus miracula fingere non cessaverint, ut ipsi Deo dilectiores reliquis, causaque finalis, propter quam Deus omnia creavit & continuo dirigit, crederentur (29)

Il miracolo è quindi presentato come strumento necessario e sufficiente per dimostrare l'eccellenza del Dio unico e del suo popolo. Ma qual è il meccanismo che conferisce al miracolo tale potere, quale la ragione per cui la divinità che lo ha effettuato è degna di maggiore devozione? Siamo finalmente giunti al tema della **admiratio** (meraviglia-ammirazione).

Già in due passi non ancora citati di questo inizio capitolo era comparso:

“Vulgus itaque opera naturae insolita vocat miracula, sive Dei opera, & partim ex devotione, partim ex cupiditate adversandi iis, qui scientias naturales colunt, rerum causas naturales nescire cupit, & ea tantum audire gestit, quae maxime ignorat, quaeque propterea maxime admiratur. Videlicet, quia nulla alia ratione, nisi causas naturales tollendo, resque extra naturae ordinem imaginando, Deum adorare, omniaque ad ejus imperium & voluntatem referre potest, nec Dei potentiam magis admiratur, nisi dum potentiam naturae a Deo quasi subactam imaginatur (30)

In queste poche righe è presente l'intera costellazione della meraviglia nel T.T.P.: volgo, ignoranza, devozione-adorazione, immaginazione; strumenti e cause della mentalità superstiziosa. Ma sarebbe errato attribuire all'immaginazione il ruolo radicalmente ed esclusivamente negativo di matrice della coscienza alienata e quindi, ricorrendo ad una lettura superficialmente gerarchica della teoria della conoscenza spinoziana, relegare la facoltà immaginativa a mero gradino, a tappa superabile una volta per tutte nel processo di liberazione dalle forme di vita inadeguate, ovvero dalla schiavitù in senso lato.

La ragione non può arrogarsi il diritto di principio regolatore dell'intera realtà, superando o per meglio dire traducendo integralmente la logica specifica dell'immaginario (31) nel proprio ordine matematico-deduttivo. E cercheremo di mostrare come sia proprio la meraviglia a fornire l'elemento discriminante tra l'immaginazione alienata-alienante e l'immaginazione come ineliminabile motore del processo costitutivo della realtà e positivo (anche se parziale) strumento di liberazione.

"Certum est, antiquos id pro miraculo habuisse, quod explicare non poterant eo modo, quo vulgus res naturales explicare solet, recurrendo scilicet ad memoriam, ut alterius rei similis, quam sine admiratione imaginari solet, recordetur; tum enim vulgus rem aliquam se satis intelligere existimat, cum ipsam non admiratur" (32)

Le capacità conoscitive del volgo sono limitate dal fatto che egli, partendo dai dati empirici della memoria, ovverosia della casuale connessione dei fenomeni operata dall'immaginazione, non può spingersi ad una concezione adeguata, qualitativa della natura, ma si arresta al dato quantitativo e quindi parziale della propria esperienza. È la norma del simile, il principio dell'analogia a determinare "la configurazione generale della natura" (33), ed è il dissimile, il sorprendente, il miracoloso a indicare il punto vuoto di tale configurazione, la "vacanza del pensiero" (leggi: lo stupore dell'immaginazione) di fronte al dato che eccede i confini della consuetudine; è la novità (34) che attira l'attenzione del volgo.

Ma, come osservavamo sopra, il momento soggettivo, epistemologico non è mai separato dalla (e neppure antecedente alla) sua determinazione storica e collettiva.

Infatti, chi viene ad occupare il posto vacante è il Dio-sovrano, il Monarca assoluto dell'universo, causa immediata del prodigio (35), proiezione di una forma di vita alienata dal dominio esclusivo delle passioni. E l'admiratio diventa sistema politico di dominio. L'evento miracoloso, soprattutto se interviene in momenti di pericolo o di crisi di un popolo (36) funge da elemento coesivo, da cemento della collettività, che ammirerà, e adorerà il proprio Dio tanto più quanto maggiore sarà l'effetto favorevole (prosperità, liberazione dal giogo servile, vittoria in guerra) del prodigio. Ma è il potere costituito (37) che sarà di fatto beneficiario di questa ammirazione-adorazione (da lui stesso suscitata), la quale si cristallizzerà nel complesso edificio del culto, nella strategia di dominio della devozione (38), in quella serie di ritualità e abitudini quotidiane che formeranno l'educazione alla disciplina dell'obbedienza, che scandiranno i ritmi del lavoro e del "tempo libero", vero e proprio elemento lubrificante del sistema.

Siamo ritornati dunque al motivo della consuetudine, della sua struttura politico-epistemologica, e ne abbiamo scoperto il nesso in apparenza non sospettabile con l'admiratio: se la meraviglia da un lato fa irruzione nel tessuto della conoscenza volgare, rompendo o per lo meno urtando la trama abituale delle nostre percezioni, dall'altro lato si trova ad alimentare l'atteggiamento pratico-teoretico che determina quella forma mentis, che permette il fissarsi di una particolare immagine della normalità, dell'ordinario. C'è una sorta di circolarità retroattiva per cui, se da un punto di vista di genesi logica la meraviglia sorge dalla constatazione del sorprendente e prodigioso, dell'evento miracoloso, questo non è percepibile se non da parte di una coscienza già da sempre immersa in un sistema di relazioni produttive che ha nella admiratio una delle sue garanzie più efficaci (39).

E a proposito dell'efficacia della admiratio, riprendiamo un attimo il passo sopra citato (40) sul confronto tra la religione pagana e il monoteismo. "La maestà è in ragione inversa della molteplicità. Sono le credenze monoteiste le più adatte a mantenere la devozione, vale a dire l'ammirazione unita all'amore: perché se amiamo la potenza divina che ci viene in aiuto, non l'ammiriamo che nella misura in cui ha qualche cosa di eccezionale, che non si può paragonare a nessun'altra cosa, e che, per questo motivo, trattiene la nostra attenzione a titolo esclusivo. Quando molti dei si fanno concorrenza nella nostra mente, i poteri che attribuiamo loro si limitano reci-

procamente, il sovranaturale si banalizza e il nostro rispetto si diluisce (...) Il politeismo è uno strumento politico molto difettoso" (41). Elemento differenziante tra le due forme religiose è il passaggio dalla dispersione, dalla molteplicità (espressioni della contemplazione e adorazione dei diversi fenomeni naturali) all'unicità (come norma politica più efficace) (42).

L'unicità è dunque l'elemento necessario per stimolare la devozione, in quanto sono la singolarità ed eccellenza dell'oggetto a provocare l'ammirazione (43). Ma l'unicità di Dio non è il solo elemento distintivo del monoteismo rispetto al paganesimo. Nel testo di Spinoza si può rilevare chiaramente a questo proposito il passaggio dall'orizzonte del visibile (caratterizzato da divinità deboli e incostanti, mutevoli) al regno dell'invisibile ("imperium Dei invisibilis"). Ritroviamo qui la meraviglia ("l'altra metà" dell'admiratio), vero meccanismo di produzione dell'invisibile. Quest'ultimo, infatti, si rende possibile e necessario dal momento in cui l'ignoranza (o meglio l'insussistenza delle condizioni di percettibilità) della causa prossima di un evento singolare apre quel vuoto di cui parlavamo poco sopra; quel vuoto (44), quell'invisibile che viene qualificato come causa immediata dell'evento stesso.

L'admiratio si presenta come vera protagonista nella costruzione e definizione dell'immaginario superstizioso. Ma le catene con le quali essa lega e costringe le coscienze e i corpi ad una forma di vita inferiore (in senso assoluto, vale a dire impotente, alienata), si possono spezzare.

E se è vero che è compito della ragione districare l'ingarbugliata matassa del "linguaggio" della schiavitù, mostrare le cause di quest'ultima e indicare l'alternativa, la via della liberazione, è vero anche che il processo di questa liberazione non può essere assunto in toto dalla ragione. È l'immaginazione, come elemento e potenza attivi dell'essenza umana a costituire la conditio sine qua non di tale processo. L'immaginazione che ha estromesso dal proprio orizzonte l'admiratio.

Le argomentazioni razionali, il concatenarsi di assiomi, definizioni, dimostrazioni sono alla portata di pochi (45); le capacità conoscitive dei più sono legate all'esperien-

za, ai sensi, dai quali possiamo dedurre non una certezza apodittica ma esclusivamente morale, a condizione di eliminare del tutto l'admiratio:

"Per res perceptibiles non illas tantum intelligo, quae legitime demonstrantur, sed etiam illas, quae morali certitudine amplecti, et sine admiratione audire solemus, tametsi demonstrari nequaquam possint. Euclidis propositiones a quovis percipiuntur, priusquam demonstrantur. Sic etiam historias rerum tam futurarum quam praeteritarum, quae humanam fidem non excedunt, ut etiam jura, instituta, et mores, perceptibiles voco, et claros, tametsi nequeunt mathematici demonstrari" (46)

La certitudo moralis possiede lo statuto di scienza del possibile (47) ed ha la funzione eminentemente pratica di formare e coordinare le nostre idee circa le cose particolari, permettendo di orientare adeguatamente le nostre decisioni (48). La Rivoluzione stessa, in quello che è il suo unico contenuto ammissibile, vale a dire il precetto morale dell'obbedienza, viene a coincidere con la certezza morale, la quale non transige alcuna arroganza da parte della ragione:

"Nam inscitia quidem est, id, quod tot Prophetarum testimoniis confirmatum est, & ex quo magnum solamen iis, qui ratione non ita pollent, oritur, & Reipublicae non mediocris utilitas sequitur, & quod absolute sine periculo aut damno credere possumus, nolle tamen amplecti, idque ea sola de causa, quia mathematice demonstrari nequit: quasi vero ad vitam sapienter instituendam, nihil tanquam verum admittamus, quod ulla dubitandi ratione in dubium revocare queat, aut quod pleraeque nostrae actiones non admodum incertae sint, & alea plenae" (49)

La concretezza storica del processo religioso, che affonda le sue radici nel terreno dell'immaginazione, non può essere attaccata in maniera arbitraria dalla razionalità filosofica, e se un'operazione di emendazione dai pregiudizi e dalle opinioni erranee ("depravata") (50) è lecita, non altrettanto lecito è il tentativo di tradurre l'immaginario nei termini assoluti della ratio. "Col "Trattato Teologico" diviene logicamente chiaro che il mondo dell'immaginazione e della storia, della religione e della politica - così come essi concretamente sono - non è aggredibile dal punto di vista della teologia razionale. Eventualmente lo sarà ancora se, di questo complesso reale, avremo

prima percorso l'ordito" (51). E il concetto stesso di politico viene a trovarsi trasformato: "non più astuzia e dominio ma immaginazione e costituzione" (52).

Ma vedremo in seguito, nell'analisi dell'Etica come si può articolare questa immaginazione liberata dall'admiratio.

Per esaurire la lettura di questo VI capitolo, ci soffermeremo su due punti: la definizione "ultima" di miracolo e il metodo di interpretazione dei fenomeni prodigiosi riferiti nella Sacra Scrittura (53).

"Nomen miraculi non nisi respective ad hominum opiniones intelligi, & nihil aliud significare, quam opus, cujus causam naturalem exemplo alterius rei solitae explicare non possumus, vel saltem ipse non potest, qui miraculum scribit aut narrat" (54)

Il miracolo è ridotto, dallo statuto di fenomeno eccedente le leggi naturali, da soprannaturale interruzione dell'ordine e della concatenazione delle cose, da omen, a puro e semplice nomen, a parola umana. La sua è una realtà meramente linguistica, il che non significa certo fittizia; tutt'al contrario, indica la sua determinatezza storico-sociale, l'ordine e il criterio preliminari (55) che la rendono possibile, o ancora la "posizione" dell'osservatore che ci riferisce l'evento come miracoloso.

"Raro admodum fit, ut nihil sui Judicii narrationi immisceant. Imo, cum aliquid novi vident aut audiunt, nisi maxime a suis praeconceptis opinionibus caveant, iis plerumque ita praeoccupabantur, ut plane aliud, quam quod vident, aut contingisse audiunt, percipiant, praesertim si res acta captum narrantis, aut audientis superat, & maxime si ad ejus rem referat, ut ipsa certo modo contingat. Hinc fit, ut homines in suis Chronicis & historiis magis suas opiniones, quam res ipsas actas narrent, & ut unus, idemque casus, a duobus hominibus, qui diversas habent opiniones, ita diverse narretur, ut non nisi de duobus casibus loqui videantur, & denique, ut saepe non admodum difficile fit, ex solis historiis opiniones Chronographi & historici investigare" (56)

Giudizio, pregiudizio e interesse personale, a cui si aggiungono le condizioni e circostanze in cui si verificò il fatto, spesso non riferite perché supposte come note o per "altri" motivi (57); la peculiarità della lingua, con i suoi idiotismi e modi di dire (58); lo stato del testo e delle narrazioni (spesso brevi, privi di dettagli e quasi mutili) (59); tutti questi elementi rappresentano le variabili che formano la complessità e lo spessore del racconto biblico e quindi la sua opacità, qualora non si assuma un atteggiamento critico adeguato.

Siamo già di fronte alla quasi totalità degli argomenti in cui si articolerà il capitolo successivo, "De interpretatione Scripturae".

"Eam autem, ut hic paucis complectar, dico methodum interpretandi Scripturam haud differre a methodo interpretandi naturam, sed cum ea prorsus convenire. Nam sicuti methodus interpretandi naturam in hoc potissimum consistit, in concinnanda scilicet historia naturae, ex qua, utpote ex certis datis, rerum naturalium definitiones concludimus: sic etiam ad Scripturam interpretandam necesse est ejus sinceram historiam adornare, & ex ea tanquam ex certis datis & principiis authorum Scripturae legitimis consequentiis concludere" (60)

"La "naturalità" della comprensione della Bibbia consiste dunque nel fatto che in essa ciò che è ragionevole si capisce immediatamente, ciò che invece non è immediatamente ragionevole si capisce "storicamente" " (61). Se è vero che a guidare le operazioni di analisi e interpretazione del testo biblico sussiste ancora un ampio margine di universalismo, in quanto le nozioni comuni non sono applicate che in parte (62), e l'obiettivo principale di questa sezione rimane la polemica contro la Rivelazione (63), è vero anche che una tale dicotomia tra "naturalità" e "storicità" dell'atteggiamento metodologico spinoziano si arresta alla constatazione dell'enunciato esplicito dell'autore, non verificandone la concreta ed effettiva operatività. "L'esegesi storica della Scrittura è in realtà un'analisi storico-ermeneutica della ragione. Il lume naturale, intervenendo nell'analisi della Scrittura, illumina la propria genesi storica. (...) Il rapporto fra metodo e ontologia si rovescia rispetto alla concezione seicentesca, cartesiana ed in genere idealista. Il metodo è dentro l'ontologia, non è in nessun caso formale" (64).

E il lume naturale in questione non può essere assolutamente identificato o confuso con la ratio dell'Etica:

"Hujus enim luminis natura & virtus in hoc potissimum consistit, quod res scilicet obscuras ex notis, aut tanquam notis datis, legitimis consequentiis deducat atque concludat, nec aliud est, quod haec nostra methodus exigit" (65)

Questa "ragionevolezza" che viene a coincidere in definitiva con la certitudo moralis, ha come compito precipuo di interrompere il cerchio incantato, il circolo ermeneutico che la teologia scettica, basandosi sui presunti "profundissima mysteria" inerenti alla Sacra Scrittura e sul presupposto della naturale corruzione dell'intelletto umano (66), suscita e alimenta in una sorta di delirio di interpretazione (67). Lo strumento razionale ha come scopo preciso la lotta contro la superstizione

"quae homines rationem & naturam contemnere docet, & id tantum admirari ac venerari, quod huic utrique repugnat: quare non mirum est, quod homines, ut Scripturam magis admirentur & venerentur, eam ita explicare studeant, ut his, rationi scilicet & naturae, quam maxime repugnare videatur" (68)

Ancora una volta possiamo notare come la ragione intervenga in maniera esplicita e dirimpante soltanto per sottolineare e denunciare il legame superstitio-admiratio, con tutto ciò che esso comporta in termini di minaccia e di danno effettivo per il libero dispiegarsi del lume naturale, e di costrizione ad una forma di vita impotente ed alienata.

Nel VI capitolo Spinoza ha seguito in parte un metodo diverso rispetto a quello adottato per la profezia, e come egli stesso dichiara, lo ha fatto di proposito, considerando il miracolo come oggetto privilegiato di confutazione da parte del lumen naturale (69).

Ma, pur avendo nella nostra esposizione momentaneamente tralasciato di esaminare l'approccio "forte", filosofico in senso stretto al tema, ci pare che, dall'analisi proposta, emerga egualmente la ricchezza e la forza della lettura che Spinoza offre del processo costitutivo della storicità umana (e del fenomeno religioso in particolare,

che ne è momento rilevante), e come l'efficacia e la produttività del suo metodo risiedano nella consapevolezza e nel rispetto delle differenze tra i singoli linguaggi e sistemi di determinazione del reale, consapevolezza e rispetto che sono del resto espressioni del monismo e immanentismo fondamentali della sua ontologia.

Note

- 1) Il termine kalam (letteralmente "parola") indica un indirizzo della teologia araba caratterizzato dall'uso degli strumenti argomentativi per la difesa e l'esegesi della rivelazione, confidando nell'accordo di fede e ragione. Cfr. in proposito e per le analogie col pensiero spinoziano R. Arnaldez, "Spinoza et la pensée arabe", *Revue de Synthèse*, n. 89-91, janvier-septembre 1978, pp.151-173.
- 2) L. Strauss, "Scrittura e persecuzione", Marsilio, Venezia, p.161.
- 3) Cfr. E. Giancotti Boscherini, Prefazione al T.T.P., p.XIV, che suddivide l'opera in quattro parti: capp.I-VI di carattere polemico; capp.VII-X sul nuovo metodo interpretativo della Scrittura; capp.XI-XV fase costruttiva; capp.XVI-XX temi politici. Cfr. anche S.Zac, "Spinoza et l'interprétation de l'écriture", P.U.F., Paris, 1965, p.12.
- 4) Da dove Strauss desuma questo privilegio di osservatori dei fenomeni miracolosi da parte dei sapienti non è chiaro. Spinoza non opera alcuna separazione originaria tra volgo e sapienti all'interno della sua definizione generale del fenomeno religioso e del miracolo. Cfr. ad esempio GIII p.81, 34-35 (T.T.P., cap.VII, p.195).
- 5) L.Strauss, cit., p.180.
- 6) Cfr. L.Strauss, cit., p.162 e S.Zac, cit., pp.206-7.
- 7) "...statui, Scripturam de novo integro et libero animo examinare, et nihil de eadem affirmare, nihilque tanquam ejus doctrinam admittere, quod ab eadem clarissime non edocerer". GIII,p.9,22-25 (T.T.P., Pref., p.6). Torneremo in conclusione di capitolo sulla questione del metodo.
- 8) È noto che la distinzione tra pensiero esoterico e pensiero essoterico è il fulcro dell'ermeneutica di L.Strauss, cfr. cit., passim e A.Momigliano, "Ermeneutica e pensiero politico classico in Leo Strauss", in "Pagine ebraiche", Einaudi, Torino, 1987, pp.189-199.
- 9) È Spinoza stesso che a proposito degli argomenti del VI cap. dice: "ad intentum totius hujus operis non parum inservire existimo", GIII, p.82,25-6 (T.T.P., cap.VI, p.152).
- 10) A.Tosel, "Spinoza ou le crépuscule de la servitude", Aubier, Paris, 1984, p.208. Poco più sotto questa rottura è dichiarata "apparente", essendo inscritta nel progetto di trasposizione del linguaggio della tradizione metafisica in quello del lume naturale. Dall'analisi del processo costitutivo del sistema religioso e del ruolo della funzione immaginativa emergerà però anche il limite di questa proposta: l'insistenza sul tema liberazione-traduzione può far correre il rischio di una ripresa della lettura rigidamente gerarchizzata della gnoseologia spinoziana.
- 11) GIII, p.15,1-2 (T.T.P., cap.I, p.19).
- 12) GIII, p.81,1-3 (T.T.P., cap.VI, p.150).
- 13) "È qui che si concentra nella sua nitidezza ciò che si è identificato come l'Etica sotterranea del T.T.P. (...) Nello stesso tempo si opera, per quelli che sanno leggere e intendere, la trasposizione definitiva della critica della Scrittura tramite la Scrittura in critica della religione rivelata come critica del miracolo", A.Tosel, cit., p.209.
- 14) GIII, p.81,3-19 (T.T.P., cap. VI, P.150).
- 15) "Sed quoniam eo saepe angustiarum rediguntur, ut consilium nullum adferre queant, & plerumque ob incerta fortunae bona, quae sine modo cupiunt, inter spem metumque misere fluctuant, ideo ani-

mum ut plurimum ad quidvis credendum pronissimum habent; qui dum in dubio facili momento huc, atque illuc pellitur, & multo facilius, dum spe, & metu agitated haeret, praefidens alias, jactabundus, ac tumidus”, GIII, p.5,4-9 (T.T.P., Pref., p.1).

16) “Causa itaque, a qua superstitio oritur, conservatur & fovetur, metus est”, GIII, pp.5-6,34-1 (T.T.P., Pref., p.2). Sul passaggio da pregiudizio a superstizione a partire dall’esperienza dello scacco, cfr. A.Matheron, “Individu et communauté chez Spinoza”, Les Editions de Minuit, Paris, 1969, p.136.

17) “Societas non tantum ad secure ab hostibus vivendum, sed etiam ad multarum rerum compendium faciendum, perutilis est, & maxime etiam necessaria; nam, nisi homines invicem operam mutuam dare velint, ipsis & ars, & tempus deficeret ad se, quoad ejus fieri potest, sustentandum, & conservandum”, GIII, p.73,13-17 (T.T.P., cap.V, pp.128-9). Divisione del lavoro e genesi della società coincidono.

18) “...ex his duobus, legibus scilicet & moribus, tantum oriri potest, quod unaquaeque natio singulare habeat ingenium, singularem conditionem & denique singularia praejudicia”, GIII, p.217,21-24 (T.T.P., cap. XVII, p.433).

19) GIII, pp.16-7,33-4 (T.T.P., cap.I, p.21). Da notare la natura e l’ordine degli esempi: commercio, desiderio, pensiero, dal pratico al teorico, dalla costituzione materiale della realtà all’essenza dell’uomo e infine alla speculazione individuale.

20) GIII, p.76,1-4 (T.T.P., cap.V, p.132). Cfr. anche GIII, p.75,19-21 (T.T.P., cap.V, p.132).

21) GIII, pp.40-1,35-3 (T.T.P., cap.II, p.59). Già nella Pref. viene rimarcato il nesso tra superstizione e schiavitù: “praecipua circa religionem praejudicia, hoc est, antiquae servitutis vestigia”, GIII, p.7,28-9 (T.T.P., Pref., p.4).

22) GIII, p.58,28-31 e 33-5 (T.T.P., cap.IV, p.104).

23) Cfr. GIII, pp.57-8,23-27 (T.T.P., cap.IV, p.103-4).

24) Cfr. A.Tosel, cit., pp.170-3.

25) Quantitativi perché per Spinoza la ratio è assolutamente adeguata alla natura, e quindi il suo limite non può essere qualitativo. È da sottolineare come sia proprio il concetto di infinito a fornire nel sistema spinoziano il principio critico di limitazione. Cfr. S.Breton, “Spinoza, theologie et politique”, Desclée, Paris, 1977, p.21.

26) Cfr. GIII, p.81,19-23 (T.T.P., cap.VI, p.150).

27) Cfr. GIII, pp.45-6,34-4 (T.T.P., cap.III, pp.80-1).

28) Cfr. GIII, p.62,28-32 (T.T.P., cap.IV, pp.108-9) e GIII, p.82,29-30 (T.T.P., cap.VI, p.152).

29) GIII, pp.81-2,31-7 (T.T.P., cap.VI, p.151).

30) GIII, p.81,23-7 (T.T.P., cap.VI, pp.150-1); “...nec Dei potentiam magis admiratur...” nella versione italiana suona: “né gli pare di esaltare convenientemente la potenza di Dio”. Sante Casellato (Spinoza, “Trattato teologico-politico”, La Nuova Italia, Firenze, 1985, p.108) traduce più fedelmente: “Né esso tanto ammira la potenza di Dio...”.

31) Cfr. M.Bertrand, “Spinoza et l’imaginaire”, P.U.F., Paris, 1983.

32) GIII, p.84,7-11 (T.T.P., cap.VI, p.153).

33) M.Foucault, “Le parole e le cose”, Rizzoli, Milano, 1980, p.45.

34) Cfr. GIII, p.8,19-20 (T.T.P., Pref. p.5). Ma bisognerebbe dire piuttosto (compiendo il ribaltamento dall’oggettivo al soggettivo, dall’incondizionato al condizionato) “l’apparenza di novità”: “non nisi propter hominum ignorantiam, ut aliquid novi, videri”, GIII, p.95,33-4 (T.T.P., cap.VI, p.167).

- 35) "Si quid porro insolitum magna cum admiratione vident, id prodigium esse credunt, quod Deorum aut summi Numinis iram indicat", GIII, p.5,20-2 (T.T.P., Pref., p.1). Qui si parla anche di più divinità. Ma vedremo tra breve i "privilegi" del Dio unico.
- 36) Cfr. GIII, p.47,12-25 (T.T.P., cap.III, pp.82-3).
- 37) È infatti Mosè che, vista l'indole ostinata del suo popolo, "suscita" l'aiuto esterno di Dio. Cfr. GIII, p.53,24-8 (T.T.P., cap.III, p.89).
- 38) "...nam ulla re magis capiuntur animi, quam laetitia, quae ex devotione, hoc est, ex amore & admiratione simul oritur", GIII, pp.216-7,34-1 (T.T.P., cap.XVII, p.432). Cfr. anche poco sopra, GIII, ib.,17-26 (T.T.P., ib.). È l'assuefazione che trasforma la schiavitù, l'esistenza "ex alieno mandato" in una parvenza di libertà. Va sottolineata comunque la presenza della laetitia, della gioia, che getta una luce positiva sulla costituzione della realtà sociale, pur rimanendo ancora all'interno di un progetto di dominio.
- 39) Sono gli uomini che si predicano della meraviglia e non viceversa.
- 40) Cfr. pp.8-9.
- 41) A.Matheron, "Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza", Aubier Montaigne, Paris, 1971, p.18.
- 42) Il politeismo teorico si trasforma in monoteismo pratico. Cfr. A.Matheron, cit., p.22.
- 43) "Hoc (l'unicità di Dio) enim etiam ad supremam devotionem, admirationem, & amorem erga Deum absolute requiri nemo dubitari potest. Devotio namque, admiratio, & amor, ex sola excellentia unius supra reliquos orientur", GIII, p.177,24-7 (T.T.P., cap.XIV, p.349). Questo è il secondo (il primo è ovviamente l'esistenza dell'ens supremum) di quei sette "fidei universalis dogmata" che costituiscono il credo minimo della religione naturale.
- 44) Vuoto che nella speculazione teologica diventa astrazione, termine generico e universale: "Potuissem quidem, ut alii, dicere, per Dei potentiam factum fuisse; attamen garrere viderer. Nam idem esset, ac si termino aliquo transcendentali formam alicujus rei singularis velim explicare", GIII, p.28,8- 11 (T.T.P., cap.I, p.33).
- 45) Ed è per questo motivo che la Bibbia è scritta ad captum vulgi e che il suo contenuto non è la verità filosofica. Cfr. GIII, pp.76-7,30-31 (T.T.P., cap.V, pp.133-4).
- 46) GIII, p.253,15-22 (T.T.P., cap.VII, p.200).
- 47) E la nozione di possibilità rappresenta un grado inferiore di ignoranza rispetto a quella di contingenza. Cfr. A.Matheron, "Le Christ...", cit., p.218.
- 48) Cfr. GIII, p.58,18-26 (T.T.P., cap.IV, p.104).
- 49) GIII, p.187,5-14 (T.T.P., cap.XV, p.367).
- 50) Cfr. GIII, p.180,11 (T.T.P., p.352).
- 51) A.Negri, "L'anomalia selvaggia", Feltrinelli, Milano, 1981, p.120.
- 52) A.Negri, cit., p.123.
- 53) Spinoza suddivide la trattazione dell'argomento miracolo in quattro punti: I) nulla avviene contro natura; II) l'essenza e l'esistenza di Dio non sono conoscibili con i miracoli; III) la Scrittura non intende altro per decreto, volontà e provvidenza divini che l'ordine naturale; IV) metodo interpretativo utilizzato. Cfr. GIII, p.82,12-23 (T.T.P., cap.VI, pp.151-2). Tralascio di discutere i temi prettamente teoretici sui quali torneremo in sede di analisi dell'Etica.
- 54) GII, pp.83-4,32-3 (T.T.P., cap.VI, p.153).

- 55) "L'ordine è, a un tempo, ciò che si dà nelle cose in quanto loro legge interna, il reticolo segreto attraverso cui queste in qualche modo si guardano a vicenda, e ciò che non esiste se non attraverso la griglia d'uno sguardo, d'un'attenzione, d'un linguaggio", M.Foucault, cit.,p.10.
- 56) GIII, pp.91-2,33-10 (T.T.P., cap.VI, pp.162-3).
- 57) Cfr. GIII, p.31,33-5 (T.T.P., cap.II, p.49).
- 58) "Refert denique ad miracula, ut realiter contingerint, intelligendum, Hebraeorum phrases & tropos scire", GIII, p.93, 19-20 (T.T.P., cap.VI, p.164). Spinoza ci aveva già dato un esempio di come i "modi loquendi" possano fuorviare la nostra comprensione, mostrandoci che in ebraico spesso una cosa è attribuita a Dio per esprimerla in grado superlativo. Cfr. GIII, pp.23-4,7-4 (T.T.P., cap.I, pp.27-8).
- 60) GIII, p.98,16-24 (T.T.P., cap.VII, pp.186-7).
- 61) H.G.Gadamer, "Verità e metodo", Bompiani, Mialano, 1983, p.220.
- 62) Almeno fino al cap. XV. Cfr. A.Negri, cit.,p.137.
- 63) Polemica guidata da un "principio di ortoprassia" universale rintracciabile secondo Spinoza nella Bibbia. Cfr. A.Chouraqui, "Spinoza et l'interpretation de l'écriture", in *Revue de Synthèse*, cit., pp.99-110.
- 64) A.Negri, cit., p.130.
- 65) GIII, p.112,4-8 (T.T.P., cap.VII, p.201). Cfr. anche Zac, cit., pp.126-7.
- 66) Cfr. GIII, p.10,4-10 (T.T.P., Pref., p.7).
- 67) Cfr. A.Tosel, cit., pp.227-8.
- 68) GIII, pp.97-8,32-3 (T.T.P., cap.VII, pp.185-6).
- 69) Cfr. GIII, p.95,1-17 (T.T.P., cap.VI, p.166), dove Spinoza afferma tra l'altro che avrebbe potuto tranquillamente seguire la solita strada, procedendo alle dimostrazioni delle sue tesi "ex solis Scripturae dogmatibus & fundamentis", portando più sotto alcuni esempi.

