

The cover features a stylized illustration of a person's silhouette standing on a yellow path that recedes into the distance. The path is flanked by blue and grey geometric shapes that create a sense of perspective. The overall color palette is dominated by blue, yellow, and grey.

YITZHAK Y. MELAMED

**LA METAFISICA DI SPINOZA:
SOSTANZA E PENSIERO**

A CURA DI EMANUELE COSTA

N.xxx

Collana diretta da *Pierre Dalla Vigna* (Università “Insubria”, Varese)

COMITATO SCIENTIFICO

Paolo Bellini (*Università degli Studi dell’Insubria, Varese-Como*), Claudio Bonvecchio (*Università degli Studi dell’Insubria, Varese-Como*), Mauro Carbone (*Université Jean-Moulin, Lyon 3*), Antonio De Simone (*Università degli Studi di Urbino Carlo Bo*), Morris L. Ghezzi (†, *Università degli Studi di Milano*), Giuseppe Di Giacomo (*Università di Roma La Sapienza*), Giovanni Invitto (*Università degli Studi di Lecce*), Micaela Latini (*Università degli Studi di Cassino*), Enrica Lisciani-Petrini (*Università degli Studi di Salerno*), Luca Marchetti (*Università Sapienza di Roma*), Antonio Panaino (*Università degli Studi di Bologna, sede di Ravenna*), Paolo Peticari (†, *Università degli Studi di Bergamo*), Susan Petrilli (*Università degli Studi di Bari*), Augusto Ponzio (*Università degli Studi di Bari*), Riccardo Roni (*Università di Urbino*), Viviana Segreto (*Università degli Studi di Palermo*), Valentina Tirloni (*Université Nice Sophia Antipolis*), Tommaso Tuppini (*Università degli Studi di Verona*), Antonio Valentini (*Università di Roma La Sapienza*), Jean-Jacques Wunenburger (*Université Jean-Moulin Lyon 3*)

YITZHAK Y. MELAMED

LA METAFISICA
DI SPINOZA:
SOSTANZA E PENSIERO

A cura di
Emanuele Costa

Spinoza's metaphysics: substance and thought was originally published in English in 2013. This translation is published by arrangement with Oxford University Press. Mimesis Edizioni is solely responsible for this translation from the original work and Oxford University Press shall have no liability for any errors, omissions or inaccuracies or ambiguities in such translation or of any losses caused by reliance thereon.
© Oxford University Press 2013

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Filosofie*, n. xxx
Isbn: 9788857552xxx

© 2020 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

INDICE

ABBREVIAZIONI	xxx
INTRODUZIONE	xxx
§1. Metodologia	xxx
§2. I principi metafisici del sistema di Spinoza	xxx
§3. Che cos'è un attributo?	xxx
§4. Uno schema dei capitoli	xxx

PARTE PRIMA LA METAFISICA DELLA SOSTANZA

CAPITOLO 1	
LA RELAZIONE TRA SOSTANZA E MODI: INERENZA E PREDICAZIONE	xxx
§1. L'interpretazione di Curley della relazione tra sostanza e modi in Spinoza	xxx
§2. Lo sfondo aristotelico e cartesiano della discussione spinoziana sulla sostanza e sui modi	xxx
§3. Argomentazioni contrarie all'interpretazione di Curley	xxx
§4. Risposte alle argomentazioni di Bayle	xxx
§5. Il "tipo logico sbagliato", l'interpretazione caritatevole e la mereologia di Spinoza	xxx
§6. Modi, tropi, ed altre cose (o proprietà)	xxx
Conclusioni	xxx
CAPITOLO 2	
CAUSA IMMANENTE, ACOSMISMO, E LA DISTINZIONE TRA "MODI DI DIO" E "MODI DI UN ATTRIBUTO"	xxx
§1. <i>Causa immanens</i>	xxx

§2. La realtà dei modi: la lettura acosmista di Spinoza, e i suoi errori	XXX
§3. Modi di Dio e modi degli attributi	XXX
CAPITOLO 3	
INERENZA, CAUSALITÀ, E CONCEZIONE	XXX
§1. Inerenza, causalità, e razionalismo	XXX
§2. Le biforcazioni e il principio di ragion sufficiente	XXX
§3. Il dualismo di Spinoza	XXX
Conclusioni	XXX
CAPITOLO 4	
I MODI INFINITI	XXX
§1. Le proprietà dei modi infiniti	XXX
§2. Il motivo dell'introduzione dei modi infiniti	XXX
§3. I modi infiniti dell'estensione e del pensiero	XXX
PARTE SECONDA	
LA METAFISICA DEL PENSIERO	
CAPITOLO 5	
LE DUE TEORIE DEL PARALLELISMO DI SPINOZA	XXX
§1. Il parallelismo tra idee e cose, e il parallelismo degli attributi	XXX
§2. Quattro osservazioni cruciali	XXX
§3. La derivazione e l'impiego delle due teorie	XXX
Riassunto	XXX
CAPITOLO 6	
LA STRUTTURA DELLE IDEE E LA PRIORITÀ DEL PENSIERO	XXX
§1. Gli aspetti delle idee	XXX
§2. La <i>Lettera 66</i> : le altre menti e gli altri attributi	XXX
§3. Domande e risposte: perché non possiamo comunicare con le menti dei modi degli altri attributi?	XXX
§4. Ulteriori prove testuali della struttura infinitamente sfaccettata delle idee	XXX
§5. Idee delle idee: il palazzo di cristallo di Dio	XXX

