

Modus, pars.

Note per una discussione sul lessico spinoziano.

L'attenzione per le parole

L'attenzione alla precisione e alla coerenza lessicale è riconosciuta come una caratteristica della scrittura dell'*Ethica* di Spinoza. Il *mos geometricus* supporta il filosofo olandese nel proporre e mantenere una terminologia univoca, rigorosa, che consente di ridurre il divario tra linguaggio e *res*, tra la natura immaginativa e convenzionale dei segni linguistici e la natura delle cose che essi vogliono significare: «essendo le parole parte dell'immaginazione (cioè fingendo noi molti concetti a seconda dell'irregolare comporsi delle parole nella memoria in seguito a qualche disposizione del corpo) non dobbiamo dubitare che anche le parole, così come l'immaginazione, possano essere causa di molti e grandi errori, se non ce ne guardiamo con molta cura. Si aggiunga che esse sono costituite secondo l'arbitrio e la comprensione di tutti, di modo che non sono altro che segni delle cose come esse sono nell'immaginazione, ma non come esse sono nell'intelletto»¹.

La cura di Spinoza per le parole, che si manifesta nel rigore del loro utilizzo e nell'estraneità a ogni compiacimento retorico, è dunque funzionale esclusivamente a rendere il discorso filosofico il più possibile aderente alle idee adeguate delle «cose», di cui la nostra mente è capace: «la mia intenzione non è quella di spiegare il significato delle parole, ma la natura delle cose, e di indicarle con quei termini il cui significato abituale non è del tutto lontano dal significato che io voglio attribuire ad esse»².

Dipendere. Il modus

Se le Definizioni che aprono le diverse parti dell'*Ethica* ne fissano sul piano linguistico le fondamenta concettuali, il rigore espressivo della scrittura spinoziana non viene meno quando l'argomentare abbandona il sostegno della intelaiatura geometrica per assumere un andamento libero e discorsivo, in particolare negli Scolii. Anche al di fuori del lessico rigorosamente univoco fissato dalle definizioni – che potremmo definire il 'lessico maggiore' dell'*Ethica* –, la costante vigilanza del filosofo sui termini impedisce che il loro impiego subisca oscillazioni disorientanti e impreviste.

Al 'lessico maggiore' dell'opera appartiene il termine *modus*, scelto da Spinoza per esprimere lo statuto ontologico della dipendenza, che viene riferito non solo alle *res* finite, ma esteso anche ad espressioni infinite della realtà: «Per modo intendo le affezioni della sostanza, ossia ciò che è in altro, per il quale è anche concepito» («*Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur*», E I, def. 5).

Riguardo alla scelta del termine *modus* in questo preciso significato di «affezione» della sostanza ci limitiamo solo a ricordare che i testi cartesiani – avvalendosi «dello sforzo precedente di Suarez per mettere ordine in un problema così complicato»³ – offrivano a Spinoza una importante selezione del lessico dell'ontologia scolastica. E Descartes aveva fissato il significato del termine *modus* circoscrivendolo a quello di *affectio* o «modificazione» della sostanza, vietando perciò di riferirlo

¹ TIE, §§ 88-89. I corsivi presenti nelle citazioni sono tutti nostri.

² E, III, def. 20, expl.; cfr. anche E IV, def. 31, expl e E, III, pr. 15, sch.

³ G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris 1968, p. 23.

alla natura semplice e immutabile di Dio⁴. Spinoza viola tale divieto e fa proprio del rapporto Dio-modi la chiave di volta dell'*Ethica*: «oltre la sostanza e i modi non si dà nulla»⁵.

Con il concetto di *modus* Spinoza esprime perciò anche lo statuto ontologico dell'uomo, che – potremmo definire sinteticamente come il *non poter fare a meno* di Dio, della sua esistenza e della sua idea: l'uomo non può esistere, né pensarsi senza Dio («l'essenza dell'uomo è costituita da certe modificazioni degli attributi di Dio», ossia è «un modo che esprime la natura di Dio in una maniera certa e determinata»⁶), e non può non pensare Dio («la mente umana ha una conoscenza adeguata dell'essenza eterna e infinita di Dio»⁷).

Il termine *modus* rinvia dunque a una dipendenza radicale – che ci struttura e, insieme, costituisce, il nostro orizzonte di senso –, rinvia all'origine del proprio essere ed esistere, dalla quale non si può mai essere separati, come il sorriso o il pianto non possono essere separati dal volto che sorride o piange. Esso non indica l'appartenenza, non rinvia a una totalità, ma alla propria radice ontologica, alla *causa sive ratio*, unica, infinita ed eterna.

Nello statuto di *modus* è iscritto un legame eterno, necessario, costitutivo, che dice ciò che siamo *necessariamente*, prima di poterlo esprimere nella dimensione esistenziale, nella forma dei desideri, delle scelte, dei progetti, delle decisioni.