Capitolo II

MIRACOLO E ANTIFINALISMO NELL'*ETICA*

Abbiamo designato come “filosofici” o “teoretici” due dei quattro argomenti adottati da Spinoza nel VI capitolo del T.T.P. per confutare la possibilità del miracolo, quasi a distinguerli da un approccio antropologico-storico che rappresenterebbe la caratteristica peculiare del Trattato stesso. Ma, nell’universo integralmente monista di Spinoza, una tale distinzione, se operata in senso assoluto e volta a identificare e delimitare piani gerarchici o campi specifici e privilegiati dell’indagine, sarebbe fuorviante e scorretta. Se l’abbiamo adottata è esclusivamente per ragioni di “comodo”, ovverosia per maggior semplicità e chiarezza espositiva.

Vedremo infatti, per quanto riguarda il nostro caso, che il momento ontologico (nulla avviene contro natura) e quello gnoseologico (con i miracoli non è possibile conoscere Dio) nel corso della lettura dell’Etica si intrecciano e determinano vicendevolmente, fino a mostrarci che il presupposto stesso dell’impianto sistematico spinoziano (il nuovo concetto di sostanza e di Dio) non è né l’immediato né l’inizio assoluto della filosofia, non è il dato acquisito una volta per tutte ed elevato a scopo ultimo del pensiero, bensì piuttosto al tempo stesso la sua garanzia pratica e il suo terminus ad quem etico; e che quindi la teoria dell’essere è sempre inerente all’ipotesi di liberazione.

Il primo argomento dunque è quello che si fonda sulla posizione dell’ordine fisso e immutabile dell’universo, vale a dire sulla necessità delle leggi naturali (1), da cui segue l’impossibilità del miracolo, l’impensabilità stessa di un evento eccezionale che infranga tale ordine, che irrompa nella connessione causale interrompendola, creando un punto vuoto e aleatorio che gli uomini interpretano come manifestazione privilegiata del potere divino.

Ma qual è il dogma, il pregiudizio retrostante a questa interpretazione dei fenomeni naturali? E qual è il meccanismo, speculativo e psicologico, che permette l’attestarsi e il consolidarsi di una tale opinione? Siamo giunti al tema della separazione di intelletto e volontà in Dio (2), o meglio ancora, come vedremo, della separazione di intelletto e volontà tout court.

“Alii putant, Deum esse causam liberam, propterea quod potest, ut putant, efficere, ut ea, quae ex ejus natura sequi diximus, hoc est, quae in ejus potestate sunt, non fiant, sive ut ab ipso non producantur. Sed hoc idem est, ac si dicerent, quod Deus potest efficere, ut ex natura trianguli non sequatur, ejus tres angulos aequales duobus rectis; sive ut ex data causa non sequatur effectus, quod est absurdum. Porro infra absque ope hujus Propositionis ostendam, ad Dei naturam neque intellectum, neque voluntatem pertinere. Scio equidem plures esse, qui putant, se posse demonstrare, ad Dei naturam summum intellectum, & liberam voluntatem pertinere; nihil enim perfectius cognoscere sese ajunt, quo Deo tribuere possunt, quam id, quod in nobis summa est perfectio. Porro, tametsi Deum actu summe intelligentem concipiant, non tamen credunt, eum posse omnia, quae actu intelligit, efficere, ut exsistant; nam se eo modo Dei potentiam destruere putant. Si omnia, inquiunt, quae in ejus intellectu sunt, creavisset, nihil tum amplius creare potuisset, quod credunt Dei omnipotentiae repugnare; ideoque maluerunt Deum ad omnia indifferentem statuere, nec aliud creantem praeter id, quod absoluta quadam voluntate decrevit creare” (3)

Si deve porre in Dio una volontà assoluta, vale a dire assolutamente libera e distinta dall'intelletto, perché altrimenti si suppone di inficiarne l'onnipotenza, sottomettendola ad un principio di necessità che comunemente è accolto come una coazione, un limite, e quindi del tutto inconciliabile con la somma perfezione di Dio.

Questa autonomia e absolutezza della volontà divina, che è il fondamento stesso del miracolo, contribuisce alla separazione tra natura e Dio, o quantomeno alla coesistenza, all'interno di quest'ultimo, di una potenza ordinaria, tramite la quale il mondo viene conservato e le cose si rapportano l'un l'altra con una certa regolarità, e di una potenza straordinaria (4) che palesa un concorso divino esterno all'azione propria delle creature, un suo intervento immediato ed eccezionale (5).

Questa esternità di Dio rispetto alla natura, questa distanza, postulate dalla differenza di volontà ed intelletto, aprono lo spazio in cui si rende possibile il prodigio per eccellenza: la creazione. L'intelletto divino può essere creatore se e soltanto se viene distinto dalla volontà, in quanto il concetto in tal modo può precedere il volere e conformare la sua azione secondo finalità (6). La volontà arbitraria è implicita nell'even-

to della creazione e le è indispensabile, tanto da rendere il mondo un vero e proprio teatro del casuale e del contingente, sopprimendo ogni legalità e necessità nell'indeterminatezza ed evanescenza dell'accidentale, a tal punto da consentire addirittura l'ipotesi secondo la quale Dio avrebbe potuto esimersi dal creare l'universo (7), ipotesi "perversa" che costituisce una continua e terrificante spada di Damocle nei confronti dell'essere, un destabilizzante principio di precarietà ed insicurezza.

Intelletto e volontà vanno dunque identificati, o meglio ancora, come vedremo, eliminati dall'orizzonte divino per scongiurare l'ipotesi creazionista. A tal proposito però Spinoza si adopera anche con un'altra operazione rivoluzionaria, vale a dire sottraendo il concetto di materia da quel pregiudizio di negatività che da sempre la discreditava, relegandola a "massa inerte", indegna della sostanza divina (8), e incapace quindi di autonomia e spontaneità poetiche. Ma nell'ottica spinoziana la materia è divisibile, cioè passiva, soltanto se considerata modalmente (9), vale a dire dal punto di vista dell'immaginazione, e non dell'intelletto. In questo modo le può essere concesso a pieno diritto lo statuto di sostanza, o meglio di attributo della sostanza, principio dinamico infinito ed eterno, non più fonte di confusione o disordine (10), e neppure ultimo gradino di una serie di emanazioni a carattere discendente. Aver innalzato la materia a ruolo di attributo divino, non di semplice proprietà (e tanto meno di morto prodotto), significa averle conferito quell'attività, autonomia ed espressività che da sempre le erano state negate (11).

In un tale universo pieno e continuo non vi può essere ovviamente nessuno spazio per il vuoto, per il nulla, come ipotesi o principi fisici e metafisici (12). Dal nulla d'altronde non si può ottenere alcunché in quanto, essendo privo di proprietà (13), non può implicare alcuna capacità o potenzialità produttiva. La stessa "creatio ex nihilo" non è mai stata pensata realmente, coerentemente, in quanto si tratta di una palese assurdità, di un controsenso insostenibile, la cui paradossalità però in qualche modo viene meno se l'espressione linguistica che ne traduce il concetto è ricondotta al suo uso effettivo: i filosofi, modellando il proprio pensiero sulla scorta dell'esperienza fenomenica, e nello specifico a partire dalla conoscenza che hanno della generazione delle cose, sono abituati a supporre sempre una materia preesistente, ragion per cui non sono in grado di utilizzare e concepire il termine creazione in modo assoluto, ma hanno bisogno di agganciarlo ad una situazione relazionale, di predisporlo in uno

schema noto, e per far questo aggiungono la particella "ex". Probabilmente quindi il nulla non fu mai considerato come vera e propria negazione, come vuoto metafisico, ma raffigurato come qualcosa di "concreto" seppur indeterminato, come una sorta di materia da cui furono prodotte le cose (14); oppure ancora come uno "spatium imaginarium" in cui si troverebbe anche Dio (15).

Vera chiave di volta dell'operazione con cui Spinoza estromette in maniera definitiva ed inequivocabile il concetto di creazione dal suo orizzonte sistematico è la comparsa della nozione di causa immanente:

"Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens" (16)

Dopo aver definito la sostanza come "causa sui", vale a dire come principio autosufficiente e autodeterminantesi, come posizione assoluta dell'essere, dopo aver considerato Dio dal punto di vista della sua autonomia e indipendenza ontologiche, quindi, in qualche modo, dopo averne contemplato l'essenza nella sua configurazione statica, siamo giunti finalmente al motivo dinamico di tale essenza divina, alla definizione del meccanismo di produttività della sostanza.

La causalità divina in Spinoza, bandendo definitivamente la transitività, che istituisce una separazione netta di agente e paziente, di causa ed effetto (17), si apre allo spazio originale e paradossale dell'espressione, in cui "nello stesso tempo, l'"espresso" non esiste fuori dell'espressione, e tuttavia non le rassomiglia, ma è essenzialmente riferito a ciò che si esprime, come distinto dall'espressione stessa. (...) Al di là della causalità reale, al di là della rappresentazione ideale, si scopre l'espresso come il terzo che rende le distinzioni infinitamente più reali, l'identità infinitamente meglio pensata. L'espresso è il senso: più profondo del rapporto di causalità, più profondo del rapporto di rappresentazione" (18).

Il processo di autoesplicazione espressivo e immanente della sostanza trova la sua definitiva sanzione nell'identità di potenza ed essenza:

"Dei potentia est ipsa ipsius essentia" (19);

un'identità che trasforma il significato e la portata di entrambi i termini: se infatti ricondurre la nozione di potenza all'essenza permette di esorcizzare la presunta incomprendibilità dei decreti divini, di sbarazzarci di qualsiasi "provvidenza" o volontà insondabile (essendo quest'ultima trasformata da causa libera in necessaria) (20), l'essenza stessa a sua volta è sottratta allo statuto di mera possibilità logica o di struttura geometrica immobile ed astratta, per assumere un ruolo dinamico e produttivo; non è più soltanto principio di intelligibilità del reale, ma la vita stessa di Dio, l'"essentia actuosa" (21) che si dispiega nella molteplicità e complessità delle cose.

Se volessimo tirare le fila di questa imponente operazione di "translatio" concettuale, di questo spostamento e ribaltamento radicali delle coordinate logiche tramite cui la tradizione (fino a Cartesio incluso) leggeva il mondo, se volessimo dunque ricondurre ad unità i vari momenti nei quali si articola tale operazione, ci parrebbe lecito farlo indicando nella **mediazione** l'obiettivo principale e più generale della critica spinoziana. "Il rifiuto del concetto stesso di mediazione sta a fondamento del pensiero spinoziano" (22), qualunque sia l'oggetto della sua indagine, dall'ontologia alla gnosologia, dall'antropologia generale all'analisi del politico. È infatti in essa che Spinoza individua il centro di irradiazione di tutte le forme depotenziate ed impoverite dell'essere umano: l'immaginazione, la superstizione religiosa, la speculazione teologica, la soggezione politica, nella misura in cui sono sotto il segno dell'alterità, dell'esteriorità; un'esteriorità oscura ed evidente al tempo stesso, che tende con questa sua ambiguità a sottrarsi al lavoro del concetto; che mira a stornare da sé qualunque sguardo critico, facendo leva sulla tessitura opaca dell'abitudine, della familiarità, del noto "che non fanno problema" (23). E quello sguardo critico, quando non si lascia irretire dall'apparente evidenza delle cose, riesce a cogliere nella mediazione la causa logica di tali processi.

Questa digressione nell'ontologia di Spinoza ci ha consentito di mostrare gli strumenti con i quali egli riesce ad eliminare dal suo sistema la creazione. Ma non dobbiamo mai dimenticare che il lavoro critico-costruttivo a cui attende il nostro filosofo non è una Metafisica, bensì un'Etica, dove il momento teoretico non è mai privilegiato in quanto tale, ma è sempre subordinato all'urgenza pratica. L'esplicitazione concettuale ha come fine il processo di liberazione, ovvero l'apertura di uno spazio ove sia pensabile e attuabile il progetto di "salvezza" (24). Se fin qui abbiamo proceduto

nell'analisi chiarendo "che" non si dà creazione in Spinoza, occorre fare un passo indietro ora per determinare il "perché" non si debba dare una siffatta possibilità.

Ritorniamo dunque a considerare il regno della mediazione e della passività.

"Vulgus per Dei potentiam intelligit Dei liberam voluntatem, & jus in omnia, quae sunt, quaeque propterea communiter, ut contingentia, considerantur. Deum enim potestatem omnia destruendi habere dicunt, & in nihilum redigendi. Dei porro potentiam cum potentia Regum saepissime comparant" (25)

Siamo nuovamente dinanzi al tema della libera volontà divina e del suo legame con la creatio ex nihilo (qui presentata nella sua versione antitetica e distruttiva di possibile ritorno al nulla delle cose). Siamo di fronte però anche ad un mutamento di tono e (per lo meno apparentemente) di prospettiva. Il Dio di cui si tratta non è più l'oggetto delle speculazioni dei teologi, ma è il prodotto del volgo, il quale per formarsi un'immagine divina parte dall' "exemplar" di potenza (o meglio di potere) più alto che l'esperienza quotidiana gli fornisca, vale a dire il soverchiante ed arbitrario "jus in omnia" di un re.

Ma la distinzione netta tra opinione volgare ed elucubrazioni teologiche sarebbe surrettizia, facendo correre il rischio di celare il comune terreno sul quale si sviluppano i diversi "gradi" del pregiudizio e della superstizione. Se da un lato, infatti, l'ipotesi della creazione, lungi dal rivelare l'essenza divina, riduce Dio a persona (seppur dotata di proprietà che con quelle umane intrattengono soltanto un rapporto di analogia ed eminenza) e immiserisce l'assolutezza della sua potenza nella forma di una Potestas monarchica (26), d'altro canto sono un modello antropologico (le presunte proprietà dell'individuo) e un modello politico (l'istituto monarchico in particolare, in quanto comporta una relazione tra moltitudine e unità che si risolve nella radicale soggezione ed alterità della prima nei confronti della seconda), sono questi due modelli determinati a rappresentare la ragione prima (e ultima) di tali costruzioni.

L'analisi della credenza "volgare" fornisce i dati che permettono la rottura del cerchio incantato fra immanenza e trascendenza, fra politica e teologia, disvelandone la base concreta, materiale, in maniera più immediata ed evidente rispetto al percorso

che prende le mosse dalle fumosità concettuali della teologia stessa, la cui funzionalità al politico è definitivamente messa a nudo.

Abbiamo già affrontato il rapporto di teologia e politica (o meglio dell'inerenza della prima *latu sensu* rispetto alla seconda), partendo dalla questione del miracolo nel T.T.P. . Ci pare dunque opportuno, a proposito dell'analisi dell'Etica, soffermarci non tanto sulle modalità più generali in cui si profila la relazione dei due termini (27), ma approfondire piuttosto quegli aspetti che nel T.T.P. non possedevano una dimensione altrettanto esplicita ed articolata, vale a dire lo studio e la confutazione del finalismo e lo statuto dell'immaginazione.

Il primo libro dell'Etica, consacrato all'esposizione della teoria della sostanza divina, si conclude con l'ampia Appendice dedicata allo smascheramento del pregiudizio teologico.

"Et quoniam omnia, quae hic indicare suspicio, praejudicia pendent ab hoc uno, quod scilicet communiter supponant homines, omnes res naturales, ut ipsos, propter finem agere; imo, ipsum Deum omnia ad certum aliquem finem dirigere, pro certo statuunt: dicunt enim, Deum omnia propter hominem fecisse, hominem autem, ut ipsum coleret. Hoc igitur unum prius considerabo, quaerendo scilicet, **pri- mo** causam, cur plerique hoc in praejudicio acquiescant, & omnes natura adeo propensi sint ad idem amplectendum. **Deinde** ejusdem falsitatem ostendam, & **tan- dem**, quomodo ex hoc orta sint praejudicia de **bono & malo, merito & peccato, laude & vituperio, ordine & confusione, pulchritudine & deformitate**, & de aliis hujus generis (28)

L'origine di questo vero e proprio fraintendimento dell'ordine naturale e necessario delle cose, in cui gli effetti si trasformano in cause (finali), è da ricercare nella coscienza (29), la cui caratteristica peculiare è di arrestarsi alla superficie dei fenomeni, in particolare delle azioni umane, constatandone la mera esistenza senza indagarne oltre i motivi profondi; o meglio, attribuendo a questa consapevolezza parziale il valore di spiegazione unica e sufficiente.

Il desiderio, che è il movente assoluto delle attività umane, si proietta sulle cose trasformandone la semplice presenza in disponibilità e utilizzabilità esclusiva per l'uomo; e l'autoriflessione, che rimbalza dagli oggetti investiti dalla cupiditas, si acquieta nella spiegazione finalistica, in quanto viene eliminata la "causa ulterius dubitandi", essendo il dubbio, in questa situazione, nient'altro che un vuoto del desiderio, e non un'astratta e generica sospensione del giudizio: colmato tale vuoto, vale a dire una volta compreso il processo in questione sulla scorta del modello utilitaristico, e non per il raggiungimento di una certezza positiva, cessa di sussistere ogni motivo di perplessità (30).

Siamo di fronte ora al secondo momento in cui si articola la formazione del pregiudizio teleologico, cioè al passaggio alla dimensione divina, o meglio alla costruzione del trascendente come proiezione di una forma storicamente determinata di coscienza, di una coscienza, come abbiamo notato, depotenziata e limitata. Questo passaggio prende le mosse dalla constatazione del fatto che i mezzi per il conseguimento dell'utile umano, di cui la natura è ricca, non sono un prodotto degli uomini stessi; che, nella logica finalistica, implica la necessità di uno o più "naturae rectores", artefici o creatori del mondo, un mondo che si rivela in tal modo nella sua struttura essenzialmente antropocentrica.

Lo sdoppiamento proiettivo della coscienza conduce a sua volta al definitivo cristallizzarsi del pregiudizio in superstizione, ovvero al radicarsi del momento "riflessivo" nella prassi quotidiana: l'istituzione del culto così compiuta, è due volte matrice di separazione: in quanto risultato dell'"ingenium" particolare di ciascuno, e in quanto finalizzata a magnificare la propria elezione e predilezione divina (31).

Il Dio creatore (tralasciato il fatto che in questo modo se ne mette in discussione l'onnipotenza e absolutezza, subordinando la sua attività ad un fine) (32), può ora assumere anche il ruolo di autore della "mirabilia naturae" (o di "asylum ignorantiae", a seconda del punto di vista).

"Atque hinc fit, ut qui miraculorum causas veras quaerit, quique res naturales, ut doctus, intelligere, non autem, ut stultus, admirari studet, passim pro haeretico, & impio habeatur, & proclametur ab iis, quos vulgus, tanquam naturae, Deorumque in-

terpretes, adorat. Nam sciunt, quod, sublata ignorantia, <of liever botheit,>, stupor, hoc est, unicum argumentandi, tuendaeque suae auctoritatis medium, quod habent, tollitur" (33)

Ritroviamo finalmente, nella sua essenzialità, il tema del miracolo. Quello che per noi, in sede di lettura del T.T.P., era stato un risultato, vale a dire il rilievo del legame non marginale tra miracolo e meraviglia, del fatto che l'admiratio non è un aspetto fra i tanti che concorrono a definire la complessità del fenomeno, ma il momento privilegiato per la comprensione del "meccanismo produttivo" del medesimo; tale risultato appare qui come già dato, come immediatamente percepibile, seppure esposto in forma sintetica.

All'intelligenza delle cose, al lato attivo della mente, si oppone la supina admiratio, lo stupore che è passività di corpo e mente, delega ad altri delle proprie capacità intellettive e della propria autonomia tout court.

Gli "interpretes naturae" che fomentano la meraviglia con le proprie assurdità e i propri deliri, non sono, infatti, gli innocui detentori di un'autorità "spirituale", ma gli indispensabili tutori dell'ordine costituito. E mantenere lo stupore va di pari passo con la conservazione dell'ignoranza. Il dispositivo teleologico ha rivelato in conclusione il suo vero volto politico. "Il finalismo è sempre l'ipotesi di un progetto precostituito, è la proiezione, sull'ordine indissolubile della natura, del sistema di rapporti consolidato sul mondo storico, è apologia dell'ordine e del comando" (34).

Il carattere assertorio ed inequivocabile delle conclusioni desunte dal testo spinoziano non ci deve indurre in errore, facendoci supporre una sorta di regresso rispetto ai risultati ottenuti dal T.T.P., quasi a riproporre cioè una lettura della realtà sociale nettamente dicotomica: nessun modello a due piani (35) può funzionare nell'universo rigorosamente monista di Spinoza.

Se si dà una differenza tra volgo ed élite, questo non comporta l'ipotesi di una separazione strutturale, e in definitiva storica, tra i due elementi; e tanto meno significa la detenzione esclusiva del primato razionale da parte della seconda, rispetto ad un'irrazionalità congenita e irrimediabile che sarebbe il proprium dell'altra. Potere e

“cultura” vanno di pari passo, e di fatto spesso quest’ultima non è altro che “parvenza” di raffinatezza, “docta insipientia” e “turpitudinis elegantia”, così come l’inferiorità della massa è conseguenza dell’oppressione politica, della schiavitù che essa subisce, e dell’impossibilità in cui si trova di partecipare agli affari di stato o per lo meno di venirne a conoscenza (36). Il “mistero” che circonda i meccanismi politici è il lato materiale degli “arcana religionis”, dai quali ottiene giustificazione e garanzie ultraterrene.

La separazione è dunque effetto particolare di forme politiche inadeguate quanto al loro principio (oppressione piuttosto che libertà e partecipazione; paura piuttosto che speranza), ma si verifica in un terreno sostanzialmente, ontologicamente unitario. E questo comune denominatore è rappresentato dall’universalità propria all’immaginazione e al linguaggio.

Nella parte conclusiva dell’exkursus sul finalismo compare in veste di protagonista l’immaginazione. Protagonista, in effetti, in senso negativo, in quanto matrice, diretta o indiretta, di superstizione e particolarismo, e di conseguenza di quel mondo dominato dalla passività (affettiva, politica, intellettuale) che è l’oggetto stesso della critica spinoziana.

Vedremo però nell’ultimo capitolo che questo aspetto dell’immaginazione non è inconciliabile con una valutazione positiva della facoltà medesima considerata nel suo complesso; anzi, mostreremo come l’imaginatio, in quanto elemento costitutivo dell’essenza umana, sia fondamentalmente un principio dinamico di incremento di potenza e ricopra un ruolo indispensabile anche nella definizione della scienza intuitiva. E indicheremo nell’admiratio, come in parte già fatto a proposito del miracolo nel T.T.P., il luogo di confine tra passività e attività (immaginativa), il fattore di permutazione del negativo dell’immaginario nel positivo dell’immaginazione liberata.

Ma torniamo adesso all’analisi del primo genere di conoscenza per quanto ci può essere utile al completamento della nostra indagine sul miracolo.

“Et quia ii, qui rerum natura non intelligunt, sed res tantummodo imaginantur, nihil de rebus affirmant, & imaginationem pro intellectu capiunt, ideo ordinem in rebus esse firmiter credunt, rerum, suaeque naturae ignari” (37)

Il concetto di Ordine, (come altri nati per spiegare l'essenza delle cose: Confusione, Bene-Male, Bellezza-Deformità, etc.) trae la sua origine dalla mancata percezione di una differenza di capitale importanza: quella tra intelletto e immaginazione. In questo modo, l'insieme casuale dei dati sensoriali quale ci si presenta nell'esperienza, viene sussunto sotto un concetto unitario a partire dal principio di piacere e dispiacere, e dalla maggiore o minore facilità con cui la memoria riesce a collegare i fenomeni che presentano una certa analogia tra di loro; e tale nozione, sganciata inconsapevolmente dalla sua genesi individuale, si arroga la funzione di modello e struttura della realtà.

Dall'irriducibilmente soggettivo, con un salto mortale ci si trova ribaltati in una presunta universalità. E il salto è letale innanzitutto per la corretta comprensione delle cose: infatti, per fare un esempio confacente ai nostri scopi, alla nozione chiara ed inequivocabile di *“cohaerentia partium”*, intesa come rapporto di convenienza tra l'insieme delle leggi di una parte con quello di un'altra (38), si sostituisce quella di *“ordo rerum”* che, non contemplando uno statuto di necessità legale nella sua definizione, implica il ricorso ad una volontà immaginaria, in particolar modo ogniqualvolta ci si trovi di fronte ad un fenomeno sorprendente e incomprensibile;

“Quae omnia satis ostendunt, unumquemque pro dispositione cerebri de rebus iudicasse, vel potius imaginationis affectiones pro rebus accepisse” (39)

La mente umana, in quanto idea del corpo (40) e delle sue molteplici affezioni, limita le proprie capacità di conoscenza, o meglio non può raggiungere il grado più elevato di adeguatezza e autonomia che è proprio dell'intelletto, fintantoché non si libera dalla dipendenza passiva e inconsapevole nei confronti dell'immaginazione, dal modo estrinseco con il quale essa forma le proprie cognizioni, confuse e mutilate, *“ex rerum fortuito occurso”* (41); dalla maniera in cui l'abitudine ordina nel corpo le immagini delle cose, determinando il funzionamento della memoria (meccanismo di associazione delle idee) (42).

A questo punto, due dei temi che formano la costellazione del miracolo possono manifestare la loro vera identità di prodotti ipostatizzati del primo genere di conoscenza. In primo luogo, le nozioni di possibile e contingente, che aprirebbero uno degli orizzonti di emergenza del fenomeno miracoloso, sono ridotte a difetti della nostra capacità conoscitiva nei confronti dell'esistenza, o più precisamente della durata delle cose singolari (43). In secondo luogo, quell'intelletto e quella volontà separati che si dovevano attribuire a Dio in quanto artefice di opere prodigiose e creatore del mondo, non soltanto si identificano (essendo affermazione e negazione predicati esclusivi dell'idea), ma sono puri "entia imaginationis" se considerati come facoltà assolute, universali vuoti che abbiamo formato dalla molteplicità delle volizioni e idee singolari (44). In conclusione, l'analisi spinoziana ci ha permesso di appurare che l'immaginazione pretendeva attribuire a Dio in modo eminente, seguendo il procedimento equivoco dell'analogia, delle facoltà umane che neppure l'uomo possedeva.

L'ultimo punto da affrontare per esaurire gli argomenti adottati contro il miracolo nel T.T.P., è quello dell'impossibilità di dedurre dal miracolo stesso l'essenza, l'esistenza e la provvidenza divine (45).

Il motivo centrale della dimostrazione spinoziana consiste nel ridurre all'assurdo la pretesa di conoscere Dio da un fatto che supera o si oppone alle leggi naturali (46), piuttosto che dalla necessità delle medesime: ciò non significherebbe nient'altro che aprire un margine sempre più ampio di dubbio nei confronti della perfezione e onnipotenza divine: da un fatto circoscritto, delimitato, quale è il miracolo, non si può risalire ad una causa che esprima una potenza infinita ed assoluta; anzi, non si può neppure dedurre con certezza l'esistenza di una fonte unica dotata di potenza maggiore del suo effetto, visto che alla produzione di questo possono aver concorso più cause singolarmente inferiori.

Ma al di là di questa parafrasi del testo spinoziano, quello che ci interessa rilevare è l'affermazione dell'impossibilità di conoscere alcunché a partire da un fatto singolo, in particolare se oscuro e incomprensibile, di un fatto cioè sganciato dal rapporto con il resto dei fenomeni naturali.

A questo scopo ci pare illuminante un passo dal "Trattato sull'emendazione dell'intelletto":

"Si ergo daretur aliquid in Natura, nihil commercii habens cum aliis rebus, ejus etiam si daretur essentia objectiva, quae convenire omnino deberet cum formali, nihil etiam commercii haberet cum aliis ideis, id est, nihil de ipsa poterimus <verstaan noch> concludere" (47)

Il miracolo, perché qui di miracolo si tratta, e nella sua versione più "irriducibile", è inutile e nocivo per la conoscenza, in quanto evento che non può essere ricondotto allo statuto di "instrumentum ad procedendum ulterius", poiché il "buco" ontologico da esso rappresentato si riflette in un corrispettivo "buco" epistemologico che la sua essenza oggettiva, ovvero la sua idea, costituisce. Gli oggetti della conoscenza sono dotati infatti di un carattere fondamentale relazionale, il che significa che non possono essere considerati in modo assoluto come enti singolari, vale a dire distinti ed astratti dal loro "commercium", dal loro reciproco rapporto produttivo. Dall'idea del miracolo, dunque, non si deduce alcuna altra idea, tanto meno quella di Dio.

I temi fin qui considerati per l'analisi della critica spinoziana erano desunti principalmente dal VI capitolo del T.T.P.. Ci resta ancora da affrontare un soggetto non esplicitato in questo capitolo, ma presente sin dalle prime pagine del Trattato: la necessità del segno per la Rivelazione.

La conoscenza profetica, in quanto prodotto dell'immaginazione, non può assurgere al grado di certezza e autonomia peculiari del sapere matematico, ma si deve limitare alla "certitudo moralis", per la quale c'è sempre bisogno di una garanzia. Il profeta può attestare la propria veridicità, oltre che a partire da un'indole naturalmente incline all'equità e al bene come conditio prima per discernerlo dagli impostori, con la presenza di un indizio esterno, da lui stesso "provocato" oppure "gratuitamente" manifestatogli da Dio (48). E non è un caso che il termine ebraico " 'ot " designi al tempo stesso il miracolo e il segno (49).