§6. <i>Idea Dei, sive, Intellectus Absolute Infinitus</i>	xxx
§7. Gueroult, Joel Friedman, e l'ordine delle idee	xxx
§8. La priorità del pensiero e il rifiuto dell'idealismo	xxx
§9. Conclusioni: Spinoza e il suo dualismo di pensiero ed essere	xxx
RINGRAZIAMENTI	xxx
BIBLIOGRAFIA	xxx

Per Sophy Braz-Melamed e Neta Stahl

ABBREVIAZIONI

CM= Cogitata Metaphysica

E = Ethica

KV = Korte Verhandeling

PPC= Principia philosophiae Cartesianae

TdIE = Tractatus de Intellectus Emendatione

TTP = Tractatus Theologico-Politicus

NS = Nagelate Schriften

app = appendice

a = assioma

c = corollario

d (dopo il numero della parte) = definizione

d (dopo il numero della proposizione) = dimostrazione

expl = spiegazione

p = proposizione

s = scolio

l = lemma

INTRODUZIONE

§1. *Metodologia*

Quando una disciplina inizia a mettere in discussione i propri presupposti, lo si considera un segno di maturità. Negli ultimi trent'anni, tra gli studiosi angloamericani, si è sviluppato un acceso dibattito riguardo al metodo più adeguato alla ricerca in materia di storia della filosofia: vi è una tendenza abbastanza diffusa a considerare la storia della filosofia interessante solo ed esclusivamente in quanto rilevante per i dibattiti filosofici attivi nella contemporaneità. Questa richiesta di "attualità", spesso, si articola nel seguente paradigma: "P è un filosofo che vale la pena studiare, perché già nel diciassettesimo secolo aveva intuito nozioni che solo di recente sono state sviluppate dai nostri scienziati e filosofi". Nonostante non sia mia intenzione generalizzare, credo che almeno una buona parte di questo tipo di argomentazioni sia una sciocchezza. Si suggerisce spesso, ad esempio, che Leibniz avesse già ipotizzato la teoria della relatività dello spazio e del tempo; a mio modo di vedere, questo tipo di valutazioni incorrono nel cosiddetto "errore di Gettier". Partendo dal presupposto che la teoria della relatività sia vera, Leibniz aveva in effetti una credenza vera e giustificata: questa credenza, però, sicuramente non è vera *in virtù* delle ragioni immaginate da Leibniz, il quale non avrebbe postulato un limite massimo per la velocità. Dunque, nonostante la teoria della relatività si trovi in accordo con la credenza di Leibniz riguardo alla relatività dello spazio, questa circostanza non modifica il valore di verità delle teorie di Leibniz, perché di natura puramente accidentale.

Credo fermamente nell'importanza della rilevanza dei dibattiti filosofici storici ai fini di quelli contemporanei, ma la vera questio-

ne da porsi è la seguente: se, cioè, un filosofo del passato debba necessariamente allinearsi alle nostre teorie per essere rilevante. Diversamente dagli studiosi che passano in rassegna la storia della filosofia alla ricerca di precursori del proprio pensiero, è mia opinione che la storia della filosofia ci offra invece delle rare, e stimolanti, occasioni per *mettere alla prova* (anziché reiterare) le nostre credenze e intuizioni più basilari, attraverso lo studio di testi che sono – allo stesso tempo – ben argomentati e fortemente contrari al nostro senso comune. Le argomentazioni dei filosofi del passato potrebbero aiutarci ad individuare i nostri “punti ciechi” (cioè teorie che riteniamo naturali e ovvie, senza neanche tentare di renderne ragione)¹.

Nel corso di questo volume, paragonerò occasionalmente le teorie di Spinoza a quelle di filosofi contemporanei, nel tentativo di mettere in luce alcuni aspetti della sua filosofia. Detto questo, le idee che verranno espresse negli ultimi due capitoli – le sezioni, per così dire, più innovative del testo – non hanno praticamente alcun analogo nel panorama filosofico contemporaneo; né in metafisica, né in filosofia della mente. Ritengo che questo sia un merito, e non una colpa, poiché la scoperta di nuovi territori intellettuali è cruciale per l’espansione della nostra mente e per l’esercizio della nostra immaginazione filosofica.