Incommensurabilità. Pars e infinitus

Accanto a quello che abbiamo definito il 'lessico maggiore', emerge dall'*Ethica* un lessico 'minore', altrettanto rigoroso e coerente: un insieme di termini significativi, non codificati nelle definizioni, ma che rivestono comunque un ruolo di primaria importanza. A tale costellazione lessicale appartiene il termine «parte», *pars*.

Spinoza se ne avvale in contesti capitali, sfruttandone la duplice implicazione semantica: da un lato il rinvio all'idea di 'composizione' (le parti che vanno a comporre il tutto), dall'altro a quella di 'mancanza' o 'incompletezza' (la parte come realtà monca, frammentaria, mancante, rispetto al tutto). Nel primo senso Spinoza lo utilizza per parlare della natura e attività della nostra mente, portandolo fino al cuore dell'argomentazione sulla *scientia intuitiva* e sull'*amor Dei intellectualis*, nel secondo senso se ne avvale per parlare della condizione umana, in quanto ineludibilmente segnata dalla passività.

Tuttavia, prima di questi impieghi, la prima significativa comparsa della nozione di *pars* nell'*Ethica* è in chiave polemica. Nello Scolio di E I, pr. 15 Spinoza argomenta a lungo come le assurdità imputate all'attribuzione a Dio dell'estensione nascano tutte «dalla supposizione che la quantità infinita sia misurabile e costituita di parti finite»⁸. L'origine degli equivoci, spiega Spinoza, sta nella possibilità di pensare la quantità in due modi: in maniera immaginativa o intellettuale. L'immaginazione divide e manipola una realtà che l'intelletto vede nella sua semplicità e unicità.

Spinoza nega perciò la liceità del ricorso alla nozione di «parte» in relazione all'«infinita estensione», denunciandone la natura immaginativa e dunque la non idoneità a pensare un attributo dell'infinita sostanza divina, il quale, come la sostanza di cui è espressione, è anch'esso infinito e indivisibile: «Una sostanza *assolutamente* infinita è indivisibile», per cui «nessuna sostanza, e di conseguenza nessuna sostanza corporea, *in quanto sostanza*, è divisibile»⁹. La somma dei finiti –

⁴ Cfr. R. Descartes, *Principia philosophiae*, I, 56.

⁵ E, I, pr. 28, dem.; G, II, 69, 18-19.

⁶ E, II, pr. 10, cor. e dem.

⁷ E, II, pr. 47.

⁸ E, I, pr. 15, sch. (G, II, 58, 23-24). «Essi infatti, per concludere che la sostanza corporea [...] è finita, la concepiscono composta di parti finite, molteplice e divisibile. Così pure altri, essendosi figurata la linea come composta di punti, riescono a trovare molti argomenti per mostrare che la linea non si può dividere all'infinito» (*ibid.*, G, II, 58, 34-59,6).

⁹ E I, pr. 13, e sch. (G, II, 55, 29-30).

spiega Spinoza a Boxel – non può generare una realtà infinita, perché «fra il finito e l'infinito non c'è nessuna proporzione»¹⁰. Il concetto di «assolutamente» infinito include l'idea di semplicità ed esclude quella di composizione: né il pensiero, né l'estensione, le qualità della sostanza assolutamente infinita, possono perciò essere pensate «adeguatamente», ossia intese nella loro realtà, attraverso la nozione di «parte».

L'incommensurabilità tra la nozione di «parte» e il concetto dell'assolutamente infinito è argomentata anche nell'Epistola 12, dove misura, tempo e numero, per il loro implicare l'idea di «parte», sono definiti *auxilia imaginationis* e radicalmente distinti dalle nozioni esclusivamente intellettuali, come quelle di *substantia* e di *modus substantiae*¹¹. Quest'ultimo – sottolinea Spinoza – può essere compreso solo nella sua inseparabilità dalla sostanza e dalla maniera in cui «fluisce dalle realtà eterne»¹². Il verbo *fluo* – al quale l'*Ethica* preferisce *sequor* – esprime insieme il movimento che origina e il vincolo che lega: il *modus* non interrompe mai il suo legame costitutivo con la dimensione dell'eterno. La nozione di *modus* appartiene alla costellazione di quelle nozioni intellettuali o «pure», che, isolate e manipolate dall'immaginazione, si snaturano: «dal fatto che *separiamo* le affezioni della sostanza dalla sostanza stessa, e le riconduciamo a delle classi per poterle immaginare il più facilmente possibile, nasce il numero»¹³.

L'immaginazione, che astrae, isola, fissa, semplifica, rimanendo alla superficie delle cose (*abstracte, sive superficialiter*¹⁴), pensa la quantità attraverso la nozione di *pars*, ma l'intellezione – che è potenza di cogliere i nessi stabili e le leggi che strutturano la realtà al di là dell'incostante rapporto che i nostri sensi hanno con essa – riconosce la funzione ausiliaria dell'immaginare e ne fissa i confini dell'utilizzo oltrepassando i quali la mente si allontana dal vero. Uno di questi confini è appunto l'impiego della nozione di «parte» in relazione alla sostanza considerata *absolute*, nella infinita semplicità della sua essenza «naturante».