La religione si mostra ancora una volta caratterizzata da un regime di esteriorità che la rende antitetica alla verità quale è intesa da Spinoza (50): quella “*veritas index sui*” che non abbisogna di alcun segno. E lo stesso vale per il metodo, che per meritare dignità scientifica e concreta operatività, non si deve affidare ad alcun fondamento estrinseco:

“Hinc sequitur, quod vera non est Methodus signum veritatis quaerere post acquisitionem idearum, sed quod vera Methodus est via, ut ipsa veritatis, aut essentiae objectivae rerum, aut ideae (omnia illa idem significant) debito ordine quaerantur” (51)

La verità come essenza oggettiva non è che il modo indubitabile con cui sentiamo l'essenza formale, ovvero la certezza che si accompagna sempre all'idea adeguata; e questa, per essere tale, deve prescindere dal linguaggio, la cui natura convenzionale è causa frequente di errori. Le parole infatti sono segni arbitrari frutto dell'esperienza comune, vaga e confusa, prodotti dell'immaginazione, non dell'intelletto (52). Tenuta presente tale differenza, si potrà evitare di cadere nella trappola dell'identificazione di idee, parole ed immagini: l'idea è sempre qualcosa di attivo, è una modalità del comprendere, che non ha alcuna parentela con la staticità muta di un segno iconico, di cui non condivide neppure la natura materiale (53).

“(...) iis, quae abstracte, seorsim, & confuse concipiunt, nomina imponunt, quae ab ipsis ad alia magis familiaria significandum usurpantur; quo fit, ut haec imaginentur eodem modo, ac eas res imaginari solent, quibus primum haec nomina imposuerunt” (54)

Il nome, sorta di etichetta applicata a classi di cose, raggruppate in un insieme unitario seguendo i percorsi contorti della somiglianza e della familiarità, ha inoltre lo svantaggio di non consentire la percezione chiara e distinta dell'essenza singolare delle cose stesse, abbandonandoci all'impressionismo vago dell'immaginazione e alla cieca fiducia nel valore apofantico del linguaggio.

Non a caso infatti Spinoza ribadisce a più riprese, scagliandosi contro ogni forma di “*philosophia verbalis*” che riduce tutto a pura retorica (55), di non occuparsi, in sede

costruttiva, del significato delle parole, della loro accezione abituale, ma della natura delle cose.

Riassumendo, il segno, nel suo triplice aspetto indicativo, imperativo ed interpretativo (56), rientra nel dominio dell'equivocità e della mediazione, e pertanto è oggetto di critica e di lavoro decostruttivo, non certo funzione primaria di verità (analogamente al miracolo, che è addirittura del tutto sprovvisto di valore conoscitivo).

Il discredito in cui cade il linguaggio non va però frainteso come una sorta di "demonizzazione" epistemologica del medesimo: Spinoza è ben consapevole della sua essenziale "inaggirabilità" per l'uomo, tanto più per l'uomo di sapere. E tutta la sua filosofia, come già si è detto, è un grande lavoro di traduzione. Ma al di là di questa constatazione generica, c'è un risvolto particolare dell'approccio spinoziano all'argomento, che ci riconduce ad un tema accennato poco sopra, quello della presunta separazione tra volgo ignorante ed élite colta.

Il significato delle parole è conferito loro dall'**uso**, storicamente e socialmente determinato, e ad esso contribuisce quindi la comunità nella sua interezza. Difatti, in un orizzonte sincronico, non si può verificare alcun mutamento arbitrario di senso (da parte dei dotti), senza che questo sia subito avvertito come tale (da parte del popolo), e quindi rifiutato o, comunque, non immediatamente accolto (57). Ma al volgo non appartiene soltanto questa "vis inertiae", questa opacità, sintomo di autodifesa e chiusura preconcepita, di rifiuto nei confronti della novità. Scavando più a fondo viene alla luce che le stesse categorie impiegate dai filosofi hanno la loro prima origine e definizione proprio nel terreno del linguaggio comune: il volgo, infatti, "vocabula primum invenit, quae postea a philosophis usurpantur", per cui si ha bisogno di una vera e propria genealogia di tali termini, per ricercare che cosa essi abbiano significato originalmente. L'espressione "vulgo" non indica allora una distinzione di piani, ma semplicemente l'uso e il significato abituale di un termine, che spesso viene adottato acriticamente dagli stessi filosofi, i quali, operando soltanto trasformazioni non sostanziali, senza distinguere il portato dell'immaginazione dagli effettivi strumenti della ricerca scientifica, incorrono facilmente nel fraintendimento e nell'errore.

Se lo statuto logico della lingua, per concludere, viene messo in questione, lo si fa soltanto al fine di denunciarne quegli aspetti che lo caratterizzano come mezzo e fonte di equivoco, senza dimenticare però che esso rappresenta la fondamentale struttura unitaria di ogni comunità, e l'inesauribile base potenziale per l'ampliamento degli orizzonti comunicativi; non soltanto matrice e luogo di verifica del consenso politico, ma anche terreno di scambio, di dialogo, di tensione produttiva e di sviluppo collettivo dell'istanza democratica.

Il miracolo ci si è presentato come un portale di scoperta su tutto quel mondo di negatività che il pensiero spinoziano tende a riscattare e convertire in una dimensione positiva. Ma ancor di più è stato un punto di osservazione proficuo all'interno del sistema stesso, nella misura in cui ci ha permesso di cogliere nella sua complessità la stretta connessione e l'intrecciarsi continuo del piano teoretico con l'esigenza pratica, o meglio con l'urgenza del motivo etico.

Nell'ultimo capitolo mostreremo ulteriormente come si articoli tale rapporto, prendendo le mosse sempre dal miracolo, ma considerato questa volta come il paradigma di una contemplazione statica e passiva del singolare (e della natura nella sua totalità), come ammutolirsi della ragione all'interno dei limiti del processo immaginativo irretito nelle maglie dell'admiratio e dello stupore.

Note

- 1) Cfr. T.T.P., cap.VI, p.152 (GIII, p.82). Cfr. al riguardo G.H.R.Parkinson, "Spinoza on miracles and natural law", *Revue internationale de philosophie*, XXXI, 119-120, pp.145-57, il cui approccio ci appare limitato dalla considerazione esclusiva della nozione di legge e in particolare del rapporto (frequente nella letteratura anglosassone) con la posizione di Hume e in genere con i risultati della critica kantiana e post-kantiana. Ci pare scorretto, da un punto di vista storico, dichiarare la non validità attuale dell'attacco spinoziano, muovendo dalla semplice constatazione del mutamento dei paradigmi epistemologici che rendevano possibile un determinato concetto di legge; e improduttivo l'astrarre tale attacco dal più ampio progetto sistematico (e non soltanto polemico) di cui è parte. Per una posizione analoga, anche se più sfumata e articolata, cfr. E.Curley, "Spinoza on miracle", in Aa.Vv., "Spinoza nel 350° anniversario dalla nascita", Bibliopolis, Napoli, 1985, pp.421-38.
- 2) Cfr. T.T.P., ib., (GIII,ib., 29-30).
- 3) GII, pp.61-2, 27-14 (Et.I, P.XVI, Sc., p.102).
- 4) La distinzione formale di potenza ordinaria e straordinaria è conservata nei Pensieri Metafisici, seppur criticata. Cfr. GI, p.267, 21-31 (P.M., cap. 9, p.199).
- 5) Cfr. M.Gueroult, "Spinoza. I. Dieu. (Ethique)", Georg Olms, Hildesheim, 1969, p.337.
- 6) Cfr. M.Gueroult, cit., p.282.
- 7) Cfr. GIV, p.251, 23-5 (Ep. LIV, p.253).
- 8) GII, p.60, 10-5 (Et.I, P.XV, Sc., p.101).
- 9) "...materia ubique eadem est, nec partes in eadem distinguuntur, nisi quatenus materiam diversimode affectam esse concipimus, unde ejus partes modaliter tantum distinguuntur, non autem realiter", GII, p.59, 32-3 (Et.I, P.XV, Sc., p.100).
- 10) Cfr. S.Zac, "L'idee de vie dans la philosophie de Spinoza", P.U.F., Paris, 1963, p.114. Zac però non identifica mai Dio alla materia, ma esclusivamente all'estensione, tendendo a mantenere lo spinozismo all'interno dell'idea di creazione. Cfr. E.Giancotti, "Il Dio di Spinoza", in Aa.Vv., "Spinoza nel...", cit., p.38.
- 11) Cfr. G.Deleuze, "Spinoza et le probleme de l'expression", Les Editions de Minuit, Paris, 1968, pp.36-7.
- 12) La realtà è un continuum in cui, come abbiamo visto, la divisione delle parti non è reale, ed anzi "si una pars materiae annihilaretur, simul etiam tota Extensio evanesceret", GIV, p.14, 19-20 (Ep.IV, p.47). Cfr. anche G.Deleuze, cit., p.27 e P.Macherey, "Entre Pascal et Spinoza: le vide", in Aa.Vv., "Spinoza nel...", cit., pp.71-87.
- 13) Cfr. GIV, p.65, 29 (Ep.XIII, p.88).
- 14) Cfr. GI, p.268, 13-24 (P.M., II, cap.X, p.200).
- 15) GIV, p.313, 13-5 (Ep.LXXV, p.295).
- 16) GII, p.63 (Et.I, P.XVIII, p.104).
- 17) Essendo l'effetto distinto realmente, tutt'al più unito esteriormente (tramite un intermediario o in modo diretto), e comunque radicalmente dissimile dalla causa. Cfr. M.Gueroult, cit., p.300.
- 18) G.Deleuze, cit., pp.310-1. Ci pare opportuno ricordare che per distinzione in Spinoza G.Deleuze intende non una differenza radicale o una divisione modale, che sono portati dell'immaginazione astratta,

e quindi privi di valore conoscitivo, ma una distinzione reale o formale, di valenza prettamente qualitativa e non quantitativa, tale da rendere conto della pluralità degli attributi, senza però inficiare l'unità della sostanza nella quale sono compresi-complicati; e della molteplicità dei modi, senza ridurli a determinazioni contingenti. Cfr. G.Deleuze, cit., p.57 e p.34. Per un approfondimento più ampio e generale della teoria del senso e dell'espressione, cfr. G.Deleuze, "Logica del senso", Feltrinelli, Milano, 1984.

19) GII, p.76 (Et.I, P.XXXIV, p.115).

20) "Voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria", GII, p.76 (Et.i, P.XXXII, p.111). Cfr. anche M.Gueroult, cit., p.354.

21) "Deinde Propositione 34.partis I. ostendimus, Dei potentiam nihil esse, praeterquam Dei actuosam essentiam; adeoque tam nobis impossibile est concipere, Deum non agere, quam Deum non esse", GII, p.87, 25-8 (Et.II, P.III, Sc., P.126). Cfr. M.Gueroult, cit., p.382, S.Zac, cit., pp.24-6 e G.Deleuze, "Spinoza. Philosophie pratique", Les Editions de Minuit, Paris, 1981, p.100.

22) A.Negri, cit., p.172.

23) Cfr. M.Horkheimer-T.W.Adorno, "Dialettica dell'illuminismo", Einaudi, Torino, 1982, p.6, e in particolare riguardo alla mediazione pp.20-1. Cfr. anche F.Nietzsche, "La gaia scienza", Adelphi, Milano, 1979, p.224 e pp.122-3.

24) Cfr. A.Tosel, "Quelques remarques pour une interpretation de l'Ethique", in Aa.Vv., "Spinoza nel...", cit., p.146 e p.154.

25) GII, p.87, 15-9 (Et.II, P.III, Sc., p.125).

26) Cfr. R.Caillois, "Spinoza et l'atheisme", in Aa.Vv., "Spinoza nel...", cit., p.15 e A.Negri, cit., p.168.

27) Il che non sarebbe, beninteso, una semplice ripetizione dei medesimi temi. Cfr., oltre allo studio di A.Negri più volte citato, E.Balibar, "Spinoza et la politique", P.U.F., Paris, 1985.

28) GII, p.78, 1-12 (Et.I, App. pp.116-7).

29) O più precisamente nel desiderio in quanto coscienza: "Causa autem, quae finalis dicitur, nihil est praeter ipsum humanum appetitum, quatenus is alicujus rei veluti principium, seu causa primaria consideratur", GII, p.207, 2-5 (Et.IV, Pref., p.232). Per una bellissima interpretazione (di sapore spinoziano) dell'origine della coscienza come fenomeno di superficie, depotenziato e omologante, a partire dal bisogno di comunicazione, cfr. F.Nietzsche, cit., pp.220-3.

30) Cfr. GII, p.78, 15-28 (Et.I, App., p.117).

31) Cfr. GII, p.79, 5-12 (Et.I, App., p.118).

32) L'esteriorità e l'alterità da cui sarebbe condizionato ad operare rappresenta infatti un indiscutibile imperfezione nella natura divina, poiché "si Deus propter finem agit, aliquid necessario appetit, quo caret". E vane sono le sottigliezze di teologi e metafisici, quando al riguardo distinguono tra "finis indigentiae" e "finis assimilationis", essendo questa un'argomentazione che non elimina il problema (in qualche modo si suppone sempre una mancanza in Dio), ma che riduce soltanto all'ignoranza. Cfr. GII, p.80, 22-9 (Et.I, App., p.119).

33) GII, p.81, 15-22 (Et.I, App., p.120).

34) A.Negri, cit., p.161.

35) Sulla nozione di "modello a due piani", in relazione alla "Storia naturale della religione" di D.Hume, cfr. P.Brown, "La società e il sacro nella tarda antichità", Einaudi, Torino, 1988, pp.12-3.

36) Cfr. T.P., cap.VII, pp.272-4 (GIII, pp.319-20).

- 37) GII, pp.81-2, 36-2 (Et.I, App., p.120).
- 38) Cfr. GIV, p.170, 8-14 (Ep.XXXII, p.168).
- 39) GII, p.82, 32-4 (Et.I, App., p.121).
- 40) GII, p. 96 (Et.II, P.XIII, p.133).
- 41) Cfr. GII, p.114, 19-27 (Et.II, P.XXIX, Sc., p.149).
- 42) Cfr. GII, pp.106-7 (Et.II, P.XVII e Sc., pp.142-3).
- 43) Cfr. GII, pp.115-6 (Et.II, P.XXXI, Dim. e Cor., p.150) e GI, p.242, 11-25 (P.M., I, cap.III, pp.166-7). Per precisare ulteriormente la distinzione terminologica, possiamo dire che vengono denominate contingenti le "res singulares" quanto alla modalità della loro esistenza in relazione allo loro essenza; e possibili quanto alla loro determinazione nella catena causale. Cfr. GII, p.209, 17-25 (Et.IV, Def.III e IV, p.234).
- 44) Cfr. GII, pp.130-1 (Et.II, P.XLIX, Dim. e Cor., pp.163-4).
- 45) Cfr. GIII, pp.84-5 (T.T.P., cap. VI, pp.154-5). È qui che Spinoza fa comparire per la prima volta nel T.T.P. le nozioni comuni nel T.T.P.
- 46) La distinzione tra "contra" e "supra naturam" è assolutamente vana per Spinoza, in quanto in ogni caso il presunto miracolo si verifica all'interno della natura, inficiandone irrevocabilmente l'ordine necessario, cfr. GIII, pp.86-7 (T.T.P., cap.VI, pp.156-7). Nei "Pensieri metafisici" era mantenuta tale distinzione, ma si affermava che i miracoli accadono secondo leggi che non sono state comunicate da Dio all'intelletto umano, senza che questo comporti l'innaturalità delle stesse, cfr. GI, pp.276-7, 34-5 (P.M., II, cap.XII, pp.210-1).
- 47) GII, p.16, 27-31 (T.I.E., p.23); cfr. anche GII, p.47 (Et., I, P.III, p.89).
- 48) Cfr. GIII, pp.30-2 (T.T.P., cap.II, pp.48-50); cfr. anche S.Breton, cit., p.23.
- 49) Cfr. A.Neher, "L'essenza del profetismo", Marietti, Casale Monferrato, 1984, p.269, il quale ci invita però a non confondere e identificare i due aspetti: "Col miracolo, l'assoluto penetra nel mondo e si giustifica rivelandosi. Il segno non è che allusione certa", ib.
- 50) Cfr. GI, p.106-7 (C.T., II, cap.XXIV, pp.120-1).
- 51) GII, p.15, 17-21 (T.I.E., pp.21-2).
- 52) GII, P.33, 8-16 (T.I.E., pp.41-2).
- 53) Cfr. GII, pp.131-2, 30-21 (Et., II, P.XLIX, Sc., pp.164-5).
- 54) GII, p.11, adn. h (T.I.E., p.17).
- 55) Cfr. GII, p.195, 19-23 (Et., III, Def. Aff., XX, p.222) e GI, p.235, 4-9 e p.247, 2-3 (P.M., I, cap.I, p.157 e cap.VI, p. 172).
- 56) Vale a dire nel suo ruolo di designazione, che indica più lo stato del nostro corpo che la natura di quello esterno, e quindi è "effetto di confusione"; di ingiunzione o comando, in quanto cioè "effetto di rivelazione"; e di incomprendimento ermeneutica, in quanto "effetto di superstizione". Cfr. G.Deleuze, "Spinoza. Philosophie...", cit., pp.143-5.
- 57) Cfr. GIII, pp.105-6 e p.160, 21-2 (T.T.P., cap.VII, p.195 e cap.XII, p.322).
- 58) Cfr. GI, p.246, 15-23 (P.M., I, cap.VI, pp.171-2), in cui si sostiene che l'origine dei termini vero e falso è da ricercare nella consuetudine alle narrazioni: un racconto, infatti, veniva detto vero se riferiva un fatto realmente accaduto. Da qui i filosofi passano all'utilizzazione dei due termini come designanti l'adeguamento o l'inadeguamento dell'idea col suo ideato.

Capitolo III

REFERENTI CRITICI E PRESUPPOSTI DELLA POSIZIONE SPINOZIANA

“Il genio di una filosofia si misura innanzi tutto secondo le nuove distribuzioni che essa impone agli esseri e ai concetti” (1). Nei due capitoli precedenti abbiamo sottolineato a più riprese la novità, spesso radicale, del pensiero spinoziano, novità che si rivela in quanto tale nel suo carattere essenzialmente distruttivo e nella sua valenza di rottura nei confronti di una tradizione la cui integrità è venuta ad incrinarsi, i cui presupposti, cominciando a fare problema, hanno perso lo statuto di postulati non interrogabili, di “a priori” sottratti all’indagine e allo scavo critico (2). La distanza che si viene a presentare nei riguardi di quello che sotto molti aspetti (cronologico, istituzionale, “culturale”) è ancora un passato prossimo, se non addirittura un ingombrante presente, questa distanza, dicevamo, assume l’aspetto di un vero e proprio taglio, di una frattura che consente di definire un dato momento storico come epoca di passaggio e trasformazione, luogo in cui la presunta linearità ininterrotta dei processi di mutamento e sviluppo mostra il suo volto discontinuo, la faglia epistemica che consente e determina tali processi (3).

Un grande impianto filosofico, seppur di portata estremamente originale, è quindi sempre il risultato di un’ampia serie di cause, di movimenti e traslazioni profondi, così come di metamorfosi delle superfici; e la sua vera marca distintiva è rintracciabile spesso nel non detto, nel non manifesto, piuttosto che in evidenti segni esteriori. Questi ultimi infatti sono per lo più il patrimonio comune, l’identità, seppur internamente articolata, di ogni epoca: la seconda metà del XVII secolo aveva già maturato insomma quell’insieme di precondizioni che consentiranno l’attacco di Spinoza alla religione rivelata, in particolare, per quanto ci riguarda, nella figura di uno dei suoi “protagonisti”, il miracolo.

Argomento di questo capitolo sarà dunque in primo luogo l’analisi di quella tradizione da cui Spinoza prendeva le mosse, con l’intento precipuo di distanziarsene; e in secondo luogo l’esame dei temi da lui affrontati nella misura in cui furono anticipati da altri pensatori.

Questa panoramica però non vuole avere il senso di una sorta di giustificazione storicistica del nostro discorso, intesa come riduzione al gioco delle “fonti” e delle “influenze” (riguardo alle quali del resto la bibliografia spinoziana è vastissima). Si trat-

ta piuttosto di indicare come l'ambivalenza della continuità e della distanza rispetto a territori che rappresentano più o meno direttamente le radici di un pensiero, possa risultare utile non tanto per ricondurlo al o appiattirlo sul "suo" passato, quanto piuttosto per riproiettarlo verso il proprio futuro, effettivo (in quanto *Wirkungsgeschichte*) e soprattutto virtuale (in quanto possibilità di rottura e sganciamento rispetto a quella stessa "storia della critica").

Se è vero che per la maggior parte degli autori "moderni" che si sono confrontati con il fenomeno religioso la griglia categoriale privilegiata (soprattutto come obiettivo polemico) era quella della scolastica, con tutte le sue propaggini più recenti; questo per Spinoza è valido soltanto in senso derivato, come acquisizione relativamente tardiva nella sua formazione intellettuale. La fonte primaria delle sue conoscenze era infatti fornita dalla letteratura ebraica (4), che è da considerare quindi come il luogo privilegiato ove reperire i temi che ci interessano per la nostra ricerca.

Il primo personaggio di spicco del pensiero ebraico medievale è senza dubbio Saadia (892-942). Nel suo approccio al tema del miracolo egli stabilisce innanzitutto una netta distinzione tra ciò che è assurdo, in quanto implica un'impossibilità logica, e ciò che accade secondo le leggi di natura (5). Ora, il fenomeno miracoloso non appartiene né alla prima né alla seconda categoria, ma è opera originale e diretta della volontà di Dio. E quest'ultima non viene assolutamente inficiata nella sua onnipotenza dal fatto di non operare nel "campo" dell'impossibile: l'azione divina infatti si dispiega sull'intero orizzonte dell'essere, sulla totalità delle cose, ma ciò che è impossibile ed assurdo non può arrogarsi alcuno statuto di realtà, e va dunque relegato nel regno dell'inesistente (6). Il valore del miracolo consiste nell'essere un segno che rappresenta una vera e propria credenziale per la persona che è in diretto contatto con Dio, vale a dire il profeta, il quale soltanto tramite esso può confermare la veridicità delle proprie affermazioni e visioni. Il fenomeno miracoloso è dunque intimamente connesso alla profezia, in quanto Dio non compie nessun "mutamento di cose" senza aver preparato a ciò il suo popolo (7). Ma dal momento "formale" della profezia, in quanto luogo di incontro e mediazione tra divino ed umano, dobbiamo passare a quello "sostanziale" e domandarci quale sia il contenuto della medesima, ovvero in che cosa consista il messaggio che Dio ci invia. Scopriamo allora che il miracolo svolge la funzione fondamentale di permettere l'accesso alla Rivelazione, la quale consi-

ste essenzialmente nel dogma della creatio ex nihilo (8). L'esistenza di Dio per Saadia è dimostrabile esclusivamente a partire dalla presunta eternità del mondo (9), e gli attributi divini di Vita, Potenza e Sapienza, che si manifestano nelle cose conferendo loro una finalità, sono pensabili soltanto in ragione dell'atto arbitrario della creazione (10). Si capisce quindi la centralità che assume il miracolo nel definire tale impianto religioso-speculativo: esso è infatti la porta che consente di accedere all'evento per eccellenza, alla Rivelazione, in quanto parola dell'inizio e segno o indice della fine.

In Jehuda Halevi (nato nel 1085) le "azioni portentose" si configurano come lo spazio in cui è reso possibile il rapporto tra Dio e l'uomo, e in cui diventa palese il fatto che il destino di quest'ultimo non dipende dalle leggi della natura, ma dalla volontà divina, la quale si esprime in maniera eminente solo in quanto determina una mutazione della natura stessa (11). Addirittura egli ravvede nelle "cose meravigliose" la sorgente originaria della speculazione profetica, e quel sublime cominciamento che ne conferma l'eccellenza rispetto alle pretese di un'indagine razionale della natura (12). Infatti Halevi - "il più ebreo di tutti i filosofi ebrei" (13) - pone al centro della sua opera più famosa, il "Kuzari", l'esigenza di "confutare l'epicureo", di mostrare cioè come vano sia il tentativo di identificare leggi naturali e ragione, e di utilizzare quindi gli strumenti della logica e della dialettica per sondare quei misteri e quelle verità, la cui fruizione, consistente nella loro intuizione immediata, senza il bisogno di alcun processo argomentativo, non può essere che appannaggio degli eletti (14).

Ma il pensatore ebreo medievale che ci interessa più direttamente, per il valore e la portata della sua opera, e per il fatto che è uno dei pochi autori esplicitamente citati come oggetto di critica nel "Trattato teologico-politico", è senza dubbio Mosè Maimonide (1135-1204).

"Ammettere l'eternità del mondo come la crede Aristotele, vale a dire come una necessità, di modo che nessuna legge della natura possa essere cambiata e che nulla possa uscire dal suo corso abituale, sarebbe minare la religione alla sua base, tacere necessariamente di menzogna tutti i miracoli, e negare tutto quello che la religione ha fatto sperare o temere, a meno che, per Dio! non si vogliano interpretare allegoricamente anche i miracoli, come hanno fatto i Batenis (o allegoristi) tra i

mussulmani, cosa che condurrebbe ad una sorta di follia. (...) Noi prendiamo i testi piuttosto nel loro senso letterale, e diciamo che la religione ci ha fatto conoscere una cosa che siamo incapaci di concepire, e il miracolo testimonia della verità di quello che noi sosteniamo. Bisogna sapere che, una volta ammessa la novità del mondo, divenendo possibili tutti i miracoli, anche la rivelazione della Legge diventa possibile, e tutte le domande che si potrebbero fare su questo soggetto svaniscono." (15)

Come possiamo vedere anche per Maimonide il terreno sul quale porre la questione del miracolo è quello della creazione divina, la quale, pur non potendo essere accolta in maniera certa e indubitabile tramite argomentazioni razionali (16), resta comunque il dogma essenziale della fede, e l'unico e sostanziale termine comune fra le tre comunità a religione monoteista (ebrei, mussulmani e cristiani) (17). E quegli stessi limiti dell'intelletto umano al di là dei quali si trovano le verità ad esso inaccessibili (18), quei limiti che fondavano l'esigenza di un'interpretazione minuziosamente allegorica della Scrittura, nel caso dei miracoli sono invece reclamati per sostenere la necessità di accoglierli nel loro senso letterale. Maimonide comunque, da buon "allievo" di Aristotele (pur non seguendo ovviamente il maestro nelle estreme conseguenze del suo insegnamento), non attribuisce certo una radicalità assoluta all'accadimento prodigioso, il quale rappresenta infatti non una vera e propria trasgressione dell'ordine universale, ma piuttosto una modificazione della natura, un evento di superficie che non disturba l'armonia dell'universo (19), e che anzi è previsto sin dalla creazione, a partire dalla quale nulla può essere più cambiato (20). Dio ha elargito ai profeti questi segni dal principio e in misura alquanto parca; dopo un esame rigoroso dei testi sacri infatti si potrebbe addirittura affermare che il privilegio di compiere azioni portentose è stato concesso esclusivamente a Mosè, perché egli è l'unico Profeta autentico in senso pieno, il depositario esclusivo della Rivelazione diretta; mentre tutti gli altri si dicono tali soltanto per anfibologia, e lo stesso vale quindi per i relativi "prodigi" (21). Bisogna tenere conto inoltre del fatto che spesso il numero dei miracoli effettivi che si possono rinvenire nelle narrazioni profetiche è alquanto minore di quello apparente: in questi racconti infatti è assai frequente l'omissione delle cause intermedie e l'attribuzione di qualsiasi avvenimento, a partire da un fatto esteriore e naturale fino ad una determinata situazione emotiva di un individuo, all'intervento e alla volontà divine (21).

Un ulteriore elemento indispensabile alla comprensione dei "confini ontologici" del miracolo è rappresentato dalla definizione delle modalità del possibile e dell'impossibile: quest'ultimo è caratterizzato da una "natura stabile e costante che non è l'opera di un agente e che non è variabile a nessuna condizione; ecco perché non si può attribuire a Dio alcun potere a questo riguardo" (23). E per evitare l'ambiguità e la confusione, matrici di fraintendimento e falsi problemi, bisogna stabilire che alla determinazione del concetto di possibilità non deve concorrere in nessun modo la facoltà immaginativa (24), la quale, non potendosi sbarazzare della materia (25), è causa, per lo meno nella sua versione degenerata di "fantasia cattiva", di ogni vizio razionale e morale (26). Questo non significa però acconsentire alla nozione di possibilità quale è professata dai filosofi, che implicherebbe la negazione dei miracoli e della creatio ex nihilo: Maimonide afferma infatti che "produrre una cosa corporea senza servirsi per questo di nessuna materia preesistente, è, secondo noi, nella categoria del possibile" (27). Resta comunque la necessità di controllare il gioco sfrenato della fantasia. Perciò se la profezia è superiore alla facoltà speculativa, in quanto riesce a spiegare i misteri che quest'ultima non può comprendere (28), tale superiorità non è dovuta al ruolo quantitativamente preponderante che in essa svolge l'immaginazione, ma a quella facoltà che rappresenta il tratto distintivo dell'uomo rispetto alle altre creature, vale a dire proprio la facoltà razionale (29). L'apparente contraddittorietà di tale affermazione vien meno se si tiene presente il fatto che nella profezia la facoltà razionale smette i panni di un'aggressione logico-argomentativa del mondo, per disporsi nello stato di pura ricettività dell'illuminazione mistica. E quando l'emanazione divina si diffonde soltanto sull'immaginazione, senza compenetrare di sé anche l'intelletto, non ci troviamo più di fronte ai veri profeti, ma nel migliore dei casi a legislatori, indovini ed auguri (30). Tra le false opinioni che derivano dal dispiegarsi incontrollato dell'attività immaginativa, e che alla luce di essa si cerca di corroborare prendendo le mosse dal verificarsi dei miracoli, quella di portata maggiore è l'antropocentrismo. Non si può perseverare nella convinzione che l'uomo sia il centro e il fine dell'universo (31), l'oggetto principale verso cui tende l'intera creazione. Se è vero infatti che Dio non è indifferente al destino della specie umana (anzi, essa soltanto è oggetto delle cure della Provvidenza (32)), questo non comporta che sia possibile decifrare quell'abisso insondabile che è la volontà del Creatore. È fuori di dubbio che l'universo sia stato prodotto secondo un criterio intenzionale, che il suo svolgimento

sia iscritto all'interno di un disegno preciso, ma quanto alla natura di questo fine ultimo non possiamo fare altro che limitarci ad identificarlo con la causa prima, con lo stesso principio che è appunto la volontà divina (33). Di Dio, insomma, afferriamo soltanto il "Che", ma ci sfuggirà sempre il "Che cosa" (34).