Spinoza, così come molti altri filosofi, modificò, sviluppandolo, il suo pensiero a più riprese nel corso della sua vita: questo volume si concentra sulla sua opera principale, l’*Etica*. Nonostante io ritenga le altre opere di Spinoza di considerevole importanza, ho cercato di non utilizzare né le opere giovanili, né l’epistolario, come nuclei argomentativi per le mie interpretazioni principali. È vero che le lettere di Spinoza ci offrono materiale significativo per una eventuale ricerca, assai necessaria, sulla gestazione dell’*Etica* (cioè

1 Per una presentazione più dettagliata del mio modo di intendere la storia della filosofia, rimando al mio *Charitable Interpretations and the Political Domestication of Spinoza, or, Benedict in the Land of the Secular Imagination*, in M. Lærke, E. Schliesser, e J. Smith (a cura di), *Philosophy and Its History: Aims and Methods in the Study of Early Modern Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 258-277 [Per assicurare una certa scorrevolezza e fluidità al testo, i brani provenienti dalla letteratura secondaria, citati in inglese dall’autore, saranno riportati in traduzione italiana; *NdT*]

la storia dello sviluppo dell'opera e le sue versioni successive)²; ciò nonostante, i suggerimenti riguardanti l'evoluzione del pensiero spinoziano che offrirò nel corso di questo testo non ne costituiscono l'oggetto principale.

Un altro punto di dibattito, di importanza considerevole, all'interno della storiografia spinoziana consiste nell'individuazione del contesto storico adeguato per la filosofia di Spinoza. In genere, questo processo viene influenzato principalmente dall'ambito disciplinare dello studioso che lo effettua: gli studiosi di filosofia ebraica (che hanno facilmente accesso ai relativi testi medievali) considerano il contesto medievale ebraico di importanza capitale; la storiografia olandese descrive il clima politico e intellettuale della Repubblica olandese del diciassettesimo secolo come teatro ideale per lo sviluppo della filosofia spinoziana; quasi tutti gli altri studiosi, infine (essendo principalmente abituati a lavorare su testi di filosofia moderna prekantiana, e avendo dunque accesso alle fonti in latino, ma non in olandese o in ebraico), privilegiano l'influenza di Descartes e – a volte – di altri filosofi contemporanei su Spinoza (tra cui Suárez). Si tratta, chiaramente, di un caso simile a quello, proverbiale, dei tre zoologi ciechi che esaminavano diverse parti anatomiche di un elefante: con la più assoluta certezza, ognuno di loro giungeva alla conclusione che l'animale in questione fosse “solo un serpente”, “sicuramente un ippopotamo”, o “senza ombra di dubbio, un rinoceronte”. Come spero sia chiaro da queste righe, è mia opinione che *tutti* questi contesti (la filosofia ebraica medievale, Descartes e il cartesianismo, la tarda scolastica, il contesto politico-culturale dell'Olanda del diciassettesimo secolo) siano importanti. Nonostante tutto, però, è molto probabile che, in un modo o nell'altro, il mio elefante assomigli ancora parecchio a un serpente.

2 Per il primo capitolo di tale ipotetico studio, si veda il mio *The Development of Spinoza's Concepts of Substance and Attribute*, in Y. Melamed, (a cura di), *The Young Spinoza: A Metaphysician in the making*, Oxford University Press, Oxford 2015, pp. 272-286.

§2. I principi metafisici del sistema di Spinoza

(i) Il principio di ragion sufficiente

Negli ultimi anni, Michael Della Rocca ha messo a punto un'interpretazione del pensiero di Spinoza in cui si evidenzia il ruolo centrale svolto dal principio di ragion sufficiente (PRS): su questo punto, come su molti altri, mi trovo completamente d'accordo con lui, anche se – diversamente da Della Rocca – non credo che il PRS sia un passe-partout capace di aprire ogni porta nel 'palazzo' di Spinoza. In particolare, mi distacco da Della Rocca per quello che lui definisce "il duplice uso del PRS", ovvero la tesi che per Spinoza tutto debba essere riducibile e spiegabile in termini di "concezione", cioè di ragion sufficiente³. Pur apprezzando molto la semplicità e l'audacia di quest'interpretazione, penso che non sia molto ben documentata all'interno delle opere di Spinoza, e che non si armonizzi a sufficienza con uno dei principi più basilari del sistema spinoziano: la separazione causale e concettuale degli attributi (E1p10 e E2p6)⁴. Detto questo, il PRS rappresenta comunque il fondamento per molte delle più importanti – e intriganti – teorie dell'*Etica*, come ad esempio il determinismo, l'identità degli indiscernibili, il monismo della sostanza, e forse persino il *conatus*: per questo, in questo volume, farò spesso riferimento all'uso audace e prolifico che ne fa Spinoza.