Un ausilio per pensare la mente

Quando però il discorso sull'infinito passa dalla considerazione della sostanza «considerata assolutamente» alla sostanza «considerata nei suoi modi», dalla *natura naturans* alla *natura naturata*, e l'attenzione si sposta da Dio come *libera necessitas* o *infinita potentia* a ciò che da questa «segue», «cioè tutti i modi degli attributi di Dio»¹⁵, Spinoza recupera la nozione di «parte» e, paradossalmente, la conferisce una funzione capitale per arrivare alle tesi che concludono l'*Ethica*.

Troviamo così la prima comparsa di *pars* in funzione *construens* nel Corollario della pr. 11 di E II, nel contesto della deduzione della essenza della mente umana. Da qui parte un filo conduttore che porta fino al cuore del discorso sulla *scientia intuitiva*.

Dissolvendone lo statuto sostanziale di *res cogitans* attribuite da Descartes, nella pr. 11 Spinoza presenta la mente umana come l'insieme dei modi in cui la potenza di pensare si determina nell'uomo e la definisce *idea*. Tale definizione – spiega – dipende dal fatto che l'*idea* è il modo del pensare che precede e costituisce la condizione dell'esserci di tutti gli altri modi della *cogitatio*, gli affetti¹⁶. Coerentemente con la tesi sostenuta nel *De emendatione*, per cui la corretta definizione esige che la cosa definita sia spiegata attraverso la sua causa generatrice¹⁷, nello Scolio della pr. 11 Spinoza spiega la definizione della mente come *idea* attraverso la sua causa o origine, Dio. Ma precisa: Dio considerato non nella sua natura «assoluta», bensì in quanto infinito pensiero che si

¹⁰ Ep. 54 (G, IV, 253, 8-9).

¹¹ E, II, pr. 11, cor. (G, IV, 56, 5-14).

¹² «[...] *quo a rebus aeternis fluit*» (G, IV, 56, 18; e 58, 2).

¹³ G, IV, 57, 3-6.

¹⁴ G, IV, 56, 7-8.

¹⁵ E, I, pr. 29, sch. (G, II, 71, 14-15).

¹⁶ E, II, ax. 3.

¹⁷ TIE, § 95 (G, II, 34, 29-35, 10).

determina infinitamente, dunque Dio in quanto «effetto» della propria essenza *actuosa*, in quanto *natura naturata*, precisamente in quanto *idea* infinita o infinito *intellectus*.

È in relazione a tale infinito «causato» – infinito non *per se*, ma *vi causae*¹⁸ –, che nel Corollario Spinoza riferisce alla mente umana la nozione di «parte»: «la mente umana è parte dell'intelletto infinito di Dio», precisando più avanti: «la nostra mente, *in quanto percepisce veramente le cose*, è una parte dell'intelletto infinito di Dio»¹⁹.

La definizione della mente come «parte» di un «infinito» sembrerebbe contraddire l'incompatibilità tra le due nozioni denunciata nello Scolio di E I, pr. 15 e nella Ep. 12. Ma è proprio quest'ultima a offrirne una giustificazione. Qui, infatti, dopo aver distinto tra ciò che è infinito per sua stessa natura (*sua natura*), ciò che lo è in forza della sua causa (*vi causae*) e ciò che è «indefinito» (non racchiudibile da un numero), Spinoza riconosce esplicitamente la «possibilità» dell'utilizzo del termine *pars* in relazione a ciò che è infinito «in forza della sua causa»²⁰. Ma tale tipo di infinito è appunto quello che l'*Ethica* illustra nelle pr. 21 e 22 della prima Parte attraverso la nozione di «modi infiniti», cioè quei modi che «seguono dalla assoluta natura di un certo attributo di Dio» (pr. 21), oppure seguono «da un certo attributo di Dio in quanto modificato da una modificazione tale che esiste necessariamente e come infinita» (pr. 22). Nei termini ormai consolidati dalla storiografia spinoziana: «modi infiniti immediati» i primi, «modi infiniti mediati» i secondi. È Spinoza stesso a identificare i primi con l'*idea/intellectus Dei* e con *motus et quies*, e a parlare di *facies totius universi*, in relazione ai secondi²¹.

L'intelletto (o idea) di Dio è un infinito causato, un «effetto» o «modo» che, in quanto «segue necessariamente dall'assoluta natura di un certo attributo di Dio», ossia in quanto da questa «prodotto immediatamente», è «perfettissimo»²².