Pur nella diversità delle sfumature e addirittura nelle forti divergenze strutturali e metodologiche, possiamo ravvisare un elemento di continuità fra questi tre autori nella centralità che in essi assume il nesso creazione dal nulla-volontà divina, nell'insistenza con cui si torna su questo tema, insistenza motivata principalmente dalla necessità di scongiurare ogni possibile torsione panteistica dell'atto creativo (in senso emanazionistico-neoplatonico), di garantirsi dalla cancellazione dei limiti tra Dio e le sue creature (35). Questo tema sarà ripreso e spesso accentuato dal successivo sviluppo della Kabbala, che dallo "Zohar" alla originalissima e vertiginosa cosmogonia di Isacco Luria (36), in un crescendo di toni drammatici che va di pari passo con le vicende storiche dell'esilio ebraico, tende ad ampliare sempre di più la dimensione miracolistica della creazione, miracolo primo che si impianta in quel nulla da cui ha origine, e che pervade di sé l'intero corso dell'universo proiettandosi nel futuro della redenzione, in quell'avvenire della promessa che è la restaurazione dell'origine, l'ultimo e il più grande miracolo (37). Ma questa è un'altra storia, che ci porterebbe troppo lontano rispetto alle intenzioni del presente capitolo.

Non tutti i pensatori ebraici a cui fa riferimento Spinoza sono degli apologeti della fede e della tradizione del proprio popolo; anzi, nei primi decenni del secolo XVII, all'interno della comunità giudaica di Amsterdam, cominciano a diffondersi i primi fermenti di dissidenza, in parte determinanti nella formazione giovanile del futuro autore del T.T.P. (38). È una tendenza assai forte in molti "marrani" di Spagna, che incarnano l'essenza stessa dell'ebreo errante dalla coscienza lacerata e in cerca di un'identità, quella di rivolgersi a valori universalistici, rappresentati per lo più dalla filosofia stoica (39), con l'effetto di erodere la specificità stessa della propria fede, di seminare quel dubbio che aprirà uno iato sempre più profondo tra la pratica del culto e l'effettiva spontanea (o irriflessa, come direbbe Gadamer) adesione alle norme che lo regolamentano.

Esemplare a questo proposito è la figura di Uriel da Costa: giunto nell'Europa del Nord alla ricerca di una comunità che potesse assumere il ruolo di patria spirituale, si trova invece di fronte alla determinatezza storica delle istituzioni rabbiniche, che nulla hanno a che vedere con la pura e atemporale religiosità ebraica che egli agognava; e la bruciante delusione si tradurrà nel rifiuto fermo e deciso di tutti i precetti e le interpretazioni farisaiche, ai quali vengono contrapposte le leggi di natura (40), ed una teoria della salvezza individualistica, estranea alle sorti e alle vicende della comunità, di sapore rigorosamente terreno, essendo negata ogni fuga consolatoria nelle finzioni di una vita eterna dell'anima (41).

Nel solco aperto da Uriel da Costa si inserisce Juan da Prado (che fu anche amico di Spinoza): la ragione speculativa e morale ha un carattere autonomo e distinto da qualsiasi religione storica, e quest'ultima non può arrogarsi dunque alcun diritto nei confronti della prima. Le religioni infatti, lungi dall'essere fonte di salvezza, sono per lo più causa di discordia tra gli uomini (42), per cui la fede risulta non soltanto inutile, ma addirittura perniciosa. Il "deismo" di Juan da Prado si spinge sino alla negazione degli attributi personalistici di Dio, il quale non esiste propriamente che in senso filosofico (43). La ragione è l'unico fondamento della verità, verità che si rivela in misura adeguata nelle leggi di natura fissate da Dio (44). Gli eventi miracolosi sono quindi esplicabili per via naturale, senza bisogno dell'intervento della Causa Prima, la quale non necessita di variare l'ordine delle cose per manifestare la propria onnipotenza (45).

Il pensiero ebraico, dalla sua grande tradizione medievale sino alle figure più "eretiche" e vicine a Spinoza, ci ha fornito un panorama della maggior parte dei temi affrontati nei primi due capitoli. Quello che ci resta da fare, nella seconda parte del nostro discorso, consiste nell'indicare (nei limiti dei nostri scopi, senza cioè la pretesa di un'analisi esaustiva dei temi proposti) i principali autori che hanno anticipato in taluni dei suoi aspetti la posizione spinoziana.

Il XVI secolo comincia già a mettere in crisi, se non il miracolo stesso, quanto meno la sua centralità e il suo ruolo probante all'interno della religione cristiana, e questo a partire da pensatori come Erasmo per arrivare ad "insospettabili" come i protagonisti della Riforma: Lutero, Ecolampadio e addirittura Calvino (46). Il terreno per una cri-

tica alla realtà del miracolo era quindi già stato dissodato dagli stessi sostenitori della fede, ma l'attacco diretto verrà sferrato da quegli autori che gravitavano intorno all'opera di Pietro Pomponazzi o che per lo meno ne condividevano i metodi e gli argomenti (47).

L'astrologia, per quanto possa apparire strano di primo acchito, rappresentava uno di questi approcci: la rete di causalità necessarie che si ravvisava nel corso delle stelle e la teoria dell'influsso delle medesime sul destino umano, suffragata dall'assunto della corrispondenza tra macrocosmo e microcosmo, tendevano a rigettare dall'orizzonte mondano qualsiasi mistero; e a ciò si aggiungeva il contributo della filosofia occulta, che concentrava gran parte dei suoi sforzi nell'opera di eliminazione del miracolo (48).

Ma il motivo della critica di Pomponazzi che più direttamente ci interessa è quello che si basa sulla forza dell'immaginazione. La credenza nei miracoli è diffusa per lo più tra la gente del popolo e gli ignoranti, perché essi sono naturalmente inclini alla fede, facilmente suggestionabili e alla mercé dell'immaginazione, la quale, spinta dalla potenza del desiderio, può produrre degli effetti apparentemente prodigiosi; e l'astuzia dei politici ha sempre sfruttato questa situazione, operando ove possibile con la frode e con l'inganno (49).

Lo stesso tipo di argomenti è addotto anche da un autore del tutto estraneo all'universo aristotelico-astrologico di Pomponazzi, e cioè Michel de Montaigne.

“È verosimile che il principale credito che si dà ai miracoli, alle visioni, agli incantesimi e a simili fatti straordinari, derivi dalla potenza dell'immaginazione che agisce specialmente sulle anime del popolo, più malleabili. In esse si è radicata la credulità in tal modo, che credono di vedere quello che non vedono” (50)

E il pericolo che si cela dietro questi eventi deriva dal fatto che la loro stranezza è per la coscienza soggetta all'immaginazione una fonte di credito, per cui più le cose sono sconosciute ed ignote, più è facile che sul loro terreno germogli il frutto velenoso dell'impostura (51). Si capisce allora perché quella facoltà immaginativa, la cui libertà e ricchezza compositiva rappresenta in parte un elemento di superiorità del-

l'uomo nei confronti delle altre creature, sia al tempo stesso "la sorgente principale dei mali che lo affliggono: peccato, malattia, incertezza, turbamento, disperazione" (52). Ma questo non significa certo per Montaigne la necessità di escludere ogni margine di mistero: è l'abitudine che preordina l'insieme della nostra esperienza, stabilendo tutto ciò che possiede il carattere del mostruoso e del miracoloso; ma la consapevolezza di ciò non comporta da parte della ragione un'assoluta capacità di determinare i confini del possibile, raggiungendo così una volta per tutte il terreno stabile della certezza; al contrario, questa presunzione dell'intelletto di attingere alla verità porta con sé i tratti della follia e di quei mali originali e innati dell'uomo, che sono la curiosità e l'orgoglio illimitati, i quali vorrebbero racchiudere l'infinita potenza divina all'interno delle leggi della nostra "parola" e dei nostri cinque sensi (in quanto la conoscenza umana comincia da essi ed in essi si risolve) (53).

Il relativismo storico di Montaigne, il suo rifiuto delle soluzioni astrologiche e delle qualità occulte, il privilegio che egli conferisce alla cultura classica (e in particolare, per quanto riguarda i punti da noi toccati, a Cicerone e Lucrezio), utilizzata come opera di testimonianza e non come autorità; tutti questi motivi ci permettono di considerarlo come il primo autore "moderno" ante litteram, anticipatore di uno stile "soggettivo" da cui promana al tempo stesso un senso di libertà e spregiudicatezza assoluti e una coscienza lucida delle finitezze umana, che ritroveremo soltanto nei "Pensieri" di Pascal. Con l'opera di Montaigne siamo già in vista quindi, mutatis mutandis, degli sviluppi radicali che avranno luogo nel XVII secolo. Solamente in vista però, poiché bisogna attendere la rivoluzione scientifica galileiana, la metafisica del "cogito" cartesiano e la filosofia politica di Hobbes, per parlare in maniera adeguata di epoca nuova.

Tornando direttamente al nostro argomento, è proprio con Thomas Hobbes che concluderemo questo capitolo.

La recente matematizzazione dell'universo operata dalla fisica inaugura il passaggio decisivo nel mondo del continuo e del determinato che si oppone alla discontinuità priva di un ordine fisso e di una stretta coerenza causale che sono peculiari del "mito" (54). È su questa linea di demitizzazione che si innesta la fenomenologia del reli-

gioso e più in generale l'antropologia di Hobbes, con la "complicazione" del predominio che assume nella sua opera il problema del politico.

Al tema del miracolo è dedicato l'intero XXXVII capitolo del "Leviatano". Eccone l'inizio:

"Con **miracoli** vengono significate le opere ammirevoli di Dio; perciò sono anche chiamate **meraviglie**. E perché per la maggior parte sono fatti per significare il suo comando in quelle occasioni in cui, senza di essi, gli uomini sono propensi a dubitare (seguendo il loro ragionamento naturale privato) di ciò che egli ha e non ha comandato, sono comunemente chiamati nella Sacra Scrittura **segni**, nello stesso senso in cui sono chiamati dai Latini **ostenta** e **portenta**, per il fatto che mostrano e presignificano ciò che l'Onnipotente sta per fare accadere" (55)

Il significato dell'evento miracoloso è iscritto innanzitutto all'interno della sua finalità pratica, il "comando", che insieme al suo correlato simmetrico, l'"obbedienza", viene a costituire la chiave di volta dell'impianto politico di Hobbes, quella distribuzione determinata del momento passivo e di quello attivo nel quale si risolve l'intero edificio della sovranità; e il rapporto uomo-Dio, nella dimensione volontaristica dell'assoluta irresistibilità di quest'ultimo, è l'immagine fedele, la traduzione analogica del vincolo Re-sudditi (56). L'ordine trascendente, negando qualsiasi mediazione razionale, diventa garanzia e sanzione di quello terreno. In tale prospettiva, la definizione del miracolo apparirà quanto mai distante da qualsiasi atteggiamento "critico" o "materialista":

"UN MIRACOLO è un'opera di Dio (al di fuori del suo operare per via naturale, ordinato nella creazione) fatta per rendere manifesta ai suoi eletti un ministro straordinario mandato per la loro salvezza" (57)

E questo ministro si identificherà con il "luogotenente di Dio", il cui compito è appunto di imporre il principio della sottomissione della ragione privata a quella pubblica, il rispetto assoluto delle leggi dello stato, quella risoluzione all'obbedienza in cui consiste la salvezza (58). Ma se superiamo il momento politicamente apologetico dell'argomentazione hobbesiana, ritroviamo evidentissima l'analisi decostruttiva del miracolo

e la sua riduzione a fenomeno del tutto umano. L'ammirazione e la meraviglia nei confronti di un evento strano (in quanto raro o in quanto sembra impossibile immaginarne la modalità di produzione in termini naturali) è inversamente proporzionale alla capacità intellettuale degli uomini, vale a dire alla maggiore o minore quantità di conoscenza ed esperienza di cui essi sono dotati (59). E se ci si blocca nella contemplazione stupita dei fenomeni di primo acchito incomprensibili, se la ragione non procede nella ricerca delle cause, l'ignoranza allora si cristallizza nel timore delle cose invisibili che è "il seme naturale di quel che ognuno chiama religione in se stesso, e superstizione in quelli che rendono un culto in modo diverso dal loro" (60). A queste tenebre dell'ignoranza si affianca sempre un'intrinseca connotazione ansiosa: non è soltanto la ragione che ammutolisce, ma è anche il desiderio che si trova sommatamente disorientato, in tensione continua per superare quell'incertezza e quell'instabilità del presente e del futuro che lo assediano in maniera costante (61), e che lo spingono ad affidarsi al culto, ma come soluzione di secondo grado, trovandosi il suo vero principio di regolamentazione soltanto nelle leggi dello stato.

Se l'ansia si può e si deve incanalare nella normatività delle istituzioni, l'ignoranza va superata tramite il dispiegamento metodico della razionalità scientifica, che indica ed elimina con assoluto rigore tutte le cause delle assurdità (62).

Ritornando alla genesi epistemologica del miracolo, siamo ora in condizione di percorrere un'altra via, che ci consente di sottrarre la meraviglia al suo apparente statuto di negatività: la risposta passiva nei confronti del prodigio era determinata essenzialmente da una forma di impotenza del soggetto, e non causa diretta dell'admiration: quest'ultima infatti è definibile addirittura come gioia, come piacere della mente dinanzi alla novità, che sprona l'appetito di indagarne la causa, e rientra quindi nell'ordine della curiosità, la quale rappresenta il proprium dell'uomo, il suo carattere distintivo rispetto agli altri animali (63).

"E questa speranza ed aspettazione di una conoscenza futura da qualcosa di nuovo e di strano che capita, è quella passione che comunemente chiamiamo **meraviglia**; e la stessa, considerata come appetito, è chiamata **curiosità**, che è appetito di conoscenza. Come, nelle facoltà del discernimento, l'uomo abbandona ogni comunanza con le bestie grazie alla facoltà di imporre nomi, così pure egli supera la natura

bestiale grazie a questa passione della curiosità. Infatti, quando una bestia vede qualcosa di nuovo o di strano per lei, lo prende in considerazione solo per quanto concerne il discernere se sia verisimile che serva ai suoi scopi, o le nuoccia, e conformemente a ciò gli si avvicina, oppure sfugge da esso; mentre l'uomo, che nella maggior parte degli eventi ricorda in qual modo essi furono causati ed ebbero inizio, cerca la causa e l'origine di qualsiasi cosa nuova che gli sorga dinanzi. E da questa passione della meraviglia e curiosità sono sorti, non solo l'invenzione dei nomi, ma anche la supposizione di quelle cause di tutte le cose, che gli uomini pensavano potessero produrle. E da questa origine è derivata ogni filosofia: così come l'astronomia dalla meraviglia per il corso dei cieli, la filosofia naturale dagli strani effetti degli elementi e degli altri corpi" (64)

Linguaggio e meraviglia si fondono e si intrecciano, formando il tessuto originario dell'umanità e della cultura, il principio di differenziazione e supremazia nei confronti del regno animale, il motore stesso dell'attività conoscitiva, che è soprattutto produzione e costruzione della realtà. Il linguaggio traduce ed esalta quella differenza di potenziale incolmabile che è il desiderio umano, e le fornisce il terreno privilegiato ove si gioca il moto perpetuo della competizione, della corsa senza meta che è l'esistenza, nonché lo spazio stesso ove sia possibile disciplinare tale "scontro", perché il vantaggio massimo del discorso consiste proprio nella sua dimensione performativa, e più precisamente nella capacità di espressione e comprensione dei comandi che esso offre (65).

Il carattere congetturale e convenzionale di questo sapere originario sorto dalla meraviglia non comporta una sua svalutazione: se sarà pur sempre necessaria una analisi rigorosa delle definizioni dei nomi, affinché essi possano diventare gli elementi certi e non equivoci di quella serie di sottrazioni e addizioni in cui consiste tutta la nostra scienza, ciò non implica un progetto di rifondazione, ma più semplicemente l'acquisizione di un metodo e di una procedura logica ordinati (66).

Riassumendo, a differenza che in Spinoza, non si ha in Hobbes una svalorizzazione del carattere segnico del linguaggio (67), della sua equivocità ed arbitrarietà; ma proprio perché questa è la condizione insuperabile dell'uomo, e dal momento che la ratio è calcolo, e non espressione adeguata dell'essere, sono posti dei limiti ultimi al-

le sue pretese di conoscere, si dà uno spazio di trascendenza assoluta per l'uomo; e infatti Dio, in quanto Causa Prima, è soggetto di una mera ipotesi razionale, e non certezza indubitabile e determinata (68).

L'altro punto fondamentale di confronto, è la natura del desiderio. Il desiderio di sé in Spinoza è definalizzato rispetto al modello hobbesiano, che, legato ad una concezione astrattamente biologistica, è ridotto a nudo istinto di conservazione (69); e in tal modo viene ipostatizzato nella sua essenza "negativa" di mancanza originaria, di coazione a ripetere, di tensione famelica proiettata anche nel futuro. Questa differenza si rivela in maniera lampante nell'opposizione antitetica dei due progetti politici: l'obbedienza e la coercizione hobbesiane, sotto il comune denominatore della paura (nella sua forma più estrema di paura della morte), che si traducono preferibilmente nella sovranità monarchica; e il processo di liberazione spinoziano, la positività espansiva del conatus (in quanto gioia ed incremento di potenza) e l'orizzonte comunicativo come termini in cui si iscrive la radicalità della sua opzione democratica.

In breve, se la meraviglia in Hobbes non è altro che l'incarnazione di un appetitus sempre identico a se stesso pur nelle sue infinite variazioni; in Spinoza si tratta piuttosto di un vuoto del desiderio stesso, e spesso di un'alienazione di quest'ultimo in forme di vita storicamente depotenziate. È l'admiratio a rappresentare il principio di mancanza, il vuoto pneumatico del conatus, e non viceversa.

L'approccio spinoziano al miracolo non esce certo ridimensionato dal paragone col suo "retrotterra": l'insieme degli argomenti utilizzati nel T.T.P. e nell'Etica, pur essendo in gran parte già presenti in altri autori, assumono qui una fisionomia originale e una forza distruttiva inedita, che giustificano la violenza delle reazioni "ortodosse" latu sensu contro l'ateo Spinoza. Ma è pur vero che il cambiamento di prospettive che si andava verificando in seno alla riflessione filosofica da poco più di un secolo, le esigenze di riduzione e semplificazione dei dogmi e degli strumenti della fede, propugnati dai vari sostenitori dell'irenismo religioso (da Erasmo a Bodin, da Grozio a Herbert di Cherbury), e in genere da quei "cristiani senza chiesa" filii dalle frange più estreme della Riforma, tutto questo - per non ricordare la centralità dell'apporto del materialismo antico - aveva aperto uno spazio in cui la critica al miracolo si era resa possibile e in qualche modo non più "scandalosa".

Si deve dunque cercare altrove, a nostro parere, la marca distintiva dell'attacco spinoziano alla Rivelazione, quel "non-detto" di cui parlavamo all'inizio del presente capitolo. E proprio dal confronto con Hobbes è emerso finalmente tale motivo, vale a dire la peculiarità della posizione dell'admiratio nel sistema di Spinoza.

Compito del prossimo capitolo sarà mostrare in che misura e con quali caratteri si presenti il concetto dello stupore in una linea del pensiero post-spinoziano che ha privilegiato tale momento all'interno della propria riflessione filosofica; e in seguito, tornare sui nostri passi, per comprendere il significato e la portata di tale raffronto.

Note

- 1) G.Deleuze, "Logica del senso", cit., p.13.
- 2) Cfr. G.Gadamer, "Verità e metodo", cit., p.12.
- 3) Cfr. M.Foucault, "L'archeologia del sapere", Rizzoli, Milano, passim.
- 4) Cfr. H.A.Wolfson, "The philosophy of Spinoza", Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts-London, 1962, I, pp.12-3.
- 5) Cfr. J.Kramer, "Das Problem des Wunders im Zusammenhang mit dem der Providenz bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadia bis Maimuni", Strassburg, Joseph Singer Buchhandlung, 1903, p.8. Da notare che per legge di natura Saadia intende il consueto, l'abituale, ciò che costituisce la trama ricorsiva della nostra esperienza.
- 6) Cfr. ib.
- 7) Cfr. id., pp.16-8 e p.31. Il miracolo, con maggiore forza persuasiva di un'argomentazione logica, rappresenta una prova sensibile.
- 8) Cfr. id., pp.23-5.
- 9) Eternità che non è compatibile con un universo finito e composto di sostanza e accidente. Senza contare che sarebbe del tutto contraddittoria l'ipotesi di un tempo passato ed infinito che fosse tuttavia trascorso. Cfr. E.Gilson, "La filosofia del Medioevo", La Nuova Italia, Firenze, 1978, p.445, e H.A.Wolfson, cit., I, pp.98-9.
- 10) Cfr. H.A.Wolfson, cit., I, p.401. Il fine dell'universo, che in alcuni passaggi delle opere di Saadia sembra essere identificato con l'uomo, in realtà viene riassorbito nell'imperscrutabile disegno della volontà divina. Cfr. id., I, p.426.
- 11) Cfr. J.Kramer, cit., p.42. In Halevi possiamo riscontrare quella metafisica della volontà, che trova in Shelomoh ibn Gabirol (1021-1058 ca.) il suo più influente esponente nell'ambito dell'ebraismo, e che avrà una storia ricca e feconda nella Kabbala. Cfr. G.Scholem, "Concetti fondamentali dell'ebraismo", Marietti, Genova, 1986, p.47.
- 12) Cfr. J.Kramer, cit., p.44.
- 13) G.Scholem, "Le grandi correnti della mistica ebraica", Il Melangolo, Genova, 1986, p.34, ove è rilevato anche un legame diretto tra l'insegnamento "anti-illuministico" di Halevi e la Kabbala.
- 14) Cfr. L.Strauss, "Scrittura e persecuzione", cit., pp.95-6. Ma il motivo portante della tesi della priorità e necessità della Rivelazione è dato dal presupposto della superiorità della vita pratica nei confronti di quella contemplativa (privilegiata dai filosofi). Cfr. id., p.110. Si deve intendere allora che l'epiteto di "filosofo" per eccellenza assegnato da Scholem a Halevi, non rappresenta semplicemente un'attribuzione equivoca e generica, che in senso stretto sarebbe del tutto scorretta, ma piuttosto una maniera indiretta per ribadire la "differenza", la specificità del pensiero ebraico, in quanto fondato sostanzialmente sulla base della Rivelazione.
- 15) M.Maimonide, "Le Guide del Egarés", Verdier, Paris, 1979, p.323.
- 16) Cfr. id., p.178.
- 17) Cfr. id., 176.

- 18) Cfr. id., p.70.
- 19) cfr. id., p.339. Cfr. anche L.Strauss, "Spinoza's critique of Religion", Schocken Books, New York, 1965, p.187.
- 20) Cfr. M.Maimonide, cit., p.340.
- 21) Cfr. id., p.362.
- 22) Cfr. id., p.404.
- 23) Cfr. id., p.453. Sulla centralità del tema del "possibile", cfr. J.Kramer, cit., p.67; e sui miracoli impossibili per natura, cfr. L.Strauss, "Scrittura...", cit., pp.120-1 e L.Strauss, "Spinoza's...", cit., pp.187-8, ove è rimarcato che la distinzione qualitativa che Maimonide opera tra cielo (immutabile) e terra (soggetta a mutamento continuo), gli consente una diversa ripartizione degli ordini di possibilità, da cui consegue la negazione del miracolo nell'ambito delle sfere del cielo e la sua affermazione in quello terrestre.
- 24) Cfr. M.Maimonide, cit., ib.
- 25) Cfr. id., p.208. E la materia è il luogo per eccellenza del negativo e dell'imperfezione, il velo che non ci consente di cogliere la verità e che con le sue lusinghe ci offusca lo sguardo e ci allontana dalla virtù. Cfr. id., pp.425-31 e pp.19-20.
- 26) Cfr. id., pp.275-6.
- 27) Cfr. id., p.454. Alle obiezioni di chi asserisce che tanto il miracolo quanto a fortiori la creazione rappresenterebbero un elemento dinegatività all'interno del concetto di Dio, determinando nella sua sostanza un passaggio dalla potenza all'atto, e quindi una palese imperfezione della sua essenza, Maimonide risponde che l'intelletto di Dio, essere incorporeo, pura forma priva di materia, è sempre in atto, ed ogni suo "intervento" non implica in maniera assoluta uno stato precedente di mera potenza. Cfr. id., p.295.
- 28) Cfr. id., p.289.
- 29) Cfr. id., pp.363-4.
- 30) Cfr. id., pp.368-9.
- 31) "Bisogna sapere che la maggior parte delle false opinioni che hanno apportato tanta perplessità nelle ricerche sulla causa finale, sia dell'insieme dell'universo, sia di ciascuna delle sue parti, non ha altra sorgente che, in primo luogo, l'errore nel quale si trovava l'uomonei propri riguardi, immaginandosi che l'univeso intero non esistesse che per se stesso, e, in secondo luogo, la sua ignoranza nei confronti tanto della natura di questa materia inferiore che dello scopo primo del Creatore, che era di far esistere tutto ciò la cui esistenza fosse possibile, essendo l'esistenza senza alcun dubbio il bene", id., p.501.
- 32) Cfr. id., p.469.
- 33) Cfr. id., pp.448-9.
- 34) Cfr. L.Strauss, "Spinoza's...", cit., p.152. E infatti gli attributi di Dio non possono che essere negativi. Cfr. M.Maimonide, cit., p.134.
- 35) Cfr. G.Scholem, "Concetti fondamentali...", cit., p.48.
- 36) I motivi del pensiero luriano sono giunti a Spinoza quasi certamente tramite A.Herrera, la cui "Puerta del Cielo" è la prima opera kabbalistica in volgare reperibile ad Amsterdam (dove Herrera è morto nel 1635 o '39). Cfr. H.A.Wolfson, cit., I, p.17; G.Scholem, "Le grandi correnti...", cit., p.268 e

- H.Mechoulan, "Un regard sur la pensée juive à Amsterdam au temps de Spinoza", in "Cahiers Spinoza", N. 3, 1979-80, p.58.
- 37) Cfr. G.Scholem, "Concetti fondamentali...", cit., pp.72-3 e G.Scholem, "Le grandi correnti...", cit., p.277 e p.282.
- 38) Formazione intellettuale e umana che avrà il suo momento di rottura nel 1656, quando il ventiquattrenne Spinoza viene bandito dalla comunità per le proprie idee eterodosse. Bisogna ricordare però che lo herem, la scomunica, al di là della violenza del testo che la sanciva e dell'asprezza delle condizioni che imponeva, va sottratto a quell'aura di drammaticità quasi leggendaria che nel caso di Spinoza lo ha a lungo circondato. Lo herem possedeva un carattere essenzialmente laico, ed era revocabile (previo atto di ravvedimento): ad esso infatti non prendevano parte la Sinagoga e i rabbini, ma soltanto i notabili della comunità. Cfr. H.Mechoulan, "Le herem à Amsterdam et "l'excommunication" de Spinoza", in "Cahiers Spinoza", cit., pp.117-34.
- 39) Cfr. H. Mechoulan, "Un regard...", cit., p.53; Y.Yovel, "Marranisme et dissidence. Spinoza et quelques prédecesseurs", in "Cahiers Spinoza", cit., p.74; e C.Gebhardt, "Le déchirement de la conscience", ib., pp.135-41. La ricerca instancabile di un'"universalità-rifugio" rappresenterebbe il momento fondamentale della filosofia spinoziana, considerata in relazione alla sua "giudeità", cfr. G.Brykman, "La judeïté de Spinoza", Vrin, Paris, 1972, p.76. L'analisi della Brykman, in quanto si basa sull'assunto di un scarto netto tra essenza ed esistenza in Spinoza (cfr. id., p.73), sull'opposizione tra realtà e idealità, non è condivisibile che parzialmente. Torneremo comunque nell'ultimo capitolo sul problema dell'"ontologia della sicurezza".
- 40) Cfr.Y.Yovel, cit., pp.72-3 e I.S.Revah, "Spinoza et le Dr. Juan de Prado", Mouton & Co., Paris-La Haye, 1959, p.20.
- 41) Cfr. J.P.Osier, "Un aspect du judaïsme individualiste d'Uriel da Costa", in "Cahiers Spinoza", cit., pp.101-10; Uriel da Costa, "Ou l'on établit les erreurs et les maux qu'entraîne le fait de tenir l'âme pour immortelle", (tradotto dal portoghese da J.P.Osier), ib., pp.111-5; e H.Mechoulan, "Un regard...", cit., p.55.
- 42) Cfr. H. Mechoulan, "Un regard...", cit., p.56.
- 43) Cfr. I.S.Revah, cit., p.36.
- 44) Cfr. Y.Yovel, cit., p.82.
- 45) Cfr. I.S.Revah, cit., p.44 e S.Zac, "Spinoza et l'interprétation de l'écriture", cit., p.222. Un altro protagonista della discussione sul fenomeno religioso, Isaac de la Peyrere (di cui Spinoza conosceva l'opera più famosa, "Pre-Adamitae", e col quale era forse entrato in contatto tramite il suo ex professore Menasseh ben Israel), negava, seppur velatamente, i miracoli, e fondava la sua obiezione principalmente sul fatto che un caso specifico nella Bibbia viene ad assurgere in maniera incongrua a norma di validità generale, la quale non può essere stabilita che dalla "ratio Mathesos", altrettanto vera della parola di Dio. Cfr. L.Strauss, "Spinoza's...", cit., p.72 ; Y.Yovel, cit., p.95.
- 46) Cfr. L.Febvre, "Le problème de l'incroyance au 16 siècle", Albin Michel, Paris, 1988, p.206 e pp.212-3. Ma Calvino in particolare nega il valore del miracolo in quanto la dimensione prodigiosa ha un carattere onnipervasivo: la profezia, la rivelazione, il mondo stesso sono un grande miracolo, al di là delle mire e delle pretese della conoscenza "carnale". Cfr. L.Strauss, "Spinoza's...", cit, p.196, e A.Tosel, "Spinoza ou le crépuscule de la servitude", cit., p.218 e segg.