(ii) La priorità dell'infinito sul finito

Il secondo principio metafisico fondamentale di Spinoza è di gran lunga meno riconosciuto del primo all'interno del dibattito storiografico: ne offrirò dunque una breve esposizione. All'interno delle sue opere, vi sono diversi passaggi in cui viene affermata la priorità dell'infinito sul finito, sia 'secondo l'ordine della natura' che 'secondo l'ordine della conoscenza'⁵. Sarebbe fin troppo facile sotto-

3 Si veda M. Della Rocca, *Spinoza*, Routledge, London-New York 2009, pp. 2, 50.

4 Per una trattazione più estesa di questa critica a Della Rocca, si veda il mio saggio *The Sirens of Elea: Rationalism, Idealism and Monism in Spinoza*, in A. Lolordo e S. Duncan (a cura di), *The Key Debates of Modern Philosophy*, Routledge, London-New York 2013, pp. 78-90.

5 Si vedano a tale proposito: *BT* I 22 | I/101/3-7, *BT* I 7 | I/68/18, *BT* II 24 | I/107/1, E2p10s2 | II/93/32, *TTP* cap. II | III/30, *TdIE* §§75, 90.

valutare l'audacia di questa tesi, che appare simile alla dipendenza di ogni cosa da Dio, descritta dalla teologia e dalla filosofia teistiche medievali e prekantiane. La priorità dell'infinito sul finito descritta da Spinoza è infatti, nel suo aspetto ontologico ('secondo natura') più o meno equivalente a questa nozione tradizionale di dipendenza. Alcuni tra i predecessori e i contemporanei di Spinoza consideravano l'infinito prioritario rispetto al finito anche epistemicamente ('secondo conoscenza'), in un senso più limitato: e cioè, finché non siamo certi dell'esistenza di Dio, non possiamo essere certi di nessun'altra conoscenza. Spinoza accetterebbe questa tesi; pur non essendo particolarmente preoccupato dalla minaccia dello scetticismo, accoglierebbe con trasporto l'idea che la conoscenza di ogni cosa presupponga, e dipenda, dalla conoscenza dell'essenza divina. Il quarto assioma della prima parte dell'*Etica* – “la conoscenza dell'effetto dipende dalla conoscenza della causa e la implica” – ha la seguente conseguenza: la conoscenza di ogni cosa dipende dalla conoscenza dell'essenza divina, in quanto Dio è causa di ogni cosa (E1p16c1). Di conseguenza, per sfuggire allo scetticismo radicale, dobbiamo avere accesso alla conoscenza dell'essenza di Dio; sulla base di questo assioma cruciale, Spinoza afferma in E2p47 che “la mente umana ha una conoscenza adeguata dell'essenza eterna e infinita di Dio” e che “l'essenza infinita di Dio e la sua eternità sono note a tutti” (E2p47s). Questa banalizzazione della conoscenza dell'essenza divina (che sarebbe addirittura impossibile non avere!) sarebbe di difficile accettazione per qualunque predecessore di Spinoza: eppure, il nostro la considera una conseguenza obbligata della priorità epistemologica dell'infinito sul finito, a condizione di rifiutare uno scetticismo radicale. Questa tesi sarebbe, di per sé, già molto audace: eppure Spinoza si spinge ancora più in là.

Con una delle “mosse” concettuali più importanti e sottovalutate dell'*Etica*, Spinoza dichiara che “l'ordine richiesto per filosofare” (l'ordine, cioè, che dovremmo seguire per *scoprire* la verità) deve *iniziare* dall'infinito. Nel passaggio seguente (E2p10s), ad esempio, Spinoza critica i suoi predecessori, che

...non hanno osservato l'ordine richiesto per filosofare, giacché hanno ritenuto che la natura divina, che dovevano considerare prima di tutte le altre cose, poiché è anteriore sia per la conoscenza sia per natura, fosse l'ultima nell'ordine della conoscenza, mentre hanno creduto che

le cose oggetto dei sensi, fossero anteriori a tutte le altre. Donde è venuto che, mentre consideravano le cose naturali, a nulla hanno pensato meno che alla natura divina, e, quando poi hanno rivolto il loro animo a considerare la natura divina, a nulla hanno potuto pensare meno che alle loro prime finzioni su cui avevano costruito la conoscenza delle cose naturali, giacché tali finzioni non potevano giovare in nulla alla conoscenza della natura divina.

Non è mia intenzione discutere qui chi sia il bersaglio della critica spinoziana⁶; vorrei, invece, sviluppare uno dei contenuti più importanti di questo passaggio cruciale. Secondo Spinoza, infatti, non si può giungere a Dio (inteso come realtà ultima) al *termine* di un processo di purificazione concettuale, come, ad esempio, suggerito da Diotima nel celeberrimo passaggio del *Simposio*: per Spinoza, se si inizia il proprio pellegrinaggio epistemologico con la bellezza di Callia, si potrà giungere esclusivamente alla bellezza di Callia – per quanto purificata; un punto d’arrivo ancora troppo umano. Se si giunge a Dio alla *fine* del processo, il concetto di Dio a cui si arriverà sarà elaborato a immagine e somiglianza delle cose da cui l’itinerario è partito. A mio parere, è questo ciò che ha in mente Spinoza quando afferma che “quando poi hanno rivolto il loro animo a considerare la natura divina, a nulla hanno potuto pensare meno che alle loro prime finzioni”.