L'ammissibilità del ricorso alla nozione di «parte» in relazione a ciò che è infinito «in forza della causa» è giustificata dal riconoscimento della possibilità di pensarlo «astrattamente»²³. Affermare tale possibilità significa riconoscere la sensatezza, l'utilità e l'efficacia del ricorso a una nozione immaginativa o astratta in relazione alla riflessione sull'infinito intelletto divino, sul moto e la quiete, e sull'aspetto complessivo dell'universo. Le pagine dell'*Ethica*, a partire dalla pr. 11 della Parte Seconda lo confermano, mostrandoci un impiego coerente, funzionale e rigoroso della nozione di «parte» in ambito fisico, psicologico ed etico.

In ambito fisico *pars* ricorre nel cosiddetto 'trattatello di fisica', dove vengono presentate alcune nozioni essenziali per spiegare la 'struttura' dei corpi. Qui lo troviamo utilizzato in relazione all'individuo, al corpo, alla Natura intera, pensata come Individuo «le cui *parti*, cioè *tutti i corpi*, variano in infiniti modi senza alcun mutamento dell'individuo totale»²⁴.

Solo dopo questo impiego del termine in ambito fisico, e grazie ad esso, il discorso sulla mente prosegue con l'affermazione della sua natura plurale: in quanto idea di un corpo composto la mente ha una struttura parimenti complessa e articolata: «l'idea che costituisce l'essere formale della mente umana non è semplice, ma composta da moltissime idee»²⁵. Spinoza ce la presenta come una pluralità composita, una molteplicità articolata di idee, di cui una «parte» inadeguate (l'*imaginari*) e una «parte» adeguate (l'*intelligere*). La nozione di «parte», con cui la mente viene concepita «astrattamente» come un tutto (una totalità di idee, così come il corpo è pensato come una totalità di

¹⁸ Ep. 12 (G, IV, 61, 1-3).

¹⁹ G, II, 94, 30-31; E, II, pr. 43, sch. (G, II, 125, 1-2).

²⁰ Ep. 12 (G, IV, 61, 1-3).

²¹ Ep. 64 (G, IV, 278, 24-27).

²² E, I, pr. 21, dem. (G, II, 66, 10-12), « [...] come risulta dalle pr. 21, 22 e 23, è perfettissimo quell'effetto che è prodotto da Dio immediatamente» (E, I, App.; G, II, 80, 15-18).

²³ «[...] *ubi abstracte concipiuntur*» (Ep. 12; G, IV, 61, 2).

²⁴ E, II, lemma 7 (G, II, 101, 20); post. 5 (G, 102, 32), lemma 7, sch. (G, II, 102, 10-14).

²⁵ Il corpo umano «*ex plurimis valde compositis individuis componitur*» (E II, pr. 15, dem.; G, II, 103, 21-23). L'idea che costituisce l'essere formale della mente umana – enuncia E II, pr. 15 – è «*ex plurimis ideis composita*».

individui), consente a Spinoza di esprimerne la natura dinamica e plastica, di proporre un modello alternativo a quello gerarchico che la vuole rigidamente articolata in potenze o facoltà. Così nel lungo Scolio della pr. 20 di E V Spinoza definisce come «sommamente attiva [*maxime agere*]» quella mente «la cui *massima parte* è costituita da idee adeguate», attribuisce al terzo genere di conoscenza la capacità di far sì che le passioni «costituiscono la *minima parte* della mente» e a proposito della natura espansiva dell'*amor erga Dei*, afferma che, arrivando ad occupare «la *massima parte* della mente», può «influire ampiamente su di essa»²⁶.

Riferiti alle idee della mente, *constituo* e *occupo*, sono impiegati come sinonimi, *occupare sive constituere*²⁷: le idee che «occupano» la mente, la «costituiscono», la identificano. Dopo la polemica contro l'idea di facoltà, che conclude la Seconda Parte dell'opera, l'idea di «parte» aiuta a formulare l'aspetto *construens* della teoria della mente, consentendo di concepirla come totalità. Nell'impossibilità di pensarne l'unità attraverso la nozione puramente intellettuale di sostanza, ci è tuttavia lecito figurarcela (pensarla astrattamente) come un tutto. E in essa l'intelletto è anch'esso concepibile come una totalità: la totalità delle idee adeguate, che «costituisce» la «parte attiva» e «migliore» della mente, la sua «parte eterna», quella che «rimane», vale a dire quella che «non può essere spiegata attraverso la durata o il tempo»²⁸.

Sono a loro volta tali «parti» delle singole menti, tali insiemi di idee adeguate, o intelletti, a costituire quella infinita 'totalità' che è l'*intelligere* divino, il quale – torniamo a ricordarlo – sul piano ontologico gode dello statuto di «modo infinito» dell'infinito pensiero, di infinita e «perfettissima» potenza di percepire le cose nella loro attualità, di conoscerle adeguatamente.