- 47) Sull'opera di Pomponazzi e sull'importanza della "scuola padovana", cfr. H.Busson, *Introduzione a P.Pomponazzi, "Les causes des merveilles de la nature ou les enchantements"*, Les Editions Rieder, Paris, 1930, passim. Le idee di Pomponazzi vennero plagiate nel "De Arcanis" di Vanini, che consentì loro però una più larga diffusione.
- 48) Cfr. L.Febvre, cit., pp.209-10, che rammenta i nomi di Pico della Mirandola, Cornelio Agrippa e la magia naturale di Campanella. Cfr. anche H.Busson, cit., p.21 e p.65; e T.Shiokawa, "Pascal et les miracles", Editions A.-G.Nizet, Paris, 1977, p.20 e p.23. La magia, ricorda Pomponazzi, è un dominio riservato ai sapienti (e in persiano mago significa infatti sapiente) che si occupano delle cose segrete. Cfr. P.Pomponazzi, cit., p.168.
- 49) Cfr. P.Pomponazzi, cit., p.138 e pp.142-3. Ricorrente in Pomponazzi è l'esempio della donna che, durante il coito o quando è incinta, immagina qualche cosa con tale intensità da influire sulla conformazione del figlio; fenomeno che viene spiegato con il ricorso a "qualità occulte e vapori" che fungerebbero da intermediari tra l'atto immaginativo-desiderativo e il corpo. Sull'origine medica (le fonti antiche, soprattutto Ippocrate e Galeno) di queste idee, cfr. H.Busson, cit., p.64; e sulla natura corporale, o meglio fisiologica, più che intellettuale, dell'immaginazione nell'analisi di questi autori, cfr. T.Shiokawa, cit., p.21.
- 50) M. de Montaigne, "Saggi", Mondadori, Milano, 1986, I, p.117. Oltre al popolo, sono i fanciulli, le donne e i malati "i più soggetti ad essere presi in giro". Cfr. id., I, p.203.
- 51) Cfr. id., I, pp.241-2.
- 52) Cfr. id., II, p.140.
- 53) Cfr. id., I, pp.204-7; II, pp.182-4, pp.212-3, p.229 e pp.282-3.
- 54) Cfr. L.Strauss, "Spinoza's...", cit., p.44. L'opera di Epicuro, che è il primo pensatore a porsi il problema fondamentale della critica alla religione come base per la liberazione dell'uomo dalla paura, ha una larga influenza su tutto il XVII secolo. Ed è la filosofia epicurea che individua nella fisica (in particolare nella sua colonna portante, ovvero la tesi "nihil ex nihilo") la strada da percorrere per sgombrare l'animo dall'opinione stupita ed impaurita nei confronti degli dei, opinione che trae la sua origine dall'ignoranza delle cause. Cfr. L.Strauss, ib., p.38 e segg. Lo stesso Spinoza, tra i filosofi antichi cita con rispetto soltanto Epicuro, Democrito e Lucrezio. Cfr. GIV, pp.261-2 (Ep. LVI, p.244).
- 55) T.Hobbes, "Leviatano", La Nuova Italia, Firenze, 1987, p.430.
- 56) Cfr. A.Pacchi, "Filosofia e teologia in Hobbes", Unicopli, Milano, 1985, pp.20-1.
- 57) T.Hobbes, cit., p.434. Il vero profeta è colui che, oltre a compiere miracoli, non insegna altra religione che quella già stabilita. Cfr. id., pp.368-9.
- 58) Cfr. T.Hobbes, cit., pp.437-9. Sull'identificazione di vera religione e leggi del regno di Dio, e sul valore di testimonianza straordinaria e soprannaturale dei miracoli, cfr. id., pp.112-4 e pp.106-7. Tutte le "meraviglie" che non hanno come scopo quello di "aggiungere uomini alla chiesa", non sono altro che impostura e vana superstizione. Cfr. id., pp.434-5.
- 59) Cfr. id., pp.430-1.
- 60) Id., p.101.
- 61) Cfr. id., p.103.
- 62) Cfr. id., pp.41-5.
- 63) Cfr. id., pp.55-6.

- 64) T.Hobbes, "Elementi di legge naturale e politica", La Nuova Italia, Firenze, 1985, pp.73-4. Se la meraviglia rappresenta il movente della filosofia, preconditione di quest'ultima è la liberazione dalle necessità primarie della sopravvivenza, onde siano possibili l'ozio e la pace che consentono di dedicarsi all'attività speculativa. Non bisogna dimenticare che questo ozio e questa pace non possono essere presenti che all'interno di uno stato. Cfr. "Leviatano", cit., pp.655-6.
- 65) Cfr. "Elementi...", cit., pp.75-6 e T.Hobbes, "De homine", Laterza, Bari, 1984, pp.112-3.
- 66) Cfr. "Leviatano", cit., p.45.
- 67) La "ratio" infatti non è che "oratio", la cui causa prima sono le passioni, e la cui legge di svolgimento è per lo più l'abitudine. Se il compito della scienza consiste nel fare chiarezza per evitare i paralogismi e le assurdità che derivano dall'irriflessa adesione all'ordine consuetudinario delle associazioni, il carattere linguistico della ragione, lo statuto segnico dei nomi e quindi delle idee è assolutamente ineliminabile. Cfr. T.Hobbes, "Elementi...", cit., pp.40-1, e "Leviatano", cit., p.36.
- 68) Cfr. id., p.63 e A.Pacchi, cit., p.68.
- 69) Cfr. A.Matheron, "Individu et communauté chez Spinoza", cit., pp.88-90.

Capitolo IV

LA MERAVIGLIA, LO STUPORE: METAMORFOSI DEL MEDESIMO

“La meraviglia è un sentimento composito che dà luogo a un piacere misto. Essa infatti è costituita da un moto di sorpresa e da un aspetto contemplativo: da un lato è la percezione d’una novità che improvvisamente s’impone in modo così perentorio che non è possibile sottrarvisi, e suscita un’emozione che turba e scuote in modo tanto più forte quanto più inaspettato è il richiamo costituito dall’oggetto; dall’altro è l’improvviso fermarsi d’ogni attività in un attimo di contemplazione immota, nella quale l’attenzione, improvvisamente sollecitata, ristà e si fissa, posando sull’oggetto che in tal modo ha trovato uno spettatore; sì che da una parte vi è il piacere mosso tipico dello scotimento della sorpresa, e dall’altra il piacere immobile in cui si placa lo sguardo fattosi improvvisamente intento” (1).

Lo spettatore, l’osservatore esterno in quanto soggetto della contemplazione è reso possibile a partire da questa risonanza tra un segno “eversivo”, che irrompe nella trama abituale delle percezioni, e un corrispondente regime di “immobilità” dello sguardo, che si ritrae dal dinamismo multiforme e dispersivo dell’agire, per concentrarsi e raccogliersi nell’attenzione: lo spazio così aperto per il pensiero dalla meraviglia prelude all’intera vicenda del processo interpretativo, il cui sbocco sarà un più alto e consapevole livello di contemplazione, non più come fissazione muta e irretita dalla novità e incomprensibilità dell’evento, ma come risultato della ricerca che ha dissipato i dubbi e gli ostacoli, come acquisizione piena di un sapere, o come disvelamento dell’essenza, di ciò che costituisce il cuore delle cose (2).

Questo carattere incoativo della meraviglia è presente sin dalle prime grandi opere di sistematizzazione del pensiero occidentale, e in particolar modo in Aristotele.

“Che essa (la filosofia) non sia una scienza produttiva risulta con chiarezza anche da qualche considerazione su quelli che diedero inizio alla riflessione filosofica; infatti gli uomini, sia nel nostro tempo sia dappprincipio, hanno preso dalla meraviglia lo spunto per filosofare, poiché dappprincipio essi si stupivano dei fenomeni che erano a portata di mano e di cui essi non sapevano rendersi conto, e in un secondo momento, a poco a poco, procedendo in questo stesso modo, si trovarono di fronte a maggiori difficoltà, quali le affezioni della luna e del sole e delle stelle e l’origine dell’universo. Chi è nell’incertezza e nella meraviglia crede di essere nell’ignoranza

(perciò anche chi ha propensione per le leggende è in un certo qual modo, filosofo, giacché il mito è un insieme di cose meravigliose); e quindi, se è vero che gli uomini si diedero a filosofare con lo scopo di sfuggire all'ignoranza, è evidente che essi perseguivano la scienza col puro scopo di sapere e non per qualche bisogno pratico. E ne è testimonianza anche il corso degli eventi, giacché solo quando furono a disposizione tutti i mezzi indispensabili alla vita e <quelli> che procurano benessere e agiatezza, gli uomini incominciarono a darsi a una tale sorta di indagine scientifica. È chiaro, allora, che noi ci dedichiamo a tale indagine senza mirare ad alcun bisogno che ad essa sia estraneo, ma, come noi chiamiamo libero un uomo che vive per sé e non per un altro, così consideriamo tale scienza come la sola che sia libera, giacché essa soltanto esiste di per sé" (3)

Interesse precipuo di Aristotele non è quindi tanto di installare la riflessione filosofica nell'orizzonte della meraviglia (la quale infatti verrà meno una volta che si potrà dispiegare nella sua interezza lo "scire per causas"), quanto piuttosto di salvaguardarne l'integrità e la purezza teoretica da ogni possibile commistione con la prassi e con l'utile. Origine della "scienza", così come del mito, è soltanto il bisogno di fuggire l'ignoranza, di dissipare i dubbi e le incertezze: ma mentre il secondo persiste nella dimensione del meraviglioso e del sorprendente, pur strutturandolo a suo modo in una visione coerente del mondo (mito-logia), la prima, come abbiamo già detto, ha per scopo ultimo la fruizione di un sapere completamente liberato dalle ombre e dagli abbagli dello stupore.

Perché l'essere stesso cominci a diventare problema, perché si possa abbandonare la caratterizzazione psicologista della meraviglia per una sua valutazione più propriamente ontologica, bisogna attendere il pensiero contemporaneo, e in particolar modo l'opera di Martin Heidegger.

Prima di affrontare direttamente Heidegger, che prenderemo come termine di confronto privilegiato per il nostro discorso su Spinoza, ci pare opportuno considerare alcune delle "figure" storicamente più significative del concetto di meraviglia.

Innanzitutto, il XVII secolo. L'epoca del trionfo della "ragion sufficiente" e della nuova scienza, l'epoca di Cartesio e di Spinoza, è anche il periodo in cui si ha il mas-

simo sviluppo del barocco, e in cui la cultura del "mirabile" prolifera ad ogni livello, dalla trattatistica gesuitica (Tesauro, Gracián) alla riflessione e alla prassi artistica (architettónica, pittorica, letteraria).

"Il barocco è la regolazione dell'anima attraverso la scopia corporea" (4). Il mirabile diventa protagonista del gran teatro del mondo sulla base del dominio onnipervasivo della pulsione scopica e delle trasformazioni che, nelle sue tensioni estreme, essa fa subire allo statuto del soggetto. Il decentramento dello sguardo infatti assume due volti (almeno formalmente) antitetici: quello del prospettivismo "pieno" leibniziano, che ricomponde in un tutto integro e perfetto le differenze e la pluralità dei punti di vista; e quello del vuoto e del nulla della retorica più radicale (5), che dissolve e parcellizza l'identità stessa dell'io, la sua stabilità, riconducendolo sempre all'immagine della morte, della dissipazione ultima.

La "retorica del visibile" che domina il barocco trae la sua origine da quella sorta di "imperialismo oculare" proprio della cultura gesuitica (6). Non va dimenticato infatti che uno dei principali artefici della Controriforma cattolica fu proprio l'ordine dei Gesuiti, che della "vista" fece lo strumento privilegiato di propaganda: dalle feste religiose in cui si allestivano soggetti edificanti con fastosi e complessi apparati scenografici, allo stesso spazio urbano, che l'architettura tendeva a trasformare in una sorta di scenario stabile, di teatro dell'effimero, ove strutture posticce sempre nuove e sorprendenti avevano come unico intento di suscitare la meraviglia dello spettatore (7).

Ma una ragione di ordine più "speculativo" la si può rintracciare nello stesso fondatore della Compagnia di Gesù: Ignazio da Loyola infatti, introducendo la nozione di "composizione visiva del luogo", sovverte le coordinate classiche della meditazione mistica e della teologia negativa, le quali, seppur potevano concedere un qualche ruolo alle visioni estatiche, le relegavano in ogni caso ad un gradino inferiore e assolutamente inadeguato del cammino verso Dio, cammino che culminava in un' unione ineffabile, di cui si poteva ardire un'approssimazione descrittiva soltanto tramite un linguaggio rigorosamente apofatico. La rappresentazione veniva sempre elusa e scongiurata dall'ampio ventaglio delle metafore negative utilizzate: il nulla, la notte oscura, l'accecamento, il venir meno della parola, il silenzio. Nella nuova disciplina

devozionale inaugurata da Ignazio da Loyola tutto questo cambia radicalmente: la rappresentazione diventa il preambolo e il fondamento stesso degli esercizi spirituali, che addirittura pretendono la traduzione in immagini anche delle situazioni più astratte.

“Qui è da notare che nella contemplazione o meditazione visiva, come appunto il contemplare Cristo nostro Signore in quanto visibile, la composizione consisterà nel vedere con la vista dell’immaginazione il luogo fisico dove si trova la cosa che voglio contemplare. (...) Nella contemplazione non visiva, com’è nel nostro caso quella dei peccati, la composizione consisterà nel vedere con la vista immaginativa e nel riflettere che la mia anima è incarcerata in questo corpo corruttibile e così tutto l’insieme lo è in questa valle, quasi relegato fra animali bruti: intendo dire tutto l’insieme di anima e corpo” (8)

La cultura gesuitica apre dunque questo spazio di visibilità integrale dell’essere (9), in cui si può operare un vero e proprio ribaltamento della nozione tradizionale di mirabile: quest’ultimo infatti non rappresenta più soltanto un’irruzione fulminea e singolare nell’ordine abituale della natura, ma, al contrario, si confonde con l’essenza stessa del mondo, nella variopinta e multiforme gerarchia del meraviglioso, che va dalle “cose divine, tutte miracoli e fonti di ogni miracolo”, ai “mostri della Natura”, all’arte stessa dell’uomo, “macchinatrice di strane e argutissime opere” (10).

È sotto il segno della metafora che si organizza questo universo scintillante, pervaso di fascinazione e inquietudine. È essa infatti che “traendo la mente, non men che la parola, da un genere all’altro, esprime un concetto per mezzo di un altro molto diverso, trovando in cose dissimiglianti la somiglianza (...). Quinci ell’è di tutte l’altre (figure) la più pellegrina per la novità dell’ingegnoso accoppiamento: senza la qual novità l’ingegno perde la sua gloria e la metafora la sua forza” (11). Ma il lato glorioso e pieno della metafora è continuamente minacciato ed eroso dalla deriva verso il vuoto e la malinconia della fine che la sua logica metamorfica inaugura: la seduzione si fa mortifera, lo sguardo, che si riflette nell’anamorfosi, diventa potenza di estraniamento e immagine dell’alterità, lavoro del lutto generalizzato, vera e propria mimetica del nulla (12), disinganno in cui si manifesta l’irrimediabile fugacità e la vanitas del tutto.

Lo stupore barocco si presenta, in ultima analisi, legato in modo indissolubile al Niente, allo sguardo gettato da quest'ultimo sul venir meno delle cose, su quella precarietà assoluta che fa dell'essere una mera parvenza: è questa sostanza scavata, mutevole, priva di fondamento, che permette la distanza propria allo stupore, con tutti i fantasmi di trascendenza che esso comporta (13).

Tornando più direttamente sul terreno della storia della filosofia, è nell'opera dell'ultimo Schelling che possiamo trovare una tematizzazione approfondita e originale dello stupore (14).

Il problema si pone per Schelling a partire dalla distinzione tra filosofia negativa e filosofia positiva, e dalla necessità del passaggio dalla prima alla seconda. Se la filosofia negativa prende le mosse dal poter essere, dai concetti, e quindi dalla determinazione categoriale delle cose, cogliendone l'essenza, cioè la conformità alla ragione, per ottenerne in seguito l'esistenza; la filosofia positiva opera in direzione opposta, vale a dire considerando come *primum* soltanto l'esistente, l'inconcettuale, e cercando di risalire da esso verso il pensiero. Lo stupore rappresenta il culmine del cammino della filosofia negativa, l'"estasi" della ragione di fronte all'opacità e alla refrattarietà dell'esistente: la ragione esce fuori di sé, si immobilizza e sospende ogni discorso nella consapevolezza dei propri limiti, nella percezione lucida ma ammutolita del puro esistente. Si tratta di un vero e proprio trauma che rompe il nesso idealistico di pensiero e essere, per affermare con decisione la priorità e l'intransitività di quest'ultimo. Lo spazio che si apre in tal modo è quello dell'infondatezza e dell'Abisso, di quella vertigine che coglie la ragione sull'orlo dell'essere e che ha la sua genesi storica, seppure in una forma ancora rozza e irriflessa, nel brivido religioso di fronte all'Uno, nello stupore dell'umanità primitiva dinanzi a Dio (15); e la sua origine speculativa nella "domanda suprema" (formulata da Leibniz e ripresa da Heidegger): perché c'è l'essere piuttosto che il nulla?

Il negativo fa così irruzione nel rassicurante regno della necessità, e lo sguardo stupefatto in cui si immobilizza la vertigine della ragione si trasforma nello sgomento e nell'orrore dell'essere, nell'affermazione di una radicalità assoluta del male, di quella mestizia delle cose che riempie gli occhi di angoscia e disperazione (16).

La via imboccata da Schelling non ha però il carattere di una chiusura "irrazionalistica", di un'opzione mistica e definitiva al silenzio: l'"estasi della ragione" è non soltanto lo scacco e il fallimento del discorso razionale "negativo", ma anche il momento da cui prende avvio lo sforzo della filosofia positiva per attingere ad un nuovo ordine della parola; è lo stupore della ragione di fronte alla trascendenza assoluta del "puro esistente, che è fuori della ragione e opposto al concetto, e si tratta appunto di renderlo immanente, cioè di farlo rientrare nella ragione e di dargli un concetto" (17). Il compito del pensiero si configura a questo punto come una denominazione dell'esistente, che soltanto in tal modo può acquistare il carattere di immanenza piena e non più ineffabile. E se dello stupore si è persa ogni traccia, questo è possibile perché è stato finalmente sostituito dal suo volto più elevato e positivo, da quell'ammirare supremo in cui culmina e si affina la contemplazione (18).

Un percorso affascinante e per certi aspetti analogo a quello di Schelling (anche se non così marcato da tensioni e inquietudini, da abissi e drammatiche cesure) è quello affrontato da Goethe.

"Di fronte ai fenomeni primitivi (Urphänomenen), quando appaiono senza veli ai nostri sensi, proviamo una specie di soggezione che sconfinava nella paura. Gli uomini sensuali si rifugiano nello stupore (Erstaunen); presto però arriva l'intelletto, mediatore attivo che a modo suo vuole accoppiare (vermitteln) ciò che c'è di più nobile con ciò che vi è di più grossolano" (19)

Lo stupore che per natura ci coglie di fronte al manifestarsi della legge nella sua immediatezza, lo sgomento nel quale si riflette la nostra "insufficienza", si attenua e viene superato soltanto con l'aiuto della riflessione scientifica, che ravviva e dinamizza i fenomeni originari nell' "eterno gioco dell'empiria" (20). Il processo messo in moto da quest'ultima ha il carattere della circolarità, trovandosi infatti al suo termine uno stupore "di ritorno", dotato però di caratteristiche diverse rispetto a quello iniziale: la "sconfinata moltiplicazione" dei fenomeni originari operata dall'empiria elimina la soggezione immaginativa nei confronti di essi, della loro immediatezza misteriosa, sottraendoli all'ammutolimento supino della ragione, che può passare così dalla loro totalità chiusa ed opaca alla considerazione del molteplice da essi dispiegato. Ma il

movimento si flette e torna su se stesso quando la speranza di accedere ad una nuova unità sintetica dei "fenomeni derivati" viene frustrata dal fallimento: il sapere infatti è legato ad un modello di accumulo progressivo tramite il quale si può raggiungere una determinazione meramente quantitativa del reale (21). Il fallimento in questione non ha nulla a che fare però con un'ipotetica sconfitta della conoscenza, essendo nient'altro che l'indice dei confini (Grenzen) insuperabili che sono imposti all'umanità, e non un sintomo di limitatezza (Beschränktheit) (22). Al contrario:

"La cosa più alta cui l'uomo possa giungere è lo stupore; e quando il fenomeno originario lo stupisce, allora stia contento; qualcosa di più alto esso non può concederla, e di più egli non deve cercare oltre esso; qui è la frontiera" (23)

La nozione di stupore viene ora a slittare all'interno del concetto di sublime, "la cosa più alta" che ci eleva alla percezione dell'unità, al senso dell'infinito, dal quale siamo distratti e separati quando l'attenzione si sofferma sulle parti.

"Solo al sommo, e in ciò che vi è di più comune, l'idea e il fenomeno si incontrano; in tutti i gradi intermedi della contemplazione e dell'esperienza essi si scindono. Il sommo è la visione del diverso in quanto identico, ciò che vi è di più comune è l'azione, la ricomposizione attiva di cose scisse fino ad arrivare all'identità" (24)

Il cerchio che così si chiude sotto il sigillo dello stupore può mostrare ora i suoi presupposti nell'azione mediatrice dell'intelletto: se è vero infatti che quest'ultimo ci sottrae alla soggezione e all'incantesimo irriflessi nei confronti dei fenomeni primitivi, il concetto normativo di unità sotto il quale esso vorrebbe sussumere il reale, quell'unità intesa come terminus ad quem del sapere, reintegra a sua volta lo stupore come vertice e come vertigine dinanzi ai limiti che questo stesso modello operativo ha posto (25).

Goethe invoca la necessità di una "critica dell'intelletto", onde evitare gli errori e i fraintendimenti che esso determina quando si aggira nella cerchia dei "problemi superiori" (26), e indica nell'arte la "vera mediatrice", "la più degna interprete" del "palese segreto della natura", e quindi in qualche misura il luogo per eccellenza della verità (27). Ma la possibilità "eversiva" che ha l'arte di esprimere e "rispettare" la diffe-

renza, sfuggendo alle categorie rappresentative dell'intelletto, ci pare non sia accolta in pieno, proprio nella misura in cui viene mantenuta una posizione di rilievo da parte dello stupore. Quest'ultimo, infatti, nell'orizzonte tematico proposto da Goethe, non è pensabile che in relazione ad un determinato concetto di esperienza e di conoscenza, imperniato attorno alla figura di protagonista che assume questo intelletto di sapore chiaramente kantiano. Ne consegue dunque che una critica che si ponga come scopo l'esposizione dei presupposti trascendentali di una data immagine del pensiero, dovrebbe comportare anche una diversa consapevolezza nei confronti delle implicazioni, più o meno dirette, di questo stesso pensiero. A far problema, insomma, non sarebbe più l'oggetto dello stupore, ma lo stupore stesso.

Il nesso "stupore-limite" viene riproposto e originalmente articolato nel '900 da Ludwig Wittgenstein.

La dimostrazione della vanità e dell'assurdità di qualsiasi progetto assiologico che pretenda muovere da una formulazione linguistica di valori assoluti è messa in parallelo da Wittgenstein con l'esperienza della meraviglia per l'esistenza del mondo (28). In entrambi i casi ci si scontra con un margine invalicabile, con un'impossibilità che conduce all'ammutolimento. Il linguaggio ha sempre a che fare con stati di fatto determinati, che non si possono ricomporre in una totalità di per sé significativa e "morale"; e parimenti la manifestazione verbale dello stupore è un non senso, il sintomo di un cattivo uso della lingua. È proprio questa imprecisione e confusione linguistica a pervadere tutte le espressioni di matrice etica e religiosa, anche quando esse pretendano di possedere uno statuto semplicemente metaforico; infatti, "se cerchiamo di eliminare la similitudine e di asserire semplicemente i fatti che vi stanno dietro, troviamo che questi fatti non ci sono" (29).

Meravigliarsi dell'esistenza del mondo significa vederlo come un miracolo, più precisamente come il miracolo del darsi stesso del linguaggio (30). Lungi quindi dall'essere un aspetto transitorio della conoscenza, lo stupore rappresenta l'impulso essenziale e disperato che ha l'uomo di "avventarsi contro i limiti del linguaggio" (31).

Per comprendere appieno la natura e la portata di queste affermazioni, bisogna risalire al "Tractatus logico-philosophicus". La teoria della raffigurazione (Abbildung),

la perfetta corrispondenza tra la forma proposizionale del linguaggio e la struttura del mondo che in esso si rispecchia, conducono ad un'immagine solidamente unitaria e precisamente delimitata di questo stesso linguaggio e della totalità dei fatti che in esso trova espressione. Il compito della filosofia in questo quadro non è tanto quello di formulare una dottrina sull'ordine delle cose o sul significato ultimo dell'universo, ma di contribuire attivamente all'analisi e alla chiarificazione logica dei pensieri; e precisamente, delimitandone i margini di operatività, onde rendere praticabile e senza equivoci il campo della scienza naturale.

"Essa (la filosofia) deve delimitare il pensabile e con ciò, l'impensabile. Essa deve delimitare l'impensabile dall'interno attraverso il pensabile." (32)

La costituzione del limite si apre così sull'esteriorità non rappresentabile dell'indicibile, su quel "fuori del mondo" dove soltanto possiamo cercare, utopicamente, il senso del mondo stesso, la rivelazione di Dio (33). Ritroviamo quindi, nella sua accezione di "mistico", lo stupore dal quale eravamo partiti.

"Non **come** il mondo è, è il Mistico, ma **che** esso è" (34)

È il darsi del mondo che fa problema in senso pieno, non come momento tetico di un'interrogazione che ha già da sempre anticipato le sue risposte, e neppure come l'ombra di un dubbio scettico (che rientra nella medesima logica discorsiva), ma come radicalità irriducibile della domanda, che vien meno soltanto nella misura in cui non può avere accesso all'orizzonte della dicibilità.

"Ma vi è dell'ineffabile (Unaussprechliches). Esso **mostra** (zeigt) sé, è il Mistico" (35)

Esito ultimo di questa tensione è il silenzio, il tacere della lingua (schweigen), in cui il far segno di sé del Mistico si rivela in quanto "monstrum", diversità e alterità inquietante che rimane nella presenza, radicale deriva dell'Unheimlichkeit (36).

Ma c'è la possibilità di leggere questa situazione del pensiero come un sintomo e non come uno scoglio insuperabile? Una linea di fuga dall'impasse è tracciata dallo stesso Wittgenstein nello sviluppo della sua riflessione estrema.

“La visione del mondo **sub specie aeterni** è la visione di esso come una totalità - delimitata -. Il sentimento del mondo come una totalità delimitata è il sentimento mistico” (37)

Lo stupore della conferenza sull'etica, il mistico del “Tractatus” sono dunque la figura emotiva, il pathos di un paradigma dello sguardo, di un'esteriorità non semplicemente data, ma piuttosto implicitamente costruita, ovverosia condizionata da una precisa immagine del linguaggio (38), che, indifferente alla concreta molteplicità e ricchezza di quest'ultimo, lo racchiude nei confini di un concetto unitario, credendo di coglierne l'essenza in una presunta logica universale. È questa totalità chiusa del linguaggio-mondo che consente e determina la vertigine del limite, la distanza di un ipotetico sguardo “dal di fuori”. Le “Ricerche filosofiche” annunciano e descrivono il sovvertimento delle premesse di una tale posizione.

Introducendo la nozione di “gioco linguistico”, viene a cadere ogni presunzione di unità strutturale del linguaggio, espressione ora di una pluralità di “modi d'uso” che rispecchiano le differenti “forme di vita”, irriducibili ad una definizione semplice ed onnicomprensiva. I contorni stessi dei giochi linguistici sono sfumati e la parentela che li lega nel più generale concetto di lingua non è che una mera “somiglianza di famiglia”, all'interno di un labirinto ove è facile perdere l'orientamento (39).

Compito della filosofia rimane sempre quello di descrivere il linguaggio, ma si tratta in questo caso di un'operazione che deve essere in grado di riconoscerne e apprezzarne le differenze interne, di valutarne le sfumature, e che comunque non si faccia fuorviare dall'idea che esso funzioni sempre in un unico identico modo. La nuova funzione critica si articola in un'azione di dissodamento del linguaggio, con il fine di portare alla luce tutta la mitologia che in esso si è depositata. “La filosofia è una battaglia contro l'incantamento del nostro intelletto, per mezzo del nostro linguaggio” (40). Superando le esigenze dell'ideale, bisogna recuperare “l'attrito” con le cose, ripercorrere la strada dell'impiego quotidiano delle parole e sottrarle ai fraintendimenti

della "profondità", dei problemi metafisici che, per una percezione confusa ed incerta della "grammatica", non riusciamo ancora ad abbandonare.

"L'ideale, nel nostro pensiero, sta saldo e inamovibile. Non puoi uscirne. Devi sempre tornare indietro. Non c'è alcun fuori; fuori manca l'aria per respirare. - Di dove proviene ciò? L'idea è come un paio di occhiali posati sul naso, e ciò che vediamo lo vediamo attraverso essi. Non ci viene mai in mente di toglierli" (41)

La critica del linguaggio puro mette in moto un dispositivo di differenza che consente una nuova prospettiva sul mistico, anch'esso riconducibile in ultima analisi alla categoria di "malattia filosofica". Il silenzio è lo sbocco necessario di una metafisica fondata sul presupposto del limite (del linguaggio e del mondo); e lo stupore ne è il correlato essenziale, il modello di una visione distanziante, di un'esteriorità vertiginosa radicata in un terreno sostanzialmente teologico (42).