Per Spinoza, il percorso epistemologico che inizia con il finito – che si tratti della bellezza di Callia o del *cogito* cartesiano – non ci permette di comprendere neanche la natura stessa di quella finitudine, perché, come abbiamo appena visto, ogni cosa deve essere conosciuta attraverso la propria causa (E1a4); di conseguenza, *dobbiamo* iniziare con la conoscenza dell’infinito, che è la causa di ogni cosa, prima di poter rivolgere la nostra attenzione alle cose finite. Senza conoscere l’infinito, non possiamo ottenere alcuna conoscenza delle cose finite. Questo è quel che intende Spinoza con

6 La mia interpretazione, e cioè che Spinoza si rivolga qui tanto a Descartes quanto ai Neoplatonici, è stata già discussa altrove: si veda la mia *Review of “Rationalism, Platonism, and God”*, edited by Michael Ayers, in “Notre Dame Philosophical Reviews”, 2009; e il mio saggio *The Metaphysics of Spinoza’s Theological-Political Treatise*, in Y. Melamed e M. Rosenthal (a cura di), *Spinoza’s “Theological-Political Treatise”: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 128-142, dove discuto – tra l’altro – la priorità dell’infinito in maniera più dettagliata.

la lamentela rivolta ai suoi predecessori: “mentre consideravano le cose naturali, a nulla hanno pensato meno che alla natura divina”.

Certamente, si possono e si devono sollevare obiezioni contro quest’ardita “mossa” di Spinoza: quanto mi propongo qui, però, è semplicemente di mettere in evidenza questo principio e di segnalare alcune delle sue conseguenze. La priorità dell’infinito e il PRS sono due principi indipendenti per Spinoza, nel senso che nessuno dei due deriva dall’altro, anche se ci sarebbe ancora molto da dire sulle loro reciproche relazioni all’interno del sistema spinoziano. Nella maggior parte dei casi, i due principi lavorano in sinergia per produrre le tesi più importanti dello spinozismo, come ad esempio la tesi che due sostanze non possano essere distinte sulla base dei loro modi (E1p15d); in altri casi, tuttavia – come ad esempio nel caso del determinismo⁷ – i due principi spingono in direzioni contrastanti: queste tensioni ci forniscono uno sguardo privilegiato sui processi più nascosti del sistema di Spinoza, a cui spero di dedicarmi in futuro.

§3. *Che cos’è un attributo?*

Il concetto di attributo è assolutamente centrale all’interno del sistema metafisico spinoziano. Gli attributi, insieme alla sostanza e ai modi, costituiscono le fondamenta dell’ontologia di Spinoza; ciò nonostante, nel corso dei secoli, la determinazione della loro natura è stata oggetto di un vigoroso dibattito. Nonostante io abbia una mia opinione personale su questo argomento, non la svilupperò qui perché il dibattito è puramente tangenziale al tema del volume, e la sua trattazione adeguata ci condurrebbe troppo lontano⁸. In ogni caso, vorrei fornire una breve spiegazione della natura degli attributi, dato che due degli argomenti discussi in questo libro (la distinzione tra modi di Dio

7 Cfr. *infra*, cap. 3; cfr. inoltre il mio saggio *Why Spinoza Is Not an Eleatic Monist (Or Why Diversity Exists)*, in P. Goff (a cura di), *Spinoza and Monism*, Palgrave, London 2012, pp. 206-222.

8 Per un approfondimento della mia interpretazione degli attributi, si veda il mio saggio *The Building Blocks of Spinoza’s Metaphysics: Substance, Attributes, and Modes*, in M. Della Rocca (a cura di), *The Oxford Handbook of Spinoza*, Oxford University Press, Oxford 2017, §2.

e modi degli attributi, nel capitolo 2; e il parallelismo tra gli attributi, nel capitolo 5) sono fortemente correlati a questa tematica.