Lo Scolio di E V, pr. 40 costituisce il punto di arrivo e di sintesi del discorso sulla natura/potenza dell'intelletto, dove la nozione di «parte», che ha consentito di pensare nella forma «astratta» di una totalità dinamica sia la mente umana che l'intelletto divino, si innesta sul concetto puramente intellettuale (*notio casta*) di «modo» e si fonde con esso: «[...] la nostra mente, *in quanto intende [intelligit]* è un eterno modo del pensare, che è determinato da un altro modo eterno del pensare, e questo a sua volta da un altro e *così all'infinito*; così che tutti insieme [*omnes simul*] costituiscono [*constituant*] l'eterno e infinito intelletto di Dio»²⁹. L'omogeneità di natura tra la «parte» – la mente umana in quanto intende – e il «tutto» – l'intelletto infinito di Dio – fa sì che il pensiero «astratto» della mente, concepita come *pars*, finisca col coincidere con quello che la coglie nella sua essenza o realtà di *modus* dell'infinito attributo del pensiero. Il lessico che si riferisce al *modus* e quello che si riferisce alla *pars* si accavallano: l'eternità è attribuita al finito, e il verbo *constituo*, riferito ai modi («*tutti insieme*»), sostituisce *fluo* e *sequor*. *Modus* e *pars* si sovrappongono.

Fra teologia ed etica. L'amore di Dio

La definizione della mente come «parte» dell'intelletto divino prepara e consente la deduzione del concetto di *amor Dei intellectualis*, che Spinoza svolge nella seconda metà di E V, dove il discorso torna a gravitare sul piano ontologico per chiudere la riflessione sulla natura di Dio avviata nella Prima Parte. Spinoza deve infatti fare ancora i conti con un concetto cruciale dell'(onto)teologia: l'*amor Dei*. Ma era necessario attraversare tutta la teoria degli affetti per

²⁶ «*Mentem illam maxime pati, cujus maximam partem ideae inadaequatae constituunt*» (E V, pr. 20, sch.; G, II, 293, 28-29); il terzo genere della conoscenza, fondato sulla *Dei cognitio*, pur non potendo eliminare (*absolute tollere*) gli affetti, può far sì che «*minimam mentis partem constituant*», (*ibid.*, 294, 10-11) e la natura partecipativa e non esclusiva dell'amore di Dio fa sì che «*semper major, ac major esse potest et mentis maximam partem occupare*» (*ibid.*, 16-17).

²⁷ E, V, pr. 39 dem (G, II, 305, 10).

²⁸ E IV, app., caput 32 (G, II, 276, 14-15); E, V, pr. 39, dem (G, II, 305, 32-33); pr. 40, cor. (G, II, 306, 11); E, I, def. 8, expl. (G, II, 46, 18).

²⁹ E, V, pr. 40 (G, II, 306, 21-24).

poterne dare una rilettura coerente con la concezione immanente e impersonale di Dio proposta nel *De Deo*.

A partire dalla pr. 21 di E V il discorso sulla mente abbandona il piano dell'esistenza spazio-temporale, cioè accantona la considerazione delle dinamiche immaginative, per occuparsi delle menti umane *sub specie aeternitatis*, ossia «in quanto sono contenute in Dio e seguono dalla necessità della divina natura [...] e le loro idee implicano l'essenza eterna e infinita di Dio»³⁰. Spinoza colloca dunque il discorso sul piano della «vita della mente» in quanto «definita dall'intelligenza»³¹ e dunque considerabile come «parte» dell'infinito intelletto di Dio.

Se l'*intelligere* o *intelligentia* si declina innanzitutto come *ratio*, come capacità di formare «nozioni comuni» esplicative della natura (regole, leggi, costanti)³², il «sommio» *conatus* della nostra mente è definito da Spinoza nei termini di *scientia intuitiva*, presentata come una profonda e costitutiva tensione a conquistare la capacità di pensare *ogni* singola realtà in relazione a Dio come sua causa. 'Avere' tale conoscenza e 'goderne' non sono condizioni separabili, così come non lo sono avere una idea inadeguata ed essere passivi: «Qualunque cosa conosciamo con il terzo genere di conoscenza, ne traiamo diletto [*delectari*] in concomitanza con l'idea di Dio come causa»³³.

Nella prospettiva *sub specie aeternitatis* in cui Spinoza sta collocando il discorso, questa gioia-compiacimento espressa dal verbo *delectari* è definita «amore intellettuale di Dio», *amor Dei intellectualis*, il quale però non va più inteso come «affetto», ma come aspetto costitutivo della perfezione della mente: «Poiché se la gioia consiste nella transizione ad una maggiore perfezione, la beatitudine in verità deve consistere in ciò: che la mente è *dotata* della perfezione stessa»³⁴. Nella prospettiva spazio-temporale (sul piano delle dinamiche immaginative), l'amore di Dio si manifesta come il più potente e «costante» degli affetti, per la sua capacità di dare stabilità emotiva all'individuo e generare concordia³⁵, ma considerato «in quanto si riferisce alla sola mente»³⁶, in una prospettiva ontologica piuttosto che esistenziale, non può più essere considerato nel suo costituire un «passaggio» (*transitio*) da uno stato all'altro, ma come stato esso stesso.