Ma con la "filosofia del gioco" ci possiamo finalmente aprire al campo della molteplicità dei linguaggi, della loro convenzionalità rigorosa, destituendo l'essenza del suo carattere di profondità, di interiorità nascosta, cancellando una volta per tutte l'aureola che circonda il pensiero. L'essenza di cui quest'ultimo si deve occupare non è infatti nient'altro che l'oggetto di una "rappresentazione perspicua" di qualcosa che va semplicemente ordinato e che comunque era "già aperto alla vista" (43).

Non ci sono più problemi filosofici fondamentali, bensì il loro stesso svanire; non c'è una strada esclusiva e obbligata per il pensiero, ma l'infinità delle vie che esso, di fatto, percorre. "Non c'è **un** metodo ma ci sono metodi; per così dire, differenti terapie" (44).

Il pensiero dello stupore attraversa l'intera opera di Martin Heidegger (45). Riprendendo la riflessione della filosofia greca sulla propria origine, individuata nel "thau-mazein", Heidegger si preoccupa innanzitutto di evitare qualsiasi fraintendimento sulla natura di questo inizio. Contro l'interpretazione psicologista, "che ha l'insistente pretesa di togliere ogni incanto e di abbassare ogni cosa", bisogna determinare lo stupore come tonalità emotiva fondamentale del pensiero, che non ne costituisca un mero accidente affettivo, ma che indichi l'essenza stessa del suo cominciamento. Lo

stupore allora non avrà nulla a che vedere con il meravigliarsi, inteso come occasione sempre rinnovata di distrazione, come curiosità assetata del sorprendente e dell'inconsueto, che subito cade nell'indifferenza e nella vana ripetizione del sempreuguale; nemmeno come ammirazione, in quanto quest'ultima, pur riconoscendo un certo grado di superiorità e di eccellenza dell'oggetto che la ha suscitata, mantiene un atteggiamento distaccato-valutativo che impone i propri criteri di giudizio; e neanche infine come semplice stupirsi, in cui, sebbene sia riscontrabile il massimo rispetto per l'alterità e l'altezza dello straordinario, permane il legame con un oggetto determinato e singolare che, staccandosi dall'ordine consueto delle cose, cattura l'attenzione.

Lo stupore in senso pieno ha un carattere riflessivo (*Er-staunen*, stupirsi di stupirsi), che coinvolge la totalità degli enti, la quale irrompe, proprio nella sua qualità di abituale, come ciò che vi è di più inconsueto. Al suo estremo, lo stupore si manifesta di fronte all'ente in quanto essente, invitandoci a pensare come sconcertante il più familiare. Lo stupore si presenta come disposizione a permanere nel "tra" dell'abituale, l'ente, e del suo tratto più inconsueto, ovvero il fatto che esso è; di permanervi senza la smania di spiegazioni (rifiutando cioè ogni "da" e ogni "verso"), senza alcun ripiego che sia incapace di sopportare l'inspiegabile in quanto tale, ma prendendo su di sé e portando all'estremo quel domandare che trattiene l'ente nel suo inconsueto, in quel "tra" che è l'apertura di uno spazio di gioco, di uno stare in ascolto non ancora presagito e non ancora pensato.

L'apprendimento dell'ente nella sua verità, intesa come non-nascondimento, come disvelatezza, non ha però il carattere di un semplice stare a guardare attoniti, ma è una *téchne*, una conoscenza, un determinato modo di procedere di fronte alla *physis*. In questo compimento operativo dello stupore si insinua e si annuncia il massimo pericolo: la progressiva autonomizzazione della *téchne*, che si trasforma in avidità di conoscere e di calcolare, turba e distrugge la tonalità emotiva fondamentale, mutando con ciò l'essenza originale della verità, non più *Alètheia*, non più farsi presenza nell'aperto, ma adeguazione, correttezza della rappresentazione e del procedimento. L'intera storia della metafisica, tutto il pensiero occidentale, a partire da questo erramento, viene a presentarsi come un gigantesco oblio dell'essere.

La necessità di ripensare l'essere si ripropone, ma nella forma di una diversa tonalità emotiva, che costituisce a suo modo "l'altro inizio": non essendo più possibile venir toccati dal miracolo dell'ente, poiché questo da tempo è diventato la massima ovvietà, è lo spavento che, nella direzione negativa di un abbandono dell'essere, nella drammatica assenza di fondamento che essa testimonia, ci offre l'opportunità di ripensare l'ontologia nella sua essenza originale e rimossa (41). Ci troviamo così rinviiati alle posizioni di "Essere e tempo".

È qui infatti che l'uomo, o meglio l'Esserci, è indicato come l'unico ente in grado di spaventarsi, di provare quella paura che lo apre al rischio, al suo essere abbandonato a se stesso (47), ma che, pur consegnandolo in questo sussulto, all'immediatezza dell'esser-preso le cose, al tempo stesso lo cattura e lo immobilizza nella paralisi della minaccia. Bisogna accogliere la paura quindi come un semplice segno che ci indica una strada, ma che non ci consente ancora di percorrerla.

Così è per la sorpresa nei confronti dell'inidoneità (temporanea o no) di uno strumento, di un mezzo, che annuncia per un attimo il mondo nella sua semplice-presenza, nel suo staccarsi dall'orizzonte onnipervasivo dell'utilizzabilità, ma nella forma ancora opaca dell'impertinenza e della importunità dell'oggetto considerato, senza cioè assurgere al livello di uno sguardo che lo tematizzi esclusivamente come mera presenza (48). L'utilizzabilità preliminare, con la quale ci si prospetta la totalità degli enti del nostro mondo-ambiente possiede il carattere dell'ovvietà, e si dispiega in quello sradicamento costante che è la deiezione quotidiana dell'Esserci, il suo smarrirsi ed estraniarsi nella chiacchiera, nella curiosità e nell'equivoco, riassunti nell'impersonalità e nella "pubblicità" del "Si" (49). Ed è proprio nella deiezione, che si cristallizza l'oblio dell'essere (50), nella familiarità scontata che ci rende incapaci di soffermarci sull'essenziale.

"D'altra parte, l'esistenza **autentica** non è qualcosa che si libra al di sopra della quotidianità deiettiva; esistenzialmente, essa è soltanto un afferramento modificato di questa" (51)

Tale modificazione sostanziale è garantita dall'angoscia, luogo privilegiato del disvelamento perché ci isola dinanzi all'insignificanza, al nulla inutilizzabile in cui sprofon-

da il mondo, gettandoci nello spaesamento (Unheimlichkeit), in quel "non-sentirsi-a-casa-propria" che rappresenta il fenomeno più originario (52).

E qui siamo giunti finalmente ad uno dei punti nodali del nostro discorso. Che cos'è che rende l'angoscia indispensabile per ri-proporre la questione dell'essere, per ripensarne il senso nei limiti della sua comprensibilità da parte dell'Esserci? È l'assumere come base preliminare della ricerca l'autenticità, in quanto esigenza problematica del "poter--essere-un-tutto da parte di questo ente" (53). È tale concetto di totalità, di unità, di intero, a guidare e predeterminare il percorso heideggeriano (54), in una direzione che trova il suo sbocco nella libertà per la morte.

Il carattere primario dell'Esserci in quanto Cura è l'"avanti-a-sé", il "non-ancora" che significa e mostra la mancanza originaria, la costante incompiutezza di quell'ente, trascinato nel flusso inarrestabile dell'indeterminatezza della sua esistenza, sino all'estremità ultima della fine, marcata per lo più dallo sfacelo e dalla consunzione (55). Ma la morte, da mera cessazione della vita, può diventare la possibilità-più-propria dell'Esserci, trasformando radicalmente l' "avanti-a-sé" in una presa di coscienza, in un essere-per-la-fine che si configura come decisione anticipatrice, come apertura della libertà di poter-essere-un-tutto (56).

"Poiché l'anticipazione della possibilità insuperabile apre nel contempo alla comprensione delle possibilità situate al di qua di essa, essa porta con sé la possibilità dell'anticipazione esistenziale dell'Esserci **totale**, cioè la possibilità di esistere concretamente come **poter-essere-totale**" (57)

E ancora (dopo che si è fatta strada una rinnovata immagine della temporalità, come unità originaria della Cura):

"Soltanto l'anticipazione della morte elimina ogni possibilità casuale e "provvisoria". Solo l'essere libero **per** la morte offre recisamente all'Esserci il proprio fine e installa l'esistenza nella sua finitudine. La finitudine, una volta afferrata, sottrae l'esistenza alla molteplicità caotica delle possibilità che si offrono immediatamente, (i comodi, le frivolezze e la superficialità) e porta l'Esserci in cospetto della nudità del suo **destino**. Con questo termine designiamo lo storicizzarsi originario dell'Esserci quale

ha luogo nella decisione autentica, storicizzarsi in cui l'Esserci, libero per la sua morte, si **tramanda** in una possibilità ereditata e tuttavia scelta." (58)

La circolarità ("viziosa" e non ermeneutica) del discorso heideggeriano è rinvenibile nel presupposto forte della totalità, che condiziona in maniera determinante il suo approccio "alle cose stesse", sussumendo in ogni occasione il molteplice e il differente in un concetto unitario, in un principio regolatore che ne permetterebbe la tematizzazione in sede ontologica. L'angoscia ci fa presentire l'essere affidandoci all'oscurità del nulla e alla vertigine dell'assenza di fondamento, perché e soltanto perché l'idea di unità predeterminava il cammino del pensiero.

Ma l'avventura della riflessione heideggeriana subisce nel corso del suo "sviluppo" notevoli trasformazioni. Nostro compito sarà quello di vedere se e in quale misura il radicalizzarsi del tema dello stupore rappresenti una reale alternativa (e non un semplice, e del resto palese, mutamento e indebolimento del senso dell'essere) alla posizione sopra descritta, oppure si risolva in una "ripetizione" che ha lasciato tutto sostanzialmente invariato.

In "Che cos'è metafisica" l'orizzonte dell'ontologia rimane occupato dall'angoscia. È nello spaesamento da essa dischiuso che si rivela il nulla, la pura trascendenza dell'apertura originaria (59). Il concetto di nulla non rappresenta l'antitesi dell'essere, ma ne è piuttosto il velo che consente di pensarlo come il totalmente altro dall'essente, il non oggettivabile, che si sottrae in maniera assoluta alla pianificazione e reificazione scientifica (e difatti la scienza del nulla "non sa che farsene"). E la manifestazione del nulla è lo sfondo dal quale si può stagliare lo stupore.

Ritroviamo dunque il momento dello stupore (legato qui a doppio filo a quello dell'angoscia), come luogo privilegiato da cui si origina il "perché" della domanda fondamentale, nella cui sospensione dobbiamo dimorare e trattenerci (60), al cui richiamo dobbiamo aderire abbandonandoci all'ascolto dell'essere.

I passi successivi della filosofia heideggeriana ci conducono ad una determinazione sempre più autonoma della meraviglia, in una dimensione estatica e piena, lontana

dalle inquietudini e incrinature di "Essere e tempo" (61) e che si insedia sempre più nell'orizzonte di un'interpretazione-ascolto del linguaggio.

Come compendio esemplare di questa posizione seguiremo il testo della conferenza intitolata "Che cos'è la filosofia" del 1955.

"Tutti lo sanno: essente è ciò che è. Che altro resta all'essente se non ciò: essere? E tuttavia proprio questo fatto: che l'essente resta raccolto nell'Essere, che nell'apparire dell'Essere si manifesta l'essente, ha posto i Greci, ed essi innanzitutto, ed essi soltanto, nella dimensione dello stupore. Essente nell'Essere: ciò divenne per i Greci la cosa più stupefacente" (62)

La filosofia è nella sua essenza e nella sua origine greca. Essa sorge nell'ambito storico della grecità quando si comincia a sentire il bisogno di salvaguardare "il più stupefacente" dalle aggressioni e volgarizzazioni dell'intelletto sofisticato. La sua nascita è marcata da un venir meno dell'originaria consonanza con l'essere, da una mancanza che ne determina il carattere di struggimento e nostalgia (Sehnsucht), di tensione (Eros) verso il sophon, la sapienza principiale. Lo stupore rappresenta il pathos e l'archè della filosofia, il da-dove che non viene mai lasciato cadere, ma che la sorregge incessantemente e la domina dall'inizio alla fine (63). Il provar meraviglia non è quindi un semplice incentivo, l'archè non è mai superata, ma è quel pathos (quel sopportare e lasciarsi determinare) che definiamo come disposizione (Stimmung, Dis-position), nel quale al tempo stesso arretriamo davanti all'essere e ne siamo rapiti ed incatenati. Lo stupore è quella disposizione al domandare per cui rispondere (antworten) significa corrispondere (entsprechen) con la nostra dimora che è l'Essere, al cui appello (Zuspruch), alla cui voce (Stimme) dobbiamo prestare attenzione (64). Ma che cosa significa questo ascolto, qual è la strada che ci invita a percorrere, che cosa (ci) indica la disposizione dello stupore? Come abbiamo visto, la disposizione è una "corrispondenza", e questo corrispondere (Ent-sprechen) è un parlare (sprechen) che si pone al servizio del linguaggio (Sprache) (65). Il cammino dunque ci conduce verso il linguaggio, nella dimensione della differenza che in esso si apre nella modalità ambigua di un mostrarsi e di un sottrarsi allo sguardo. La parola pura (che si incontra nella poesia) diventa la traccia e l'indizio di un'alterità totale e senza nome, l'accento "devoto" (Frommigkeit, pietas) del pensiero alla sacertà e al

mistero del "Dire originario", il gesto che si compone nell'abbandono (Gelassenheit) e nel silenzio, in quell'evento che si schiude nel commiato ad ogni "è" (66). Il "Dire originario" è il dono, la Donazione dell'Ereignis, l'evento in cui l'essere stesso vien meno sottraendosi ad ogni coercizione rappresentativa.

"Cosa resta da dire? Solo questo: l'**Ereignis ereignet**, l'ap-propriamento improprio ad-propria. Con ciò, a partire dal Medesimo e in vista del Medesimo, diciamo del Medesimo (**vom Selbe**). All'apparenza questo non dice niente. Ed in effetti esso non dice dice niente, finché noi ascoltiamo quello che è detto come una semplice proposizione e lo consegniamo all'interrogatorio della logica. Ma se assumessimo incessantemente quello che è stato detto come punto di leva per la meditazione e considerassimo pertanto che questo Medesimo non è assolutamente niente di nuovo, ma il più antico di ciò che è antico nel pensiero occidentale: l'antichissimo (**das Uralte**) che si nasconde nel nome? Da ciò che viene detto anzitutto da questo che è l'iniziale tra tutti i motivi guida del pensiero, parla una legalità vincolante, che lega ogni pensiero, posto che esso si conformi all'appello (**Geheiss**) di ciò che è da pensare (**des zu Denkenden**)."
(67)

Dall'iniziale riflessione sul senso dell'essere, che rimaneva ancora avviluppata nelle maglie "grammaticali" della metafisica, siamo passati al lavoro di scavo del linguaggio (genitivo oggettivo e soggettivo), che culmina in questo estremo balbettio del pensiero che si fa mimesi del silenzio (68).

Seppure gli esiti e le articolazioni siano molto diversi, possiamo trovare forse un'affinità tra le posizioni precedenti la "svolta" (dominata dall'angoscia) e quelle successive (sotto il segno netto e autonomo dello stupore)? Un'affinità non nel senso di una generica continuità, ma di ciò che poco sopra abbiamo indicato come presupposto condizionante? Questo tratto unitario può essere individuato nel permanere della riflessione heideggeriana costantemente e ossessivamente all'interno dell'orizzonte del Medesimo.

La molteplicità viene sempre predeterminata dal progetto ontologico in modo da presentarsi come "funzione" e annuncio del Medesimo; la pluralità dell'essente non è altro che indizio e ripetizione dello Stesso. Così è per la "totalità" retrostante l'im-

pianto dell'analitica esistenziale di "Essere e tempo" - dispositivo categoriale necessario alla riproposta del problema dell'essere - ; così è anche per la "differenza" che, malgrado non sia riducibile ad una mera contrapposizione statica (di essere ed essere), viene pensata a partire da quella unione originaria del Medesimo che essa stessa annuncia-rivela (69). La parabola (nel senso di avvicinamento e confronto) dello stupore è in definitiva il riflesso speculare dell'immagine del Medesimo, della Cosa che sovrasta e soffoca - con il suo sottrarsi "imperioso" - il pensiero.

I diversi modi che abbiamo incontrato di trattare e far proprio il tema della meraviglia e dello stupore, ci forniscono un quadro che presenta delle invarianti strutturali, o per lo meno degli elementi analogici: la metafora (latente o palese) dell'osservatore esterno, o più genericamente della distanza, dell'esteriorità e dell'estraneità; la posizione di limiti (del mondo, del linguaggio, dell'intelletto), preliminarmente dati da un fantasma di totalità; il silenzio, nella sua forma assoluta di ammutolimento (pieno e tranquillo oppure inquieto e smarrito) e in quella parziale di approssimazione al tacere nel disdirsi del linguaggio.

Le divergenze e spesso le distanze nette tra i momenti indicati, soprattutto nella misura del loro concretizzarsi storico e singolare, non ci impediscono di riconoscere un punto comune ad essi, una sorta di significativo unitario che di volta in volta li ha raccolti e predeterminati. Le avventure dello stupore, insomma, ci sembrano appartenere ad una sorta di metamorfosi del medesimo, in cui le molteplicità e le differenze si ordinano in modo tale da manifestarsi come segnali convergenti in un unico luogo. Questo "medesimo" lo possiamo anche chiamare "il sacro", in un'accezione ampia che ricopre pressoché tutte le tappe del nostro percorso (70).

"Il sacro" non vuole indicare però semplicisticamente un taglio "irrazionalistico" che dominerebbe di necessità lo stupore e il pensiero che se ne fa carico, ma piuttosto quell'orizzonte unitario e assoluto dal quale e per il quale è predisposto.

La filosofia di Spinoza offre un'alternativa al richiamo coercitivo e soffocante del medesimo. Ci resta da vedere in che modo si articoli tale possibilità a partire dalla posizione che l'*admiratio* assume nel sistema spinoziano. Questo ci consentirà di valutare l'originalità del suo pensiero (già tratteggiata nei primi due capitoli) muovendo

dall'assenza-rifiuto dello stupore, delle conseguenze e dei presupposti che esso comporta.

Note

- 1) L.Pareyson, "Estetica", Sansoni, Firenze, 1974, p.200.
- 2) Cfr. id., pp.201-3. Cfr. anche R.Levêque, "Unité et diversité", PUF, Paris, 1963, pp.16-7, p.25 e segg., secondo il quale la filosofia potrebbe essere definita come una sorta di inversione rispetto ad un primo momento in cui il nostro spirito si disperde nella molteplicità delle cose (intesa come negativo), per attingere ad una sintesi unitaria che si apra alla rivelazione del senso profondo dell'esistente, di una patria finalmente ritrovata. La meraviglia sarebbe quindi ispirata da un bisogno metafisico che ci condurrebbe da una dimensione inautentica al superamento della negatività nella gioia della partecipazione.
- 3) Aristotele, "Metafisica", 982 b, 11-28, "Opere", 6, Laterza, Bari, 1982, pp.8-9. Ma già Platone aveva sottolineato che "è proprio del filosofo questo che tu provi, di esser pieno di meraviglia; né altro cominciamento ha il filosofare che questo; e chi disse che Iride fu generata da Taumante, non sbagliò, mi sembra, nella genealogia", "Teeteto", 155 d, in "Opere complete", 2, Laterza, Bari, 1982, p.98.
- 4) J.Lacan, "Il seminario - Libro XX", Einaudi, Torino, 1983, p.116. La lettura che Lacan ci offre del barocco rappresenta una delle tesi portanti dell'opera di C.Buci-Glucksmann, "La folie du voir", Ed. Gallilée, Paris, 1986, articolata nella dialettica di "sguardo" e "vedere". Senza dubbio si tratta di un criterio troppo restrittivo per inquadrare un fenomeno così ricco e ampio come il barocco (cfr. G.Deleuze, "Le Pli", Les Editions de Minuit, Paris, 1988, p.47), ma che offre l'innegabile vantaggio di sottolineare con forza l'intima connessione di stupore e nulla.
- 5) Cfr. C.Buci-Glucksmann, cit., p.80 e pp.128-9, che cita i nomi di Antonio Rocco ("Della Bruttezza", 1635), Luigi Mazzini ("Il niente", 1634), Marin Dall'Angelo ("Glorie del Niente", 1634).
- 6) Cfr. id., p.137.
- 7) Cfr. Aa.Vv., "Storia dell'arte italiana", Electa-Bruno Mondadori, Milano, 1986, p.304. Andrea Pozzo in "Perspectiva pictorum et architectorum" scrive: "...mutar per un po' di tempo la forma dell'architettura di qualche chiesa, congiungendo il finto col vero... con gran diletto e meraviglia dei riguardanti", ib.
- 8) Ignazio da Loyola, "Esercizi spirituali", Mondadori, Milano, 1989, pp.41-2. Pur essendo prioritaria la funzione visiva, la tecnica seriale degli esercizi, questa vera e propria ripetizione addomesticata dell'estasi mistica, si avvale anche della partecipazione massiccia e corposa degli altri sensi, coordinati dalla facoltà immaginativa. Sulla centralità della nozione di "composizione di luogo", cfr. R.Barthes, "Sade Fourier Loyola", Einaudi, Torino, 1977.
- 9) È in Gracián per esempio che si teorizza quell'"etica dell'ostentazione" fondata sull'assunto dell'identità di "essere" e "vedere". Cfr. C.Buci-Glucksmann, cit., p.177.
- 10) Cfr. E.Tesauro, "Il cannocchiale aristotelico", Einaudi, Torino, 1978, pp.86-8. È da notare come già il titolo dell'opera esprima il carattere profondamente ossimorico e "perverso" della proposta barocca, nella sintesi audace tra gli strumenti della retorica antica e la nuova visione inaugurata dalla scienza galileiana (che proprio del rifiuto categorico del dogmatismo aristotelico aveva fatto la sua bandiera), in un connubio che, condotto alle sue conseguenze più vertiginose, si fa portatore di un'istanza di alte-

razione e crisi radicale delle pretese conoscitive (il trattato di Tesauro scopre infatti "col cannocchiale aristotelico le macchie delle imprese, ed è tutto macchia", p.100).

- 11) Id., p.67. Ed è dalla metafora che nasce la meraviglia, "mentre che l'animo dell'uditore, dalla novità sopraffatto, considera l'acutezza dell'ingegno rappresentante e la inaspettata imagine dell'obietto rappresentato", p.68. Il mirabile quindi "consiste in una rappresentazione di due concetti quasi 'ncompatibili e perciò oltremirabili (...), ne' quali si congiunge il positivo col negativo o il positivo col positivo o il negativo col negativo", p.84. È rimarchevole a questo proposito la diffidenza da parte di Spinoza (soprattutto nell'Etica) nei confronti del linguaggio metaforico.
- 12) Cfr. C.Buci-Glucksmann, cit., p.32 e seg. Ma il nulla non possiede soltanto questo carattere "negativo" di deprezzamento religioso della vita: esso infatti può assumere anche un ruolo epistemologico, una funzione critica nei confronti del principio di autorità (sia esso fornito dai canoni di imitazione nell'arte o dai fondamenti ontologici e causalistici della scienza), cfr. id, pp.188-9. E del resto l'"informale" barocco non si configura tanto come una semplice negazione della forma, quanto piuttosto come un mutare e un ripiegarsi di essa in una sorta di "paesaggio mentale" sganciato da qualsiasi dipendenza da modelli rappresentativi. Cfr. G.Deleuze, "Le Pli", cit., pp.49-50.
- 13) Sullo stupore come "coscienza ingenua" dell'origine, sulla sua caratteristica spaziale di immagine astratta della distanza pura e sulla sua intrinseca correlazione con il nulla e con una dimensione di trascendenza, cfr. G.Dufour-Kowalska, "L'origine", Beauchesne, Paris, 1973, pp.114-5.
- 14) Tutta l'esposizione seguente è un compendio dello splendido articolo di L.Pareyson, "Lo stupore della ragione in Schelling", in Aa.Vv., "Romanticismo. Esistenzialismo. Ontologia della libertà", Mursia, Milano, 1979, pp.137-80.
- 15) Lo stesso termine ebraico Elohim, il cui plurale andrebbe considerato non nel senso della molteplicità ma della grandezza, è fatto risalire ad una radice verbale che avrebbe il significato di meraviglia. Cfr. id., p.159.
- 16) Schelling si richiama al "baratro della ragione" in Kant dinanzi al senza fondo e all'indifferenziato, sottolineando la sublimità dell'essere kantiano contrapposta all'astrattezza di quello hegeliano, mero momento del pensiero. Cfr. id, p.161 e segg.
- 17) Id., p.176.
- 18) Pareyson si preoccupa di sottolineare l'essenza teoretica del discorso schellinghiano sullo stupore, onde evitare qualsiasi confusione di esso con fattori di ordine gnoseologico e psicologico, "quasi si trattasse della descrizione di figure della conoscenza o di fatti della coscienza" e non di una riflessione puramente speculativa, interessata esclusivamente al rapporto tra essere e pensiero e che "non s'apre a un accesso a partire da questi livelli inferiori", id., p.145. Lo stupore della ragione risulterebbe in definitiva soltanto una "metafora, perché la ragione non ha di per sé reazioni emotive", p.179. L'insistenza su questa dicotomia di livelli (che in parte troveremo anche in Heidegger, ma con una diversa sfumatura) rischia però di non far cogliere un insieme di elementi unitari: in primo luogo la genesi storica invocata (lo stupore primigenio), pur con tutte le determinazioni che la distinguono dal piano "teoretico", rinvia ad un innegabile dato di continuità; in secondo luogo, la considerazione astratta della funzione "stupore" ci fa scorgere una serie di invarianti strutturali (il fissarsi e l'immobilizzarsi di uno "sguardo", il "porre a distanza", l'aprirsi di una situazione "problematica") che prescindono dal livello considerato (emotivo, immaginativo, razionale).
- 19) J.W.Goethe, "Massime e riflessioni", TEA, Milano, 1988, p.105 (aforisma 412).

- 20) Cfr. id., p.106 (417) e p.112 (433).
- 21) Cfr. id., pp.253-4 (1369) e p.222 (1208).
- 22) Di fronte al fenomeno originario così ri-compreso si assume una sorta di tranquilla rassegnazione. Cfr. id., p.138 (577).
- 23) Ib., nota alla massima 412, p.298 (si tratta di un passo dalla lettera del 18 maggio 1829 a Eckermann)
- 24) Id., p.219 (1137). Cfr. anche pp.219-20 (1139).
- 25) "Non diremmo che il nostro sapere è frammentario (Stuckwerk), se non avessimo il concetto di un tutto", p.222 (1154).
- 26) Cfr. id., pp.227-8 (1199 e 1201).
- 27) Cfr. id., p.105 (413) e p. 67 (201).
- 28) Cfr. la conferenza "Sull'etica", in L.Wittgenstein, "Lezioni e conversazioni", Bompiani, Milano, 1987, p.9 e pp.12-3.
- 29) Id., p.15.
- 30) Id., p.17. E nessuna spiegazione può eliminare il carattere "prodigioso" di tale evento, non per l'incapacità di colmare un supposto vuoto conoscitivo, ma per l'intrinseca natura della logica scientifica, il cui progetto costitutivo esclude qualsiasi possibilità di miracolo. "Questo mostra come sia assurdo dire che "la scienza ha provato che non ci sono miracoli", ib. Cfr. anche p.24.
- 31) Id., p.18 e p.21. "Posso bene immaginare che cosa intenda Heidegger per Essere e Angoscia", ib., nota 1. Il raffronto con la filosofia heideggeriana è importante, soprattutto se valutato a partire dai successivi sviluppi del pensiero di Wittgenstein che, come vedremo, rimette in discussione in modo radicale i termini in gioco.
- 32) L.Wittgenstein, "Tractatus logico-philosophicus", Einaudi, Torino, 1989, p.57 (proposizione 4.114). **"I limiti del mio linguaggio** significano i limiti del mio mondo", p.133 (5.6).
- 33) Cfr. id., p.169 (6.41) e p.172 (6.432). L'etica quindi non si può formulare in alcun modo, essendo trascendentale, cfr. ib., (6.421). Se la trascendentalità dell'etica può apparire come un elemento di continuità con la logica (anch'essa definita trascendentale, in quanto condizione di tutto ciò che accade), quest'ultima rimane pur sempre l'onnicomprensivo specchio del mondo (cfr. p.115 (5.511) e p.153 (6.13)), ad esso immanente, mentre della prima va marcato in maniera più recisa il carattere trascendente (cfr. "Quaderni 1914-1916", "Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916", Einaudi, Torino, 1980, p.180).
- 34) "Tractatus...", ed. 1989, cit., p.173 (6.44).
- 35) Id., p.175 (6.522).
- 36) Cfr. R.Giannone, "Abitare la frontiera", Cluva Editrice, Venezia, 1985, pp.77-9.
- 37) "Tractatus...", cit., p.173 (6.45). Nelle annotazioni dei "Quaderni 1914-1916", cit., p.185, il tema è ulteriormente articolato: "Il consueto modo di vedere gli oggetti quasi dal di dentro; il vederli **sub specie aeternitatis**, dal di fuori. Così che per sfondo hanno il mondo intiero. (...) La cosa vista **sub specie aeternitatis** è la cosa vista con tutto lo spazio logico". L'espressione spinoziana utilizzata, proprio in quanto si riferisce ad una posizione di exteriorità dell'osservatore, ha ben poco a che fare con Spinoza. Torneremo su questo punto nell'ultimo capitolo.
- 38) "La purezza cristallina della logica non mi si era affatto **data come un risultato**; era un'esigenza", "Ricerche filosofiche", Einaudi, Torino, 1983, p.65.