Spinoza fornisce la definizione di “attributo” all’inizio dell’*Etica*: “Intendo per attributo ciò che l’intelletto percepisce della sostanza come costituente la sua essenza” (*Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens*) (E1d4). Subito dopo, Spinoza definisce Dio come “un ente assolutamente infinito, cioè, una sostanza costituita da un’infinità d’attributi, ciascuno dei quali esprime un’essenza eterna ed infinita” (E1d6). Appare evidente come tra Dio – l’unica sostanza dell’universo spinoziano (E1p14) – e gli attributi vi sia una stretta connessione; in una bozza precedente dell’*Etica*, infatti, Spinoza operava uno scambio virtuale delle definizioni di sostanza e attributo⁹. Il primo contrasto, evidente, tra sostanza e attributi appare nel momento stesso in cui si vada a considerare che, per Spinoza, vi è una sola sostanza, ma un’infinità di attributi (che appartengono alla sostanza)¹⁰. Spinoza, inoltre, contrappone l’infinità assoluta di Dio alla – più debole – infinità nel proprio genere degli attributi (E1d6expl). Gli attributi, infine, possono essere paragonati ai modi spinoziani, in quanto entrambi sono proprietà: i modi sono però proprietà mutevoli che non costituiscono l’essenza della sostanza, mentre gli attributi sono eterni (E1p19) e costituiscono l’essenza della sostanza.

Qual è dunque il rapporto tra gli attributi infiniti e la sostanza unica spinoziana? Anche se una risposta adeguata e dettagliata a questa

9 Si veda il mio *The Development of Spinoza’s Concepts of Substance and Attribute*, cit.

10 Jonathan Bennett (nel suo *A Study of Spinoza’s “Ethics”*, Hackett, Indianapolis 1984) ha cercato di dimostrare come la definizione di Dio non costringa Spinoza a difendere l’esistenza di attributi infiniti in numero, perché con la sua definizione di Dio come avente ‘un’infinità di attributi’ (E1d6), Spinoza intendeva semplicemente dire che Dio ha tutti gli attributi. Secondo Bennett, Spinoza non ha alcun bisogno di altri attributi – oltre ai due di cui siamo a conoscenza: pensiero ed estensione. Nel mio saggio *The Building Blocks of Spinoza’s Metaphysics* (cit.), ho messo in luce diverse considerazioni sia testuali che teoretiche, mostrando come Spinoza dovesse giocoforza credere nell’esistenza di un’infinità di attributi, oltre a pensiero ed estensione. Ciò nonostante, credo che Bennett abbia avuto il merito di porre l’attenzione sulle ragioni che hanno fatto sì che Spinoza assegnasse a Dio un’infinità di attributi, una domanda cruciale e assai difficile che non era stata discussa abbastanza prima di allora.

domanda ci condurrebbe all'interno di molte diatribe interpretative¹¹, è possibile – credo – escludere con relativa facilità una delle possibili risposte: gli attributi non possono essere *parti* della sostanza, perché una delle caratteristiche principali della sostanza spinoziana è proprio la sua indivisibilità (E1p13). A dire il vero, Spinoza mette in chiaro come anche gli attributi siano indivisibili (E1p12).

Da questa breve discussione, possiamo dedurre come gli attributi siano le proprietà essenziali, eterne, indivisibili e infinite dell'unica sostanza. Aggiungiamo, adesso, un'altra caratteristica cruciale degli attributi: essi sono *concettualmente e causalmente indipendenti l'uno dall'altro*. Nella proposizione E1p10 Spinoza dimostra come ogni attributo, proprio come la sostanza, debba essere concepito attraverso sé stesso. Più avanti, nella proposizione 6 della seconda parte, Spinoza si basa proprio su E1p10 per dimostrare come gli attributi possiedano un'indipendenza causale l'uno rispetto all'altro: in altre parole, oggetti appartenenti ad attributi diversi non possono interagire in maniera causale; un modo appartenente all'attributo dell'estensione, ad esempio, non può interagire con i modi appartenenti ad un altro attributo. All'inizio della seconda parte dell'*Etica*, Spinoza tenta di dimostrare (in maniera assai problematica) come estensione e pensiero siano gli unici due attributi di cui abbiamo conoscenza (E2p1, E2p2); con l'assioma 5 della seconda parte, si postula che non possiamo avere accesso a nessuno degli altri – infiniti – attributi. Nel capitolo 6 di questo volume, spiegherò cosa abbia spinto Spinoza ad introdurre questo postulato: la teoria che vede estensione e pensiero come i due attributi essenziali è un elemento ereditato da Descartes; eppure, con un atteggiamento molto caratteristico, Spinoza scompone e riformula radicalmente l'eredità cartesiana¹².

La metafisica spinoziana propone altre osservazioni di rilievo riguardo agli attributi (ad esempio, che due o più sostanze non possano avere attributi in comune), ma non vi è necessità di discuterle

11 Per una mappatura delle più rilevanti tra queste controversie, cfr. il mio *The Building Blocks of Spinoza's Metaphysics* (cit.), §2.