La prospettiva *sub specie aeternitatis* in cui si colloca il concetto di *amor Dei intellectualis* rende dunque improprio dire che esso «nasce» (Spinoza ammette di aver usato tale verbo solo in forma immaginativa³⁷): in tale prospettiva esso va piuttosto considerato, al pari dell'intelletto umano, come determinazione finita della infinita perfezione di cui la natura di Dio «gode», *Dei natura gaudet infinita perfectione*³⁸, dove il latino *gaudet* unisce i due significati di fruire e gioire/compiacersi. Il soggetto di questo amore è Dio, che «gode » (ossia possiede e insieme gioisce/si compiace) di una perfezione infinita unita alla conoscenza di sé (*idea sui*) come causa, cioè all'amore di sé: «Dio ama se stesso con infinito amore intellettuale».

Ma solo considerandolo come «effetto infinito», come *natura naturans*, è possibile riferire a Dio intelligenza e amore: «L'intelletto in atto, sia finito, sia infinito, come anche la volontà, la cupidità, l'amore, ecc. devono essere riferiti alla natura naturata, e non alla natura naturante»³⁹. Così all'infinito intelletto di Dio qui Spinoza collega il suo infinito amore, anch'esso «perfettissimo», in quanto anch'esso – come l'intelletto – suo effetto infinito, eterno e immutabile. E allo stesso modo in cui il nostro intelletto è pensabile come «parte» dell'infinito intelletto di Dio, è possibile –

³⁰ E, V, pr. 29, sch. (G, II, 299, 2-4).

³¹ «[...] *vita mentis* [...] *quae intelligentia definitur* (E, IV, caput 5; G, II, 267, 17).

³² E, II, pr. 40, sch. 2; pr. 41, 42, 44 e cor. 2; E, V, pr. 28.

³³ E, V, pr. 32.

³⁴ E, V, pr. 33, sch. (G, II, 301, 11-13).

³⁵ E, V, pr. 20, sch. (G, II, 292, 29-293, 4);

³⁶ «[...] *quatenus ad solam mente refertur*» (G, II, 293, 3),

³⁷ E, V, pr. 33, sch. (G, II, 301, 6-8).

³⁸ E, V, pr. 35, dem. (G, II, 302, 6-7).

³⁹ E, I, pr. 31.

dunque sensato ed efficace – pensare questo «amore intellettuale della mente verso Dio» come «parte dell'amore infinito con il quale Dio ama se stesso»⁴⁰.

L'*Ethica* chiude così il discorso su Dio aperto nel *De Deo* tornando a ricollocare la deduzione sul piano dell'eterno, ma non l'eternità della *natura naturans* (di Dio considerato *absolute*). Il piano dell'eterno su cui Spinoza riporta il discorso è ancora una volta quello dei modi infiniti (*natura naturata*), di ciò che è infinito ed eterno «in forza della sua causa» (*vi causae*). Solo così è possibile introdurre utilmente, a fini esplicativi, la nozione di «parte» con cui pensare le singole menti umane come componenti l'infinito intelletto e l'infinito amore divini, concepiti a loro volta «astrattamente» come una somma, una totalità.

La nozione di «parte» ha offerto a Spinoza un *auxilium* per elaborare un modello alternativo della mente umana, illustrare la natura impersonale e immanente dell'intelletto divino, e concepire in termini rigorosamente immanenti il concetto teologico di «amore di Dio». In quanto astratta, immaginativa, la nozione di «parte» non spiega la natura delle cose, però ne facilita la concezione. Avvalendosene per rendere pensabili l'intelletto e l'amore di un Dio non più inteso come persona, Spinoza sposta l'attenzione sulla capacità e sulla responsabilità dell'uomo nel determinare, attraverso la propria intelligenza, la *facies totius universi*, il volto del mondo in cui viviamo, identico ed eterno nelle sue leggi, ma anche infinitamente cangiante (*quae quamvis infinitis modis variet, manet semper eadem*).⁴¹ Se lo statuto ontologico di *modus* tronca alla radice ogni pretesa dell'uomo di rendersi «padrone e signore» della natura, la nozione di *pars* sollecita alla presa di consapevolezza «di sé, e di Dio e delle cose»⁴² e alla assunzione di responsabilità nel destino che ci accomuna.