- 39) Cfr. id., p.13 e segg., p.46 e segg., p.109. "Noi non siamo consapevoli dell'indicibile diversità di tutti i giochi linguistici quotidiani, perché i panni con cui li riveste il nostro linguaggio li rendono tutti eguali", p.293.
- 40) Id., p.66. Cfr. anche p.135 e "Note sul "Ramo d'oro" di Frazer", Adelphi, Milano, 1986, p.27 e p.31.
- 41) "Ricerche...", cit., p.64. Cfr. anche pp.66-7, p.70, p.154, p.182 e p.290.
- 42) L'esperienza della meraviglia è esattamente la stessa "cui si fa riferimento quando si dice che Dio ha creato il mondo", "Sull'etica", cit., p.15.
- 43) Cfr. "Ricerche...", cit., pp.61-3 e p.69.
- 44) Id., p.71.
- 45) Nell'esposizione seguente, salvo indicazione contraria, seguiremo in maniera fedele il quinto capitolo di "Domande fondamentali della filosofia", Mursia, Milano, 1990, pp.108-34, dal titolo "La necessità e la svolta necessaria del primo inizio e la necessità e la svolta necessaria di un altro domandare e incominciare".
- 46) Cfr. id., "Appendice", p.140 e segg.
- 47) E lo stupore in questa sede è indicato come una forma di paura. Cfr. "Essere e tempo", Longanesi, Milano, 1976, pp.180-1 (par. 30).
- 48) Cfr. id., p.100 e segg. (par. 16).
- 49) Cfr. id., p.136 (par. 23) e p.214 e segg. (parr. 35-8).
- 50) Cfr. "Lettera sull'umanismo", in "La dottrina di Platone sulla verità", S.E.I., Torino, 1978, p.97.
- 51) Id., p.225 (par. 38).
- 52) Cfr. id., p.234 e segg. (par. 40). Ci si potrebbe domandare il perché della necessità di una determinazione emotiva del pensiero; ma la domanda - oltre ad essere viziata dal disconoscimento del fatto che la "comprensione" si presenta sempre come emotivamente tonalizzata - non valuta a sufficienza l'appiattimento che la mera contemplazione teoretica opera anticipando il mondo nella uniformità della semplice presenza. Cfr. pp.176-7 (par.29), p.182 (par.31) e p.96 (par. 15).
- 53) Id., p.286 (par. 45).
- 54) La necessità di condurre nella pre-disponibilità il tutto dell'ente tematico; l'unità dei momenti strutturali dell'Esserci; la sua integrità. Cfr. id., pp.284-6 (par.45).
- 55) Cfr. id., p.289 e segg. (parr. 46-8).
- 56) Cfr. id., p.306 (par. 50), p.315 (par. 52) e p.323 (par. 53).
- 57) Id., p.321 (par. 53).
- 58) Id., p.460 (par. 74).
- 59) Cfr. "Che cos'è metafisica", Tullio Pironti, Napoli, 1977, p.34.
- 60) Cfr. id., p.39 e segg. e p.54. "Solo l'uomo tra tutti gli essenti può conoscere, chiamato dalla voce dell'essere, la meraviglia delle meraviglie: che qualcosa è", p.49. Sulla domanda fondamentale ("perché vi è mai essente e non piuttosto nulla?") cfr. anche "Introduzione alla metafisica", Mursia Milano, 1979, capitolo I, p.13 e segg.
- 61) Cfr. lo splendido finale polifonico di "Per indicare il luogo dell'abbandono", in "L'abbandono", Il Melangolo, Genova, 1983, pp.76-7. Cfr. anche "Aletheia", in "Saggi e discorsi", Mursia, Milano, 1985, p.177.
- 62) "Che cos'è la filosofia?", Il Melangolo, Genova, 1981, p.25.
- 63) Cfr. id., pp.39-41.

64) Cfr. id., p.33, p.37 e p.43.

65) Cfr. id., pp.45-9.

66) cfr. "In cammino verso il Linguaggio", Mursia, Milano, 1984, p.31 e segg., p.115 e segg.

67) "Tempo ed essere", Guida, Napoli, 1987, p.130. Cfr. anche "In cammino...", cit., p.203 e segg.

68) Anche se ci sembra troppo sbrigativo disfarsi di Heidegger in maniera così "violenta", non possiamo non rammentare le parole di Adorno: "In ciò si manifesta non tanto una meditazione mistica che vuol giungere al suo altro e non può permettersi nulla senza timore di perdervi ciò che afferma. La filosofia diventa tendenzialmente gesto rituale. In esso però c'è anche qualcosa di vero: il suo ammutolirsi", "Dialettica negativa", Einaudi, Torino, 1982, p.69.

69) Cfr. "...poeticamente abita l'uomo...", in "Saggi e discorsi", cit., p.129 e "Identità e differenza", in "Aut-Aut", 187-188, 1982, in particolare p.7 e p.31. Cfr. anche G.Deleuze, "Difference et repetition", PUF, Paris, 1968, pp.90-1 e p.384.

70) Dallo sgomento del sentimento "creaturale " di fronte al nulla, al mistero inteso come meraviglia e stupore dinanzi al "completamente altro", al miracolo stesso, in quanto prodigioso segno dell'ineffabile e del numinoso. Cfr. R.Otto, "Il sacro", Feltrinelli, Milano, 1987, in particolare p.21, p.34 e segg., p.73.

**ORIGINALITÀ DELLA FILOSOFIA DI SPINOZA:
L'ASSENZA DELLO STUPORE**

“Noi dobbiamo, dapprima, vedere in che modo le passioni nascano, come abbiamo detto, dall’opinione. Per far ben comprendere, scegliamo alcune passioni, così, a mo’ d’esempio e proviamo ciò che diciamo: in primo luogo l’ammirazione (Verwondering), che viene ritrovata in coloro che conoscono le cose secondo il primo modo di conoscenza. Infatti, quando da più esempi si è fatta una regola generale, e si presenta un caso contrario a questa regola, si resta sorpresi. Per esempio, quegli che è abituato a vedere solo pecore con la coda corta sarà meravigliato al vedere quelle del Marocco, che hanno la coda lunga. Altrettanto capitò al contadino che, si racconta, s’era figurato che non vi fosse più campagna al di là del suo campicello e che, avendo smarrita una mucca, messosi alla ricerca, era stupefatto di vedere che al di là del suo piccolo fondo vi erano ancora tanti altri campi e di vasta estensione. Si deve dire altrettanto di quei filosofi che immaginano che al di là di questo piccolo angolo, o globo di terra che essi abitano, non vi siano altri mondi, perché mai ne hanno contemplati altri. Così lo stupore (ammirazione) non s’incontra mai in quelli che tirano vere conclusioni” (1)

Nel Breve Trattato la meraviglia-ammirazione permane nel novero delle passioni e trova il suo terreno originario nell’opinione, nel pregiudizio e nell’ignoranza, ma non comportando di per sé (vale a dire se non accompagnata da altre passioni) alcuna conseguenza negativa, va considerata piuttosto un’imperfezione che un male (2).

Imperfezione, perché indice sempre di un limite (inconsapevole) della nostra esperienza e della nostra conoscenza, sintomo cioè di “sedentarismo” in senso ampio, sia come ristrettezza e povertà di nozioni e di informazioni, legata ad un certo ordine statico e chiuso della nostra esistenza e delle nostre abitudini, sia come “pigrizia” intellettuale, più precisamente nella misura di una determinata organizzazione astratta che imponiamo al nostro sapere (regole, definizioni, categorie) e a cui si dovrebbe adattare l’infinita della realtà.

Il B.T. infatti, pur mantenendo la formula neoplatonica del comprendere come “puro patire”, la piega in un senso che anticipa per certi aspetti la valenza pratico-teoretica della scienza intuitiva.

“(…) se qualcuno, colpito dalla totalità dell’oggetto, riceve tale forma o tale modo di pensare, è chiaro che acquista una percezione della forma o della qualità di quest’oggetto altra da quella di colui che non ha subito l’azione di un sì elevato numero di cause, e che è determinato ad affermare o a negare per un’azione minore e più lieve, avendo preso conoscenza di quest’oggetto per mezzo di affezioni meno numerose o meno importanti. Donde si vede la perfezione di quegli che è nella verità, a paragone di chi sta al di fuori di essa. Poiché l’uno è più facile a lasciarsi modificare, e l’altro meno, segue che l’uno ha più solidità e più essere dell’altro; inoltre i modi di pensare che convengono con le cose, essendo stati determinati da un maggior numero di cose, hanno più solidità ed essenza; e, siccome in tutto convengono con la cosa, è impossibile che in alcun tempo siano modificati, o soffrano alcun cambiamento dalla parte della cosa, poiché abbiamo veduto che l’essenza delle cose è immutabile. Ma questo non ha luogo nel falso” (3)

La verità, per essere terreno solido e consistente di perfezione (e di perfezionamento) è funzione della molteplicità delle conoscenze. L’amore, come tensione suprema all’unione con Dio, non ha quindi nulla a che fare con il dissolvimento in una totalità indifferenziata; e non c’è spazio per alcuna forma di “partecipazione” o “analogia” di stampo neoplatonico, il cui carattere metaforico e astratto non è sufficiente a rispondere all’istanza pluralistica del desiderio, sorta di “macchina da guerra” che, dissolvendo i concetti di parte e tutto (in quanto enti di ragione), viene anche ad escludere qualsiasi possibilità di meraviglia in senso contemplativo (4).

Ma occorre attendere l’Etica per sganciarsi dalla determinazione “intellettualistica” delle passioni e perché si possa così chiarire il rapporto tra l’*admiratio*, il *conatus* e il dinamismo dell’immaginazione.

“Objectum, quod simul cum aliis antea vidimus, vel quod nihil habere imaginamur, nisi quod commune est pluribus, non tamdiu contemplabimur, ac illud, quod aliquid singulare habere imaginamur.” (5)

Le abitudini percettive e l’ordine delle associazioni di idee regolano l’intensità del nostro sguardo e della nostra attenzione, che si fissano e concentrano soltanto su quegli oggetti che la facoltà immaginativa ci presenta come singolari. La contempla-

zione così si immobilizza, non avendo più termini di paragone o fattori di somiglianza che le permettano di trascorrere da quell'oggetto ad altri contigui. Il nome che si attribuisce a questa affezione della mente è Admiratio (6).

"Admiratio est rei alicujus imaginatio, in qua Mens defixa propterea manet, quia haec singularis imaginatio nullam cum reliquis habet connexionem." (7)

Come abbiamo già sottolineato a proposito del miracolo (8), nell'universo spinoziano è assolutamente impensabile un evento singolare che si sottragga alla concatenazione infinita delle cause e degli effetti; e alla necessità legale della natura corrisponde un'analogia disposizione della mente umana che, per il suo processo di accrescimento, si affida alla continuità inscindibile dell'esperienza. E ciò non vale soltanto per la conoscenza, ma più ampiamente e originariamente, per la vita dell'uomo nella sua essenza stessa. È per questo motivo che Spinoza riconosce soltanto tre affetti primari, la Gioia, la Tristezza e la Cupidità, attribuendo all'Ammirazione-Meraviglia il valore negativo di "Mentis distractio" (9). L'essenza dell'uomo in quanto Cupiditas è movimento, variazione continua di potenza (transitio), nel senso positivo di crescita (Laetitia) e in quello negativo di diminuzione (Tristitia). L'Admiratio viene quindi a rappresentare un elemento che strappa dalla tensione attiva e produttiva per creare un vuoto del desiderio, una vera e propria situazione di stallo (10).

"(...) affectus, quibus quotidie conflictamur, referuntur plerumque ad aliquam Corporis partem, quae prae reliquis afficitur, ac proinde affectus ut plurimum excessum habent, & Mentem in sola unius objecti contemplatione ita detinent, ut de aliis cogitare nequeat; & quamvis homines pluribus affectibus obnoxii sint, atque rari reperiantur, qui semper uno, eodemque affectu conflictentur, non desunt tamen, quibus unus, idemque affectus pertinaciter adhaereat." (11)

Possiamo inserire l'Admiratio in questo quadro come una sorta di eccesso senza passione, un non-affetto di cui ci resta soltanto il lato epistemologicamente negativo di ipnotizzazione su un ente singolare. Ma la mancanza inerente l'Admiratio ha un carattere ontologico radicale che si deve far risalire al suo sganciamento dal legame diretto con il corpo.

Se volessimo parlare di una tonalità emotiva come apertura originaria all'essere, lo potremmo fare indicandola nel Conatus.

"Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualement essentiam" (12)

Questa versione determinata della potentia divina, questa traduzione ed espressione modale dell'essenza della sostanza infinita si dispiega nell'uomo come tensione unitaria, che prende il nome di *Voluntas* se riferita soltanto alla mente e di *Appetitus* quando (in modo più corretto) la consideriamo anche in relazione al corpo (13). È il corpo infatti a costituire l'idea della mente, e questo significa che le attitudini e la potenza di quest'ultima sono sempre direttamente proporzionali a quelle del primo (14). Il conatus, a questo livello originario, si presenta dunque come espansione formalmente senza limiti e definalizzata, movimento puro non marcato dal bisogno e dall'indigenza. Le vicissitudini dell'*Appetitus* iniziano quando esso "diventa" ciò che chiamiamo *Cupiditas*, non tanto per un cambiamento del suo contenuto essenziale, ma nella misura in cui si unisce in maniera immediata ed irriflessa alla Coscienza, permettendo quel sovvertimento delle priorità ontologiche che nasconde il carattere derivato e secondario di quest'ultima, facendola assurgere a modello normativo delle pulsioni umane. È soltanto allora che si può dare il desiderio inteso come tristezza per l'assenza di ciò che amiamo (15); è soltanto allora che può prendere avvio quel processo di alienazione (nelle forme di illusione psicologica di libertà e teologica di finalità) (16) di cui abbiamo avuto modo di parlare nei primi due capitoli.

La coscienza, installandosi nel terreno fittizio del libero arbitrio, consente di presumere l'indipendenza e l'autonomia delle decisioni della mente rispetto alle determinazioni del corpo. Compito del pensiero è di smascherare questa arroganza, indicando nel corpo la vera ed unica fonte di stupore e nel suo potere ancora largamente ignoto l'oggetto principale della ricerca (17). Il fondamento stesso del nostro raziocinio non è rappresentato da idee universali o astratte, ma dalle nozioni comuni, che traggono la loro origine nella relazione e nella "convenienza" tra parti dei corpi, vale a dire in una regola di proporzione e corrispondenza reciproche, in una metodologia degli incontri guidata dal principio dell'accrescimento di potenza. Ed è proprio a partire da questa sintassi corporea che si può formare un'adeguata e distinta conoscenza delle

cose (18). Il senso, la struttura semantica e mentale del nostro sapere, è in ogni caso un derivato, un prodotto tardivo rispetto al dinamismo originario del corpo.

Su queste basi, si può comprendere come sia improbabile un processo di liberazione dalla schiavitù nei confronti degli affetti che si limiti a fornirci un quadro generico della necessità legale della natura. La semplice contemplazione dell'ordine fisso e irrevocabile che regge il concatenarsi degli eventi non è sufficiente ad affrancarci dalla dipendenza supina nei confronti delle passioni. Tutt'al più l'ansia e il disagio della nostra esistenza finirebbe per stemperarsi in una pacata rassegnazione davanti all'ineluttabilità del destino, ma senza consentirci la determinazione positiva ed affermativa di un più alto "amor fati". La strada che ci conduce al perfezionamento della Beatitudine come suprema libertà deve essere un'altra.

"Cum Mens se ipsam, suamque agendi potentiam contemplatur, laetatur, & eo magis, quo se, suamque agendi potentiam distinctius imaginatur" (19)

E ancora:

"Mens ea tantum imaginari conatur, quae ipsius agendi potentiam ponunt" (20)

È l'immaginazione che ci indica il percorso da seguire. La facoltà che più direttamente è responsabile della nostra infelicità e dei nostri mali, stimolando gli eccessi delle passioni, causando l'oscurità e l'approssimatività delle nostre idee, è al tempo stesso il vettore che contribuisce in maniera determinante a spingere il complesso mente-corpo in direzione espansiva. E questo lo può fare soltanto sottraendosi alla logica riassunta nella figura dell'Admiratio (l'immobilizzarsi su di un ente singolare fino a cristallizzarlo in un'immagine feticizzata, ostacolando o addirittura negando temporaneamente ogni "transitio", ogni passaggio verso un livello di attività maggiore). L'immaginazione allora può recuperare la sua potenza più propria, che è quella di proiettare il corpo e la mente nella molteplicità delle res singulares, nella percezione sempre più precisa ("distinctius") delle loro differenze. È così che l'imaginatio può precludere al terzo genere di conoscenza.

“Quo haec cognitio, quod scilicet res necessariae sint, magis circa res singulares, quas distinctius, & magis vivide imaginamur, versatur, eo haec Mentis in affectus potentia major est, quod ipsa etiam experientia testatur” (21)

La scienza intuitiva garantisce il compimento della liberazione. La capacità che possediamo di formarci idee chiare e distinte degli affetti ci permette di non subirli più come passioni, di non essere più sopraffatti dalle cause esterne e di operare quella “transitio” ultima in cui ogni passività è trasformata in attività (22).

“Deinde, quia Mentis essentia, hoc est (per Prop. 7. p. 3.), potentia in sola cogitatione consistit (per Prop. 11. p. 2.), ergo Mens per affectum, a quo ad plura simul contemplandum determinatur, minus patitur, quam per aequae magnum affectum, qui Mentem in sola unius, aut pauciorum objectorum contemplatione occupatum tenet” (23)

La nostra libertà non poggia dunque soltanto sul carattere intensivo del terzo genere di conoscenza, nella misura in cui esso ci schiude la vera essenza dell'affetto particolare dal quale eravamo dominati, ma anche e soprattutto sulla sua determinazione quantitativa. Le res singulares nelle quali la natura umana si insedia non rappresentano una dispersione o un erramento, al quale il sapiente rimedierebbe rifugiandosi nell'intuizione di un tutto indifferenziato o nel dissolvimento di un'unione mistica; la contemplazione non è guidata da un pensiero privilegiato, non possiede un oggetto esclusivo e più alto di meditazione, ma al contrario trova la sua gioia e la sua potenza nella pluralità, nel dinamismo estensivo della conoscenza.

“Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus” (24)

Il Dio in questione non ci deve ingannare, riproponendo le trappole dell'unità nella quale sarebbero riassorbite le singole cose. Non si dimentichi infatti che la strategia del “sive” (Deus sive Natura) (25), oltre a rappresentare una traduzione e uno slittamento dell'ordine teologico in quello delle leggi necessarie ed immanenti dell'universo (26), va anche considerata come movimento della differenza che trasforma l'identità dei termini in causa, come formidabile operatore di molteplicità e apertura,

nell'infinito gioco espressivo degli attributi, nell'indeterminatezza finita della conoscenza umana.

La facoltà immaginativa, che poco sopra abbiamo indicato come anticipazione e "figura" (dal punto di vista dell'analogia strutturale) del terzo genere di conoscenza, non ha in effetti un rapporto estrinseco con essa, ma partecipa attivamente alla sua realizzazione pratica, e non soltanto nel senso del contributo "egoistico", intraindividuale che essa fornisce.

"Hic erga Deum Amor, neque Invidiae, neque Zelotypiae affectu inquinari potest; sed eo magis fovetur, quo plures homines eodem Amoris vinculo cum Deo junctos imaginamur" (27)

Come abbiamo più volte sottolineato, Spinoza rifiuta costantemente qualsiasi pensiero che tenda a concentrarsi sull'individualità isolata, astraendo dai processi sociali e comunicativi che concretizzano il singolo; e anche il corpo, qualora fosse considerato come un sistema chiuso e ripiegato su se stesso, non sarebbe che una finzione. La "consapevolezza della costituzione di sé va insieme, anzi si può dire si disvela in relazione alla conoscenza degli altri corpi, smentendo ogni possibilità di individuazione di tipo classico" (28). Se è vero che il ruolo sociale dell'imaginatio ha un suo primo livello operativo nel superamento della separazione interumana (quella conflittualità postulata come radicale in Hobbes), tramite la dinamica del principio di imitazione dei sentimenti altrui, principio che può essere considerato una sorta di conatus globale della comunità(29); è vero anche però che la sua funzione può assumere un carattere meno genericamente universalistico (e sottomesso alla logica del consenso e dell'uniformità), quando, prestando maggiore attenzione alle differenze, "si estende sino a costituire la condizione di possibilità di un allargamento della sfera degli uomini partecipi del terzo grado di conoscenza" (30).

Il saggio spinoziano non si rinchiude nell'acquiescenza soddisfatta e narcisistica di un sapere che sarebbe anche accidentalmente comunicabile, ma costruisce la sua strada di libertà e salvezza con gli altri, in un rapporto continuo di reciproco accrescimento: la Gioia della scienza intuitiva non è fruizione privata di un bene esclusivo,

poiché sorge nella sua essenza sul terreno della massima partecipazione immaginabile.

È evidente che l'Admiratio sia (e debba essere) bandita da questo quadro: tutti i tratti che abbiamo visto caratterizzarla si oppongono in maniera netta e inconciliabile al dispiegarsi pieno ed attivo del desiderio liberato.

La meraviglia-ammirazione dell'Etica non esaurisce però l'insieme delle determinazioni dello stupore, nel loro taglio più propriamente teoretico. Resta da vedere infatti se siano possibili nel sistema spinoziano almeno due dei momenti che abbiamo indicato come peculiari della meraviglia filosofica, vale a dire l'osservatore esterno e la posizione di limiti (quanto al silenzio come termine ultimo del filosofare, il suo rifiuto è ovviamente implicito, qualora non si intenda il terzo genere di conoscenza come un'intuizione mistica e ineffabile).

Rispondiamo immediatamente che tale possibilità non sussiste. Già nel Breve Trattato si era resa manifesta la negazione di qualsiasi confine imposto al pensiero. E tanto più questo vale per l'Etica, che si installa fin dall'inizio nello spazio infinito e nell'eternità della sostanza e dell'espressività dei suoi attributi. La necessità eterna del mondo, il piano di immanenza integrale dell'essere vanno di pari passo con l'accantonamento di qualunque idea di creazione, modello principe di ogni ipotesi di esteriorità (31).

"Fingamus jam, si placet vermiculum in sanguine vivere, qui visu ad discernendas particulas sanguinis, lymphae, &c. valeret, & ratione ad observandum, quomodo unaquaeque particula ex alterius occurso, vel resilit, vel partem sui motus communicat, &c. Ille quidem in hoc sanguine, ut nos in hac parte universi, viveret, & unamquamque sanguinis particulam, ut totum, non vero ut partem, consideraret, nec scire posset, quomodo partes omnes ab universali natura sanguinis moderantur, & invicem, prout universalis natura sanguinis exigit, se accomodare coguntur, ut certa ratione inter se consentiant. (...) Verum quia plurimae aliae causae dantur, quae leges naturae sanguinis certo modo moderantur, & vicissim illae a sanguine, hinc fit, ut alii motus, aliaeque variationes in sanguine orientur, quae consequuntur non a sola ratione motus ejus partium ad invicem, sed a ratione motus, sanguinis,

& causarum externarum simul ad invicem: hoc modo sanguinis rationem partis, non vero totius habet. De toto, & parte modo dixi" (32)

L'osservatore è sempre e irriducibilmente interno all'orizzonte nel quale si trova posizionato, e sebbene possa immaginare una serie progressiva di slittamenti che gli consentirebbero uno sguardo relativamente "dal di fuori" rispetto ad una situazione delimitata, il suo modo di essere nel mondo non ha che un'affinità alquanto labile con quella dell'esempio riportato, poiché "naturae universi non est, ut natura sanguinis, limitata; sed absolute infinita" (33). Non c'è uno sguardo che possa costringere, neppure ipoteticamente, la "facies totius universi" dentro i confini di una totalità chiusa; che possa tematizzare Dio, la sostanza, il mondo in un'immagine unitaria.

Ma ancora più originariamente, è l'essenza stessa dell'uomo come Cupiditas, della ragione come desiderio, che è processualità sganciata da ogni primato della visione, ad escludere una possibilità di questo genere. L'essere non fa problema, ma è spontaneità produttiva all'interno della quale si inserisce il dinamismo della conoscenza, di un pensiero slegato da qualsiasi determinazione statica in senso rappresentativo. "C'è solo la pienezza costruttiva dell'essere a fronte dell'inconcepibilità metafisica ed etica del vuoto, del non essere e dello stesso possibile. Il turbamento e la meraviglia filosofica che il pensiero umano subisce sul limite dell'essere, si rovesciano in Spinoza nell'essere costruttivo, nella sua infinita potenza: non hanno bisogno di essere sollecitati dall'ignoranza, vivono invece del sapere e della forza costruttiva dell'essenza umana. Eccoci dunque in grado di intendere il concetto di "cupiditas" e di escludere in ogni caso una sua definizione negativa. In qual senso potrebbe darsi, a questo proposito, negatività? Non si dà alcuna possibilità: infatti, a fronte della potenza costitutiva, esiste solo la tensione dell'essenza dinamica, non la vertigine di una qualsiasi eternità. La "cupiditas" non è un rapporto, non è una possibilità, non è un implicito, la sua tensione è esplicita, il suo essere pieno, reale, dato" (34).

La nostra analisi dello stupore filosofico ci ha condotto in più occasioni a riscontrare il rapporto più o meno diretto che esso intrattiene con lo smarrimento e l'angoscia. L'assenza di tale momento del negativo ha fatto parlare a proposito di Spinoza di un' "ontologia della sicurezza", in cui l'inquietudine e la mancanza di un fondamento stabile dell'esistenza umana scomparirebbero in una totalità rassicurante perché razio-

nale (35). Ma tali letture, pur presentando innegabili punti di appoggio all'interno del progetto sistematico spinoziano, non ne riconoscono l'originalità degli esiti, applicando categorie interpretative che ne pregiudicano la comprensione piena. In maniera più precisa, se continuiamo ad inscrivere il pensiero di Spinoza all'interno di un'accezione del desiderio come mancanza e della beatitudine come salvezza, necessariamente siamo condotti alle conclusioni di cui sopra. È opportuno invece cercare di comprendere fino a che punto siano stati mutati o addirittura stravolti tali concetti.

Quanto al desiderio, abbiamo avuto modo più volte di soffermarci sulla sua natura piena ed espansiva. Ma è il contenuto della salvezza che subisce la trasformazione più radicale, tanto da risultare completamente sovvertita rispetto alle coordinate della tradizione giudaico-cristiana.

La finitezza umana non è più sentita come colpa o mancanza, non è il vuoto della precarietà agitata dalla malattia mortale; l'esistenza dei modi, anche se determinata, è assoluta e perfetta e non richiede alcuna giustificazione; la sapienza dell'uomo libero, lungi dall'essere una riflessione sulla morte, non è altro che "meditatio vitae".

Ma il punto centrale attorno a cui tutti questi temi si raccolgono per venire esaltati nel culmine del processo di liberazione è il corpo.

"Qui Corpus ad plurima aptum habet, is Mentem habet, cujus maxima pars est aeterna" (36)

La salvezza come esigenza vien meno e lascia il posto ad una più alta Salute del corpo, al dispiegarsi della molteplicità delle sue attitudini, al gioco degli incontri come occasione sempre rinnovata di potenziamento e crescita, come passaggio e tensione continua verso il massimo di attività immaginabile. La filosofia rivela qui il suo volto di Naturalismo integrale come demistificazione del pensiero irretito nei falsi idoli dell'Essere, dell'Uno, del Tutto, come denuncia di tutte le passioni tristi. "Il Naturalismo fa del pensiero un'affermazione, della sensibilità un'affermazione. Combatte il prestigio del negativo, disconosce al pensiero del negativo il diritto di parlare in filosofia" (37).

Il cominciamento della riflessione non ha nulla a che vedere con un presunto stupore originario che permarrebbe costantemente all'interno del pensiero, come sua più elevata e nobile determinazione, come limite invalicabile. Al contrario, nasce da un'esigenza e da un'urgenza pratica, dal bisogno di superare la paura e l'angoscia iniziali di fronte all'inspiegabilità dei fenomeni naturali, dalla necessità di acquisire una nuova e diversa consapevolezza dell'essenza dei nostri desideri, per non esserne oppressi e immiseriti, ma arricchiti e potenziati. Al sublime incantamento dello stupore si contrappongono la dinamica complessa e immanente dei corpi, le polimorfe trasformazioni e pulsioni del desiderio.

Dall'analisi della critica del miracolo alla filosofia della gioia come rifiuto di ogni metafisica della meraviglia la distanza appare ampia, solcata quasi da una cesura incolmabile, che dovrebbe suggerire una certa cautela metodologica negli accostamenti e nelle linee di continuità che in maniera più o meno palese sono stati proposti. Ma il rischio contrario sarebbe quello di appiattire l'intensità e la ricchezza globale di un pensiero, sulla scorta di un presunto rispetto per ordini e gerarchie del discorso che imporrebbero nella ristrettezza (lecita) del loro approccio un criterio ermeneutico di validità generale. Questo vale tanto più per un pensiero coerente e di ampio respiro come quello di Spinoza, che non permette di operare astrazioni di singoli momenti del suo svolgimento senza reinserirli nel più ampio progetto sistematico al quale appartengono. È anche per tale ragione che ci è sembrato opportuno muovere dal "Trattato teologico-politico" verso l'"Etica", piuttosto che soffermarci esclusivamente su di essa. Pur essendo il nostro interesse principale di carattere sostanzialmente teoretico - come uscire dall'impasse di un pensiero che si può riassumere sotto la cifra dello stupore - il passaggio che possiamo schematizzare nella direzione che va dalla storia all'ontologia si è mostrato personalmente fruttuoso, non soltanto per quanto riguarda l'opera di Spinoza (che è cominciata ad apparire in questo modo sotto un profilo dinamico e aperto (38)), ma anche per lo spostamento progressivo che ha operato all'interno del nostro orizzonte tematico, spostamento che ha consentito ai presupposti della "filosofia dello stupore" di mostrarsi in quanto tali, esplicitandoli così nella loro problematicità.

Se la storia si è dimostrata il luogo di verifica dell'ontologia, quest'ultima, in quanto istanza critica del processo storico e possibilità di una riappropriazione originale del-

l'immaginario e del politico, non può e non deve venire considerata separatamente dalla prima, al contrario, ne deve sempre essere illuminata e arricchita.