12 Il contesto storico più appropriato per la nozione di attributo è la discussione cartesiana delle relazioni tra sostanze e i rispettivi attributi essenziali, e, in misura minore, la discussione medievale sugli attributi divini. Per approfondire, rinvio il lettore al mio *The Building Blocks of Spinoza's Metaphysics* (cit.), §2.

adesso. Vorrei, tuttavia, concludere questa rapida presentazione della nozione spinoziana di attributo con un breve testo che sarà analizzato più dettagliatamente negli ultimi due capitoli del presente volume. In un famoso passaggio di E2p7s, Spinoza scrive:

il cerchio esistente in natura e l'idea del cerchio esistente, la quale è pure in Dio, sono una sola e medesima cosa che si spiega [*explicatur*] mediante attributi diversi; e così [*et ideo*], sia che concepiamo la natura sotto l'attributo estensione, sia che la concepiamo sotto l'attributo pensiero, o sotto un qualunque altro attributo, troveremo un solo e medesimo ordine, o una sola e medesima connessione di cause, cioè il seguire delle medesime cose le une dalle altre.

All'interno di questo testo, troviamo tre teorie fortemente correlate tra di loro: (1) nella seconda frase, Spinoza sembra affermare l'esistenza di un *isoformismo* o *parallelismo* (“un solo e medesimo ordine, o una sola e medesima connessione di cause”) tra gli attributi – o, più precisamente, tra gli oggetti che appartengono ai vari attributi. (2) Nella prima frase, Spinoza sembra connettere questo parallelismo (si presti attenzione alla locuzione “e così [*et ideo*]”, che collega le due frasi) all'*identità* degli oggetti appartenenti ai diversi attributi (come un “cerchio esistente in natura e l'idea del cerchio esistente”). (3) La prima frase, inoltre, suggerisce che i vari attributi siano le *esplicazioni* di una e una sola realtà soggiacente. Un modo di intendere quest'esplicazione è quello di immaginare gli attributi come vari *aspetti* (causalmente indipendenti tra loro) di una stessa sostanza. All'interno di questo volume cercherò di mettere in luce questa interpretazione – che vede gli attributi come aspetti della sostanza¹³.

Gli altri due concetti fondamentali dell'ontologia di Spinoza – la sostanza e i modi – sono discussi nel primo capitolo del presente volume, il quale, insieme a questa sezione dell'introduzione, dovrebbe essere sufficiente ad offrire un primo profilo della metafisica spinoziana, aiutando i lettori che possiedono meno familiarità con l'*Etica* ad introdursi nel mondo di Spinoza.

13 Cfr. *ibidem*.

§4. *Uno schema dei capitoli*

Questo volume si divide in due parti: i primi quattro capitoli si concentrano sulla metafisica della sostanza, mentre gli ultimi due si occupano della metafisica del pensiero spinoziano. Queste due sezioni sono strettamente correlate, e molte delle argomentazioni degli ultimi due capitoli si basano su teorie messe in luce nei primi quattro. L'uso del termine "metafisica del pensiero", preferito a "filosofia della mente", è intenzionale, e dipende da due motivi principali: *in primis*, il dominio del pensiero, per Spinoza, è molto più vasto di qualsiasi categoria che si associ alla mente umana, come spero sarà chiaro al termine di questo volume; il mio interesse primario negli ultimi due capitoli, inoltre, sarà rivolto all'ontologia spinoziana del pensiero, piuttosto che al tipo di domande solitamente associate alla categoria di filosofia della mente.

Nel primo capitolo, mi occuperò dello studio della relazione tra modi e sostanza in Spinoza, e criticherò l'interpretazione – assai influente – messa in campo da Edwin Curley, riguardante la natura di questa relazione. Sulla base di diversi testi e considerazioni teoriche, la mia interpretazione è che i modi spinoziani debbano da un lato inerire alla sostanza, dall'altro esserne predicati. Mostrerò come la famosa critica di Pierre Bayle alla posizione spinoziana che tutte le cose ineriscano in Dio si fondi su una serie di incomprensioni di fondo. Inoltre, dimostrerò che questa posizione, nel caso di Spinoza, non comporta alcun errore categoriale, e criticherò l'uso – fatto da Curley – del cosiddetto "principio di carità" per dare conto della sua interpretazione. Infine, discuterò le somiglianze tra il concetto spinoziano di modo e le "teorie dei tropi" contemporanee.

Nel secondo capitolo, trarrò alcune conclusioni dai ragionamenti esposti nel primo: spiegherò, ad esempio, quale sia la natura della causa immanente in Spinoza; discuterò in modo critico l'interpretazione acosmista dello spinozismo offerta dagli idealisti tedeschi, secondo i quali Spinoza avrebbe resuscitato il monismo degli Eleati, negando la realtà oggettiva dei modi. Metterò inoltre in rilievo una distinzione cruciale – già implicita nei testi spinoziani – tra i modi di particolari attributi e i modi concepiti attraverso tutti gli attributi.