Incompletezza e passività

Nella formulazione delle prime proposizioni della Parte Quarta dell'*Ethica* Spinoza utilizza il termine *pars* in un senso che sposta l'accento dall'idea di 'composizione' a quella di 'incompletezza' in esso altrettanto implicata: « [...] siamo parte della natura, che non può essere concepita per sé, senza le altre»⁴³. Possiamo 'completare' la conoscenza di noi stessi solo grazie alle altre «parti» della natura. Infatti non basta conoscere la nostra natura – di uomini in generale e di individui particolari – per comprendere i nostri comportamenti, le nostre reazioni, le nostre scelte. Occorre pensarci collocati nella totalità della natura. La conoscenza di noi stessi come enti dotati di potenza di agire, di affermarsi, di desiderare, va integrata con la considerazione di essere «parti» della infinita natura. Solo così possiamo spiegare quella condizione di passività che comporta la schiavitù delle passioni, la sofferenza e la mortalità, che non è iscritta nel nostro essere, ma che non ci è possibile eludere: «In quanto siamo *parte della natura*, che non può essere concepita per sé, senza le altre, noi siamo passivi» (pr. 4).

Se potessimo concepirci esclusivamente 'per noi stessi' vedremmo in ogni fibra del nostro essere solo una inestinguibile spinta vitale: «La forza, con la quale ciascuna cosa si sforza di perseverare nel suo essere, non implica un tempo finito, ma indefinito»⁴⁴. L'idea della morte – da molta parte della filosofia assurdamente celebrata – rimane 'vaga', 'empirica' nei nostri pensieri⁴⁵, è estranea alla nostra natura («Ogni cosa, per quanto è in sé, si sforza di perseverare nel suo essere»⁴⁶) e persino alla saggezza, concepibile solo come pieno compimento della spinta vitale e dunque come

⁴⁰ E V, pr. 36.

⁴¹ Ep. 64 (G, IV, 278, 26).

⁴² E, V, pr. 39, sch. (G, II, 305, 26-27).

⁴³ « [...] *Naturae sumus pars, quae per se absque aliis non potest concipi*» (E IV, pr. 2; G, II, 212, 10-11).

⁴⁴ E III, pr. 8.

⁴⁵ «So per esperienza vaga che morirò. Infatti lo affermo perché ho visto altri miei simili morire» (TIE, § 20; G, II, 10, 24-25).

⁴⁶ E, III, pr. 6.

«meditazione della vita»⁴⁷: «se fosse possibile che l'uomo potesse patire solo i mutamenti che possono essere compresi per mezzo della sua stessa natura, ne deriverebbe che non potrebbe perire», ogni cosa «può essere distrutta solo da una causa esterna»⁴⁸.

La potenza produttrice della natura, considerata non più in quanto concatenazione vitale che ci genera, fonte di 'alimento' per il nostro essere, ma in quanto forza infinita con cui siamo costretti a misurarci, consente a Spinoza di introdurre lo scenario della sofferenza e della morte nella sua drammatica necessità: «In natura non esiste alcuna cosa singolare della quale non ne esista un'altra più potente e più forte, Ma, qualunque sia data, se ne dà un'altra più potente dalla quale quella può essere distrutta» (ax. 1). Quasi come un contraltare della pr. 28 di E I, l'Assioma che apre E IV, enuncia – nella forma di una evidenza universale di cui neppure la forma impersonale ed asettica del *mos geometricus* riesce ad attutire il *pathos* – l'inevitabilità del dolore e della fine nell'esistenza di ciascuna realtà finita.

Nel riferirsi all'uomo come una «parte» dell'infinita potenza del *Deus sive Natura*, Spinoza ripete lo schema argomentativo sempre utilizzato per giustificare la liceità del ricorso alla nozione di *pars* in relazione all'infinito: la potenza del *Deus sive Natura* va intesa non nella sua assoluta infinitezza, ma nel suo «esplicarsi»⁴⁹. Solo così la nozione di *pars naturae* può essere assunta nella funzione di aiuto a concepire nella maniera più spassionata e neutrale (cioè pienamente coerente con l'attitudine geometrica della scrittura dell'*Ethica*) il volto drammatico della condizione umana e il contesto di 'lotta' per la sopravvivenza con cui ciascuno deve fare inevitabilmente i conti.

Il termine *conatus* è così rimpiazzato da *vis*: «la forza [*vis*] e l'incremento di ogni passione e la sua perseveranza nell'esistere, non è definita dalla potenza con la quale ci sforziamo di perseverare nell'esistere, ma dalla potenza della causa esterna paragonata con la nostra»⁵⁰. Considerato non più in se stesso, ma nel contesto delle relazioni naturali, il nostro *conatus* vitale è solo una forza limitata, una *vis* tra le infinite altre, e le sue modulazioni – gli affetti – sono la risultante del suo incontro con le cause esterne⁵¹. La deduzione si sposta su questa dinamica relazionale, sulla nostra energia vitale collocata nel contesto delle modificazioni prodotte dalle «cause esterne», dei continui mutamenti fisici e psichici che segnano la nostra durata, fino a decretarne la fine.