All'entusiasmo per l'originalità del pensiero spinoziano e per il suo taglio eversivo nei confronti di ogni riduzione e semplificazione del processo filosofico, alla sua tensione verso il molteplice e le differenze liberata da qualsiasi costrizione del Medesimo, va posto però un innegabile limite: il suo sistema non si sbarazza ancora in maniera definitiva di ogni dipendenza nei riguardi di un principio onnicomprensivo e fondante, nella misura in cui "sussiste ancora un'indifferenza tra la sostanza e i modi: la sostanza spinozista appare indipendente dai modi, e i modi dipendenti dalla sostanza, ma come da altro" (39). È a partire da questa constatazione che si impone l'esigenza (da noi condivisa) di affrontare il pensiero di Spinoza a partire "dal mezzo", e non dal suo inizio, per poterne liberare tutte le virtualità "rivoluzionarie". È a partire "dal mezzo" (il corpo) che la filosofia spinoziana può essere considerata nel suo aspetto di nomadismo teoretico irriducibile ad ogni istanza sedentaria che fa del movimento un esodo e un esilio senza termine, della molteplicità una dispersione, del desiderio una negatività e una rammemorazione fisiologica dell'origine. È a partire dalla salvezza come suprema Salute del corpo che si può vedere quella linea che unisce Spinoza all'opera di Nietzsche, quella tensione creativa (di valori di potenziamento) e critica (di ogni pensiero stanziale) che non si lascia ridurre e appiattare in nessuna storia della metafisica.

Note

- 1) GI, pp.56-7 (B.T., II, cap.III, pp.56-7). Nella nota a piè di pagina si precisa che non è necessario che la meraviglia sia preceduta da una conclusione formale, in quanto è l'abitudine a preordinare la nostra reazione emotiva. Dunque, sia che si tratti di Aristotele che definisce il cane "animal latrans" sia che si tratti di un contadino che utilizzando la parola cane intende implicitamente la stessa cosa, entrambi sarebbero egualmente meravigliati se udissero abbaiare un altro animale. Cfr. anche il commento di F.Mignini in "Korte Verhandeling - Breve Trattato", Japadre Editore, L'Aquila, 1986, p.591 e segg. e F.Chierighin, "La presenza di Aristotele nella "Korte Verhandeling" ", in Aa.Vv., "Dio, l'uomo, la libertà - Studi sul "Breve Trattato" di Spinoza", Japadre Editore, L'Aquila-Roma, 1990, pp.443-55.
- 2) E inoltre, come per le altre passioni, (tranne l'amore), abbiamo sempre la possibilità di liberarcene. Cfr. GI, p.61, 20-30 e p.62, 10-1 (B.T., II, cap.IV, p.63 e cap.V, pp.64-5).
- 3) GI, p.79 (B.T., II, cap. XV, pp.88-9).
- 4) Cfr. G.Albiac, " - De las maravillas acerca de lo uno y lo multiple - O sobra los avatares del amor neoplatonico en la "Korte verhandeling" de Baruch Spinoza", in Aa.Vv., pp. 428-9 (con riferimento preciso al "Dialogo tra l'intelletto, l'amore, la ragione e la concupiscenza", nel cap.II del B.T.).
- 5) GII, p.179 (Et.III, P.LII, p.209).
- 6) Cfr. GII, p.180 (ib., Dim. e Sc., pp.209-10). Il campo semantico dell'Admiratio comprende la costernazione, la venerazione, l'orrore, la devozione; e il suo opposto è il disprezzo.
- 7) GII, p.191 (ib., Def.Aff., IV, p.219).
- 8) Cfr. Cap.II, p.47.
- 9) Cfr. GII, pp.191-2 (ib., Exp, pp.219-20). Per Cartesio la meraviglia è invece la prima e la più pura di tutte le passioni, in quanto ci coglie sempre in anticipo rispetto ad ogni valutazione sull'utilità e la convenienza che l'oggetto potrebbe avere per noi, cfr. "Le passioni dell'anima", in "Opere", II, Laterza, Bari, 1967, p.436.
- 10) Cfr. P.Cristofolini, "L'essenza umana come desiderio. Sulla teoria delle passioni nella "Korte Verhandeling" e nell'"Etica" ", in Aa.Vv., "Dio, l'uomo...", cit., p.312.
- 11) GII, p.243, 9-16 (Et.IV, P.XLIV, Sc., p.263).
- 12) GII, p.146 (Et.III, P.VII, p.179).
- 13) Cfr. GII, p.147 (ib., P.IX, p.180).
- 14) Cfr. GII, pp.96-7 (Et.II, P.XIII e Sc., pp.133-4).
- 15) Cfr. GII, p.168 (Et.III, P.XXXVI, Sc., p.199).
- 16) Cfr. G.Deleuze, "Spinoza. Philosophie pratique", cit., p.83.
- 17) Cfr. GII, p.141 e segg. (Et.III, P.II, Sc., p.174 e segg.).
- 18) Cfr. GII, pp.118-21 (Et.II, P.XXXVIII, Dim., Cor. e P.XXXIX, Dim., Cor., pp.153-4). Cfr. anche G.Deleuze, cit., p.126 e segg.
- 19) GII, p.181 (Et.III, P.LIII, p.210). È da notare che questa proposizione segue la definizione dell'Admiratio, quasi ad indicare subito una via di fuga rispetto al blocco da essa rappresentato.

- 20) GII, p.182 (ib., PLIV, p.211). E ciò che pone la sua potenza di agire sono tutte le cose che aumentano quella del corpo, cfr. GII, p.150 e p.162, 5-8 (ib., P.XII, p.182 e P.XXVIII, Dim., p.193).
- 21) GII, pp.284-5, 30-3 (Et.V, P.VI, Sc., p.297).
- 22) Cfr. P.Cristofolini, "La scienza intuitiva di Spinoza", Morano, Napoli, 1987, p.187 e segg.
- 23) GII, p.286, 25-30 (Et.V, P.IX, Dim., pp.298-9).
- 24) GII, p.296 (ib., P.XXIV, p.307).
- 25) E l'espressione mantiene sempre lo stesso ordine, non si ha mai "Natura sive Deus". Cfr. R.Caillois, "Spinoza et l'athéisme", cit., p.13.
- 26) Cfr. E.Giancotti, "Il Dio di Spinoza", cit., p.49.
- 27) GII, p.292 (Et.V, P.XX, p.303).
- 28) R.Crippa, "Studi sulla coscienza etica e religiosa del Seicento, III, Le passioni in Spinoza", Marzorati, Milano, 1965, p.50.
- 29) Cfr. A.Matheron, "Individu et communauté chez Spinoza", cit., pp.154-5.
- 30) P.Cristofolini, "La scienza...", cit., p.89.
- 31) La stessa idea di onnipresenza divina, quando è concepita comunemente sulla scorta della trascendenza e della personalità della teologia, ci dà un'immagine di Dio analoga a quella di uno spettatore a teatro, cfr. GI, p.254, 31-5 (P.M., II, cap.III, p.183, nota 1). L'ipotesi della creazione implicherebbe che per comprendere il mondo bisogna uscirne fuori, cercando il suo principio al di là di esso. Cfr. E.Giancotti, "Baruch Spinoza", Editori Riuniti, Roma, 1985, p.49.
- 32) GIV, pp.171-2, 9-14 (Ep.XXXII, pp.169-70).
- 33) GIV, p.173, 5-7 (ib., p.170).
- 34) A.Negri, "L'anomalia selvaggia", cit., p.188-9.
- 35) Cfr. G.Semerari, "L'ontologia della sicurezza in Spinoza", in Aa.Vv., "Spinoza nel 350°...", cit., in particolare p.114 e p.120; e G.Brykman, "La judeité de Spinoza", cit., p.58.
- 36) GII, p.304 (Et.V, P.XXXIX, p.314).
- 37) G.Deleuze, "Logica del senso", cit., p.245. Epicuro, Lucrezio, Spinoza, Nietzsche sono i filosofi naturalisti per eccellenza.
- 38) È la lettura che Horkheimer e Adorno propongono dell'illuminismo - categoria nella quale viene incluso il pensiero spinoziano - che ci forniva un'immagine sistematicamente chiusa di quest'ultimo. Ma Spinoza non può rientrare nel quadro da essi descritto, in primo luogo perché non ha nulla a che vedere con il principio della "rinuncia" (cfr. "Dialettica dell'illuminismo", cit., p.62), ma al contrario l'essenza stessa della sua ontologia è il rifiuto di qualsiasi possibilità di (introversione del) "sacrificio"; egli combatte in ogni occasione e forma quella "mediazione universale" che è il fondamento della civiltà borghese (cfr. id., pp.20-1); ancora, nella sua analisi antropologica non è riscontrabile la presenza ossessiva dell' "astuzia" come momento fondante della politica e del culto (cfr. p.63, p.58); la ratio non è irrigidita e morta ad immagine e somiglianza di una natura estraniata e reificata nel progetto di dominio, non è "l'agente chimico che assorbe in sé la sostanza specifica delle cose e la dissolve nella pura autonomia della ragione stessa" (p.95), non si cristallizza in un sistema che soffoca il particolare (cfr. pp.90-1), ma è processualità aperta alle differenze e al molteplice, espressione adeguata di una natura che è essa stessa vita; e infine, proprio per tutto ciò, non si può considerare la definizione del conatus come "la vera massima di ogni civiltà occidentale, in cui si placano le divergenze religiose e filosofiche della borghesia" (p.37), non si dà alcun concetto di desiderio inteso come mancanza, come nostalgia di

un presunto stato originario, di una patria perduta (modello che ha la sua genesi nelle contraddizioni di una società a vita fissa e proprietà stabile, cfr. p.84), non essendo questo che spinta dinamica, movimento continuo e attuale della potenza, vera istanza nomade di pluralismo.

39) G.Deleuze, "Difference et répétition", cit., p.59. Cfr. anche p.388.

BIBLIOGRAFIA

- 1) Aa. Vv., "Dictionnaire de théologie catholique", a cura di A.Vacant, E.Mangenot, E.Arnau, Librairie Letouzey et Ané, Paris, 1929, t. X, II parte, voce "miracle", pp.1798-1859.
- 2) Aa. Vv., "Storia dell'arte italiana", a cura di C.Bertelli, G.Briganti, A.Giuliano, Electa-Bruno Mondadori, Milano, 1986.
- 3) T.W. Adorno, "Dialettica negativa", Einaudi, Torino, 1982.
- 4) G.Agamben, "La passione dell'indifferenza", Introduzione a M.Proust, "L'indifferente", Einaudi, Torino, 1987.
- 5) G.Albiac, " - De las maravillas acerca de lo uno y lo multiple - O sobre los avatares del amor neoplatonico en la "Korte Verhandeling" de Baruch Spinoza", in Aa. Vv., "Dio, l'uomo, la libertà - Studi sul "Breve Trattato" di Spinoza", a cura di F.Mignini, Japadre Editore, L'Aquila-Roma, 1990.
- 6) F.Alquiè, "Il razionalismo di Spinoza", Mursia, Milano, 1987.
- 7) Aristotele, "Metafisica", "Opere", 6, Laterza, Bari, 1982.
- 8) R.Arnaldez, "Spinoza et la pensée arabe", in Revue de Synthèse, III, 89-91, janvier-septembre 1978, pp.151-73.
- 9) A.Arnauld, "De l'autorité des miracles", in "Oeuvres", t. XXIII, S. D'Arnay & Co., 1779.
- 10) P.Auvray, "Richard Simon et Spinoza", in Aa. Vv., "Religion, érudition et critique à la fin du XVII siècle et au début du XVIII", PUF, Paris, 1968.
- 11) E.Balibar, "Spinoza et la politique", PUF, Paris, 1985.
- 12) R.Barthes, "Sade Fourier Loyola", Einaudi, Torino, 1977.
- 13) G.Bataille, "La sovranità", Il Mulino, Bologna, 1990.
- 14) J.Batalerio, "Vindiciae miraculorum, per quae divinae Religionis & Fidei Christianae veritas olim confirmata fuit, adversus profanum auctorem Tractatus theologico-politici", Apud Joannem Janszonium a Waesberge, Amsterdam, 1674.
- 15) G e M.C.Bateson, "Dove sognano gli angeli", Adelphi, Milano, 1989.
- 16) P.Bayle, "Dizionario filosofico-critico", Laterza, Bari, 1976.
- 17) G.Belaieff, "Spinoza's philosophy of law", Mouton, The Hague- -Paris, 1971.
- 18) E.Benveniste, "Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee", vol. II, - Potere, diritto, religione -, Einaudi, Torino, 1976.
- 19) M.Bertrand, "Spinoza et l'imaginaire", PUF, Paris, 1983.
- 20) M.Bloch, "I re taumaturghi", Einaudi, Torino, 1973.
- 21) H.Bloom, "La Kabbala e la tradizione critica", Feltrinelli, Milano, 1981.
- 22) S.Breton, "Spinoza. Theologie et politique", Desclee, Paris, 1977.
Id., "Écriture et révélation", Ed. du Cerf, Paris, 1979.
Id., "Spinoza, l'imaginaire et l'admirable", in Aa. Vv., "Metaphysique. Histoire de la philosophie", Payot, Neuchatel, 1981, pp.153-60.
- 23) P.Brown, "La società e il sacro nella tarda antichità", Einaudi, Torino, 1988.
- 24) G.Brykman, "La judeità de Spinoza", Vrin, Paris, 1972.
- 25) C.Buci-Glucksmann, "La folie du voir", Ed. Galilée, Paris, 1986.

- 26) H. Busson, "La religion des classiques (1660-1685)", G. Monfort, Brionne, 1948.
- 27) G. Bwele, "Les multiples visages de Spinoza", ABC, Paris, 1984.
- 28) R. Caillos, "Spinoza et l'athéisme", in Aa. Vv., "Spinoza nel 350° anniversario della nascita", a cura di E. Giancotti, Bibliopolis, Napoli, 1985, pp.3-33.
- 29) Cartesio, "Le passioni dell'anima", in "Opere", II, Laterza, Bari, 1967.
Id., "Discorso sul metodo - Meditazioni metafisiche", Laterza, Bari, 1975, 2 voll.
- 30) F. Chiereghin, "La presenza di Aristotele nella "Korte Verhandeling"", in Aa. Vv., "Dio, l'uomo...", cit., pp.443-55.
- 31) A. Chouraqui, "Spinoza et l'interpretation de la Bible", in Revue de Synthèse, cit., pp.99-110.
- 32) Cicerone, "Della divinazione", Garzanti, Milano, 1988.
- 33) Uriel da Costa, "Ou l'on établit les erreurs et les maux qu'entraîne le fait de tenir l'ame pour immortelle", (tradotto dal portoghese da J.P. Osier), in Cahiers Spinoza, 3, Hiver 1979-80, pp.111-5.
- 34) R. Crippa, "Studi sulla coscienza etica e religiosa del Seicento, III, Le passioni in Spinoza", Marzorati, Milano, 1965.
- 35) P. Cristofolini, "La scienza intuitiva di Spinoza", Morano, Napoli, 1987.
Id., "L'essenza umana come desiderio. Sulla teoria delle passioni nella "Korte Verhandeling" e nell'"Etica" ", in Aa. Vv., "Dio, l'uomo...", cit., pp.301-15.
- 36) E. Curley, "Spinoza on miracle", in Aa. Vv., "Spinoza nel 350°...", cit., pp.421-38.
- 37) G. Deleuze, "Spinoza et le problème de l'expression", Les Ed. de Minuit, Paris, 1968.
Id., "Difference et répétition", PUF, Paris, 1968.
Id., "Spinoza. Philosophie pratique", Les Ed. de Minuit, Paris, 1981.
Id., "Logica del senso", Feltrinelle, Milano, 1984.
Id., "Pourparlers", Les Ed. de Minuit, Paris, 1990.
Id., "Le Pli", Les Ed. de Minuit, Paris, 1988.
G. Deleuze e F. Guattari, "Rizoma", Pratiche Editrice, Parma-Lucca, 1977.
G. Deleuze - C. Parner, "Conversazioni", Feltrinelli, Milano, 1980.
- 38) G. Dufour-Kowalska, "L'origine", Ed. Beauchesne, Paris, 1973.
- 39) J. Ehrard, "L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII siècle", t. I, S.E.V.P.E.N., Paris, 1963.
- 40) L. Febvre, "Le problème de l'incroyance au 16° siècle", Albin Michel, Paris, 1968.
- 41) L. Feuerbach, "L'essenza del Cristianesimo", Feltrinelli, Milano, 1980.
Id., "L'essenza della religione", Einaudi, Torino, 1982.
- 42) M. Foucault, "Le parole e le cose", Rizzoli, Milano, 1980.
Id., "L'archeologia del sapere", Rizzoli, Milano, 1980.
- 43) J. Freudenthal, "Spinozas Leben und Lehre", vol. II, "Die Lehre Spinozas", C. Winter, Heidelberg, 1927.
- 44) G. Friedmann, "Le sage et notre siècle", in Revue de Synthèse, cit., pp.279-93.
- 45) H.G. Gadamer, "Verità e metodo", Bompiani, Milano, 1983.
- 46) C. Gebhardt, "Le dechirement de la conscience", in Cahiers Spinoza", cit., pp.135-41.
- 47) E. Giancotti, "Baruch Spinoza", Editori Riuniti, Roma, 1985.
Id., "Il Dio di Spinoza", in Aa. Vv., "Spinoza nel 350°...", cit., pp.35-50.
- 48) R. Giannone, "Abitare la frontiera", Cluva Editrice, Venezia, 1985.
- 49) E. Gilson, "La filosofia del Medioevo", La Nuova Italia, Firenze, 1973.
- 50) J.W. Goethe, "Massime e riflessioni", TEA, Milano, 1988.

- Id., "Maximen und Reflexionen", Deutsches Taschenbuch Verlag, Munchen, 1963.
- 51) B.Gracián, "Oracolo manuale e arte di prudenza", Rizzoli, Milano, 1969.
- 52) M.Gueroult, "Spinoza. I. Dieu. (Ethique, I)", Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1969.
Id., "Spinoza. II. L'âme. (Ethique, II)", Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York, 1974.
- 53) A.Guzzo, "Il pensiero di Spinoza", La Nuova Italia, Firenze, 1980.
- 54) E.E.Harris, "The concept of substance in Spinoza and Hegel", in Aa. Vv., "Spinoza nel 350°...", cit., pp.51-70.
- 55) P.Hazard, "La crisi della coscienza europea", Il Saggiatore, Milano, 1983.
- 56) M.Heidegger, "Fenomenologia e teologia", La Nuova Italia, Firenze, 1974.
Id., "Essere e tempo", Longanesi, Milano, 1976.
Id., "Che cos'è metafisica?", Tullio Pironti, Napoli, 1977.
Id., "La dottrina di Platone sulla verità - Lettera sull'umanismo", S.E.I., Torino, 1978.
Id., "Che cosa significa pensare", Sugarco, Milano, 1978, vol.I.
Id., "Introduzione alla metafisica", Mursia, Milano, 1979.
Id., "Che cos'è la filosofia?", Il Melangolo, Genova, 1981.
Id., "Sull'essenza della verità", Editrice La Scuola, Brescia, 1982.
Id., "Identità e differenza", in Aut-Aut, 187-188, 1982, pp.2-38.
Id., "L'abbandono", Il Melangolo, Genova, 1983.
Id., "Sentieri interrotti", La Nuova Italia, Firenze, 1984.
Id., "In cammino verso il linguaggio", Mursia, Milano, 1984.
Id., "Saggi e discorsi", Mursia, Milano, 1985.
Id., "Tempo ed essere", Guida, Napoli, 1987.
Id., "Ormai solo un Dio ci può salvare", Guanda, Parma, 1987.
Id., "Domande fondamentali della filosofia", Mursia, Milano, 1990.
- 57) T.Hobbes, "De Cive", Editori Riuniti, Roma, 1981.
Id., "De Homine", Laterza, Bari, 1984.
Id., "Elementi di legge naturale e politica", La Nuova Italia, Firenze, 1985.
Id., "Leviatano", La Nuova Italia, Firenze, 1987.
- 58) J.D'Hondt, "Hegel et spinoza", in Revue de Synthèse, cit., pp.207-22.
- 59) M.Horkheimer, "Gli inizi della filosofia borghese della storia", Einaudi, Torino, 1978.
M.Horkheimer e T.W.Adorno, "Dialettica dell'illuminismo", Einaudi, Torino, 1982.
- 60) D.Hume, "Ricerche sull'intelletto umano", Laterza, Bari, 1974.
Id., "Storia naturale della religione", Laterza, Bari, 1981.
Id., "Dialoghi sulla religione naturale", Laterza, Bari, 1983.
- 61) F.H.Jacobi, "La dottrina di Spinoza", Laterza, Bari, 1969.
- 62) L.Kolakowski, "Chrétiens sans Eglise", Gallimard, Paris, 1987.
- 63) J.Kramer, "Das Problem des Wunders im Zusammenhang mit dem der Providenz bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadia bis Maimuni", Joseph Singer Buchhandlung, Strassburg, 1903.
- 64) J.Lagree, "Le salut du laïc. Sur Herbert de Cherbury", Vrin, Paris, 1989.
- 65) R.Leveque, "Unité et diversité", PUF, Paris, 1963.
- 66) Ignazio di Loyola, "Esercizi spirituali", Mondadori, Milano, 1989.
Id., "Il racconto del pellegrino", Adelphi, Milano, 1985.
- 67) P.Macherey, "Entre Pascal et Spinoza: le vide", in Aa. Vv., "Spinoza nel 350°...", cit., pp.71-87.
- 68) C.B.Macpherson, "Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese", ISEDI, Milano, 1973.
- 69) M.Maimonide, "Le Guide des Egarés", Verdier, Paris, 1979.
- 70) Malebranche, "De la recherche de la vérité", Vrin, Paris, 1945.

- 71) A.Malet, "La religion de Spinoza au point de vue chretien", in *Revue de Synthese*, cit., pp.111-27.
- 72) J.L.Marion, "Nulla è impossibile a Dio", in *Communio*, 107, settembre-ottobre 1989, pp.55-73.
- 73) P.Martinetti, "Spinoza", Bibliopolis, Napoli, 1987.
- 74) K.Marx-F.Engels, "La concezione materialistica della storia", Editori Riuniti, Roma, 1959.
Id., "Scritti sulla religione", Garzanti, Milano, 1973.
- 75) A.Matheron, "Individu et communauté chez Spinoza", Les Ed. de Minuit, Paris, 1969.
Id., "Le Christ et le salut des ignorants", Aubier-Montaigne, Paris, 1971.
- 76) H.Mechoulan, "Un regard sur la pensée juive à Amsterdam au temps de Spinoza", in *Cahiers Spinoza*, cit., pp.51-66.
Id., "Le herem a Amsterdam et l'"excommunication" de Spinoza", ib., pp.117-34.
Id., "Spinoza a la charniere de deux mondes: orthodoxie et heterodoxie", in *Revue de Synthese*, cit., pp.129-41.
- 77) F.Meli, "Spinoza e due antecedenti italiani dello spinozismo", Sansoni, Firenze, 1934.
- 78) L.Meyer, "La philosophie interprète de l'Écriture Sainte", a cura di P.-F.Moreau e J.Lagree, Intertextes Editeur, Paris, 1988.
- 79) F.Mignini, "Ars imaginandi", E.S.I., Napoli, 1981.
Id., "Introduzione a Spinoza", Laterza, Bari, 1983.
- 80) R.Misrahi, "Le desir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza", Gordon & Breach, Paris-Londres-New York, 1972.
Id., "La possibilité theorique et pratique de l'Éthique dans le système de Spinoza", in *Revue de Synthese*, cit., pp.189-205.
- 81) M. de Montaigne, "Saggi", Mondadori, Milano, 1986, 3 voll.
- 82) P.-F.Moreau, "Hobbes. Philosophie, science, religion", PUF, Paris, 1989.
- 83) A.Negri, "L'anomalia selvaggia", Feltrinelli, Milano, 1981.
Id., "Pipe-line", Einaudi, Torino, 1983.
Id., "Il lavoro di Giobbe", Sugarco, Milano, 1990.
- 84) A.Neher, "L'essenza del profetismo", Marietti, Casale Monferrato, 1984.
- 85) F.Nietzsche, "Aurora", Adelphi, Milano, 1978.
Id., "La gaia scienza", Adelphi, Milano, 1979.
Id., "Crepuscolo degli idoli", Adelphi, Milano, 1983.
- 86) J.P.Osier, "Un aspect du judaïsme individualiste d'Uriel da Costa", in *Cahiers Spinoza*, cit., pp.101-10.
- 87) R.Otto, "Il sacro", Feltrinelli, Milano, 1987.
- 88) L.Pareyson, "Estetica", Sansoni, Firenze, 1974.
Id., "Lo stupore della ragione in Schelling", in Aa. Vv., "Romanticismo. Esistenzialismo. Ontologia della libertà", Mursia, Milano, 1979, pp.137-80.
Id., "Heidegger, la libertà e il nulla", E.S.I., Napoli, 1990.
- 89) G.H.R.Parkinson, "Spinoza on miracles and natural law", *Revue internationale de Philosophie*, XXXI, 119-120, 1977, pp.145-57.
- 90) B.Pascal, "Pensieri", Mondadori, Milano, 1982.
- 91) Platone, "Opere complete", 2, Laterza, Bari, 1982.
- 92) P.Pomponazzi, "Les causes des merveilles de la nature ou les enchantements", con Introduzione e note di H.Busson, Les Ed. Rieder, Paris, 1930.
- 93) Ch.Ramond, "Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza, du "Court Traité" a l'"Éthique" ", in Aa. Vv., "Dio, l'uomo...", cit., pp.79-94.

- 93) I.S.Revah, "Spinoza et le Dr. Juan de Prado", Mouton & Co., Paris-La Haye, 1959.
- 94) W.Roed, "Die Grenzen von Spinozas rationalismus", in Aa. Vv., "Spinoza nel 350°...", cit., pp.89-111.
- 95) G.Rodis-Lewis, "Le monde philosophique contemporain de Spinoza", in Revue de Synthese", cit., pp.7-18.
- 96) G. de Santillana, "Fato antico e fato moderno", Adelphi, Milano, 1985.
- 97) L.Schaya, "L'uomo e l'assoluto secondo la Cabala", Rusconi, Milano, 1976.
- 98) F.W.J.Schelling, "Ricerche filosofiche", Laterza, Bari, 1974.
Id., "Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà", Mursia, Milano, 1990.
- 99) G.Scholem, "La Kabbalah e il suo simbolismo", Einaudi, Torino, 1980.
Id., "Le grandi correnti della mistica ebraica", Il Melangolo, Genova, 1986.
Id., "Concetti fondamentali dell'ebraismo", Marietti, Genova, 1986.
- 100) G.Semerari, "L'ontologia della sicurezza in Spinoza", in Aa. Vv., "Spinoza nel 350°...", cit., pp.113-41.
- 101) T.Shiokawa, "Pascal et les miracles", Ed. A.-G. Nizet, Paris, 1977.
- 102) L.Strauss, "The political philosophy of Hobbes", The University of Chicago Press, Chicago, 1961.
Id., "Spinoza's Critique of Religion", Schocken Books' New York, 1965.
Id., "Scrittura e persecuzione", Marsilio, Venezia, 1990.
- 103) J.Sudbrack, "I miracoli e il miracolo", in Communio, cit., pp.33-56.
- 104) R.Swinburne, "The concept of miracle", Macmillan, London, 1970.
- 105) E.Tesauro, "Il cannocchiale aristotelico", Einaudi, Torino, 1978.
- 106) E. e A.Toaff (a cura di), "Il libro dello splendore", Ed. Studio Tesi, Pordenone, 1988.
- 107) A.Tosel, "Spinoza ou le crepuscule de la servitude", Aubier, Paris, 1984.
Id., "Quelques remarques pour une interpretation de l'Ethique", in Aa. Vv., "Spinoza nel 350°...", pp.143-71.
- 108) C.Tresmontant, "Essai sur la pensee hebraique", Ed. du Cerf, Paris, 1953.
- 109) H.Verweyen, "Senso e realtà dei miracoli di Gesù", in Communio, cit., pp.24-32.
- 110) Voltaire, "Dizionario filosofico", Mondadori, Milano, 1981.
- 111) L.Wittgenstein, "Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916", Einaudi, Torino, 1980.
Id., "Ricerche filosofiche", Einaudi, Torino, 1983.
Id., "Note sul 'Ramo d'orò' di Frazer", Adelphi, Milano, 1986.
Id., "Lezioni e conversazioni", Bompiani, Milano, 1987.
Id., "Tractatus logico-philosophicus", testo originale a fronte, Einaudi, Torino, 1989.
- 112) H.A.Wolfson, "The philosophy of Spinoza", Harvard University Press, Cambridge (Mass.), London, 1962.
- 113) Y.Yovel, "Marranisme et dissidence. Spinoza et quelques predecesseurs", in Cahiers Spinoza, cit., pp.67-99.
Id., "Marrano patterns in Spinoza", in Aa. Vv., "Spinoza nel 350°...", cit., pp.461-485.
- 114) S.Zac, "L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza", PUF, Paris, 1963.
Id., "Spinoza et l'interpretation de l'écriture", PUF, Paris, 1965.
Id., "Philosophie et theologie chez Spinoza", in Revue de Synthese, cit., pp.81-98.
Id., "La Renaissance de Spinoza dans la philosophie religieuse en Allemagne a l'epoque de Goethe", in Cahiers Spinoza, cit., pp.239-70.
Id., "Jacobi critique de Spinoza", in Aa.Vv., "Spinoza nel 350°...", cit., pp.173-83.
- 115) R.Zuber, "Fremont d'Alencourt et les cause finales: sa replique a Spinoza", in Aa. Vv., "Religion, érudition et critique...", cit., pp.215-31.

INDICE

<i>Prefazione</i>	p.	2
<i>Avvertenza</i>	p.	4
Capitolo I		
<i>Nozione e critica del miracolo nel Trattato teologico-politico</i>	p.	5
Note	p.	20
Capitolo II		
<i>Miracolo e antifinalismo nell'Etica</i>	p.	24
Note	p.	41
Capitolo III		
<i>Referenti critici e presupposti della posizione spinoziana</i>	p.	44
Note	p.	59
Capitolo IV		
<i>La meraviglia, lo stupore: metamorfosi del medesimo</i>	p.	64
Note	p.	84
Capitolo V		
<i>Originalità della filosofia di Spinoza: l'assenza dello stupore</i>	p.	89
Note	p.	102
Bibliografia	p.	105