Nel terzo capitolo, analizzerò la teoria, recentemente proposta da Michael Della Rocca, secondo la quale un'interpretazione rigida del principio di ragion sufficiente condurrebbe all'identificazione

delle relazioni di inerenza, causalità, e concezione. La mia risposta è la seguente: (a) non abbiamo alcuna prova testuale che indichi che Spinoza credesse in questa identificazione, e (b) la teoria di Della Rocca non può essere considerata una ricostruzione fedele o un emendamento di poco conto al sistema di Spinoza, dato che va a creare al suo interno dei seri problemi, a mio avviso irrisolvibili. Al termine del capitolo, presenterò la mia personale interpretazione della relazione tra inerenza, causalità e concezione, offrendo una nuova prospettiva della relazione denominata “concepito attraverso x ” all’interno del pensiero spinoziano. Mostrerò quali delle relazioni esaminate si sviluppino nel tempo, e quali, invece, no; difenderò infine l’esistenza di alcune biforcazioni teoretiche (e non arbitrarie), poste al centro stesso del sistema spinoziano.

Il quarto capitolo sarà dedicato alla teoria dei modi infiniti di Spinoza, l’unico concetto che non ha apparentemente alcun precedente tra i suoi predecessori o contemporanei. Il problema dei modi infiniti si colloca ad una giuntura cruciale per la comprensione di alcune delle concezioni più importanti della metafisica spinoziana, come ad esempio il fluire dei modi dall’essenza della sostanza, il determinismo, la relazione parti-tutto, e la natura dell’infinito. Sfortunatamente, la nostra comprensione di questo concetto è ancora molto limitata: proverò ad aprire un nuovo filone interpretativo rimandando la discussione dei modi infiniti di pensiero ed estensione – il punto focale primario degli studi spinoziani fino ad ora – e concentrandomi invece sulle caratteristiche *strutturali* dei modi infiniti in generale. Tenterò dunque di ricavare dalle opere spinoziane le caratteristiche generali dei modi infiniti, a prescindere dall’attributo di appartenenza, spiegando poi quali siano state le pressioni interne al sistema di Spinoza che lo abbiano costretto ad introdurre il concetto di modo infinito. Al termine del capitolo, analizzerò le scarse indicazioni fornite da Spinoza riguardo alla natura dei modi infiniti di pensiero ed estensione alla luce delle caratteristiche generali dei modi infiniti evidenziate nelle sezioni precedenti.

Nei successivi due capitoli, proverò a dimostrare tre tesi principali, correlate tra di loro: (1) nel quinto capitolo, mostrerò come la famosa teoria spinoziana del “parallelismo” sia in realtà la fusione di *due* diverse – e indipendenti – teorie del parallelismo. (2) Spiegare – e separare – le due teorie mi metterà in condizione di presentare la mia seconda tesi principale, e di conseguenza di affrontare uno

dei problemi più interessanti, e ostici, della metafisica spinoziana: come può l'attributo del pensiero essere isomorfo a tutti gli altri attributi, e – per di più – a Dio stesso, che possiede infiniti attributi? Nel sesto capitolo, presenterò la soluzione proposta da Spinoza a questo problema. La mia tesi è che il numero e l'ordine dei modi debbano essere gli stessi in tutti gli attributi; ciò nonostante, i modi dell'attributo del pensiero – diversamente dai modi di tutti gli altri attributi – possiedono una struttura interna dotata di infinite “facce”, il che fa sì che una ed una sola idea possa rappresentare infiniti modi tramite quel numero infinito di “facce” (o aspetti). (3) Questa nuova interpretazione della struttura interna delle idee spinoziane mi condurrà alla mia terza tesi, che risolverà un altro rompicapo della metafisica di Spinoza: ovvero, la sua insistenza sul fatto che la mente umana non sia capace di conoscere nessuno degli altri (infiniti) attributi divini, eccezion fatta per pensiero ed estensione. Dopo aver discusso le ramificazioni principali di questa mia nuova interpretazione ed alcune importanti obiezioni, concluderò esaminando il significato filosofico della mia lettura di Spinoza. Spiegherò, quindi, le ragioni per le quali Spinoza non avrebbe potuto accettare un idealismo riduzionista, nonostante la preminenza da lui riservata all'attributo del pensiero; cercherò di dimostrare, infatti, che la filosofia di Spinoza è un dualismo – non un dualismo di mente e corpo, come solitamente la si considera – ma un dualismo di pensiero ed essere. Suggestivo è che la posizione di Spinoza riguardo al dibattito su mente e corpo rompe con le categorie e strutture tradizionali, in quanto abbraccia la chiara priorità del pensiero senza cadere nell'idealismo che ridurrebbe i corpi a pensiero.

Se le tesi principali proposte in questo libro saranno confermate, il risultato sarà una revisione sostanziale del modo in cui concepiamo la metafisica spinoziana. Per quanto il volume lasci irrisolti diversi problemi (alcuni dei quali presentati qui per la prima volta), il tentativo è quello di aprire nuove strade e di offrire una nuova comprensione del nucleo della metafisica di Spinoza. Lascio al lettore l'onere di decidere se – e quanto – questo tentativo sia stato coronato da successo.