Vediamo così che, nel complesso dell'*Ethica*, il duplice senso nel quale il termine *pars* rinvia alla totalità – l'appartenenza e l'incompletezza – consente a Spinoza di farne un utilizzo esplicativo simmetrico e complementare nella considerazione della condizione umana: comprenderla nelle sue più altre espressioni (l'intelligenza e l'amore di Dio) e, insieme, nel suo inevitabile destino di sofferenza e di morte.

Adattamento e concordia

Nella Ep 6, annotando il *De nitro, soliditate et firmitate* del chimico Robert Boyle, Spinoza distingue le nozioni «formate ad uso del volgo» (*ex vulgi usu factae*), che spiegano la Natura «non come è in sé, ma come si presenta ai sensi dell'uomo», dai «sommi generi» (*summa genera*) e dalle nozioni pure (*notiones castae*) che invece la spiegano come è in se stessa (*ut in se est*), al di là del 'filtro' della nostra sensibilità. A queste ultime – chiarisce il filosofo olandese – appartengono il moto, la quiete e le loro leggi, mentre tutte le altre, quali il fluido e il solido, il caldo e il freddo, il visibile e l'invisibile, ecc., rientrano nella prima categoria⁵².

⁴⁷ E, IV, pr. 21; pr. 67.

⁴⁸ E IV, pr. 4 (G, II, 213, 8-11); cfr. E IV, appendice, caput 1.

⁴⁹ E IV, pr. 4, dem; G, II, 213, 3-7).

⁵⁰ E, IV, pr. 5.

⁵¹ E V, pr. 20, sch.; G, II, 293, 24-25.

⁵² Ep. 6 (G, IV, 28, 9-16).

Benché non citata tra gli esempi proposti, è evidente che la nozione di «parte» non rientra nell'elenco ben definito di quelle che spiegano la natura in se stessa. Tale esclusione viene esplicitata e motivata nella risposta di Spinoza a un quesito che qualche anno dopo, nel corso di un carteggio mai interrotto, gli porrà ancora Boyle: «in che modo una parte della Natura convenga [*conveniat*] con il suo tutto e per quale ragione aderisca [*cohaereat*] alle altre»⁵³.

Nella sua risposta (Ep. 32 del 20 novembre 1665) Spinoza coglie l'occasione per accostare alla illustrazione della nozione di *pars* quella del concetto di *modus* ed estendere il discorso dai corpi alle menti. La nozione di *pars* è presentata dal filosofo olandese non come esplicitativa, ma come interpretativa della realtà, tanto che una stessa cosa può essere pensata sia come «parte» che come «tutto» in base al punto di vista da cui la si considera. Le parti formano un tutto quando è constatabile tra esse una certa coesione, dovuta al fatto che le loro leggi costitutive, o nature, si adattano reciprocamente in modo da ridurre al minimo o annullare completamente ogni possibile causa di avversione, ripugnanza, inciampo, disarmonia: «Per coesione [*cohaerentia*] delle parti dunque io non intendo altro se non che le leggi, ossia la natura [*leges, sive natura*] di una parte si adatta [*sese accomodat*] alle leggi o natura dell'altra, in modo che gli aspetti di contrarietà siano ridotti al minimo»⁵⁴. Così tutti i corpi, in virtù delle leggi che li 'adattano' reciprocamente, possono essere pensati nella loro relazione a quella infinita totalità che chiamiamo «universo» e considerati, studiati, indagati come sue «parti»: *partes totius universi*⁵⁵.

Se la relazione che regola il rapporto tra corpi e universo (parti e tutto) è la reciproca convenienza delle parti (*convenire, se accomodare, consentire* sono i verbi che la esprimono), quella invece che lega i singoli corpi alla sostanza corporea – spiega Spinoza – è «più stretta», perché non si tratta più di un reciproco adattamento, ma di un vincolo fondativo e necessario di dipendenza: senza la sostanza estesa la «parte», cioè il singolo corpo, non può né esistere, né essere concepito⁵⁶. Spinoza introduce così – senza nominarlo – lo statuto ontologico del corpo come «modo» dell'infinita estensione, quindi passa ad argomentarne la parità con la mente.

Spiega allora che anche la mente umana può essere considerata «parte della natura», dal momento che, insieme alla corporeità, nella natura esiste «una potenza infinita di pensiero [*potentia infinita cogitandi*], che, in quanto infinita, contiene in sé – come oggetto – l'intera natura; e i pensieri di questa infinita potenza procedono allo stesso modo della natura, che è precisamente il suo ideato»; la mente umana – prosegue Spinoza – «è questa stessa potenza», tuttavia lo è non «in quanto infinita», ma «in quanto essa percepisce il corpo umano», e conclude «È in questo senso che ritengo che la mente umana sia parte di un intelletto infinito»⁵⁷.

Come abbiamo visto, tutti questi temi, che Spinoza stesso riconosce di aver illustrato qui in maniera concisa e necessariamente approssimativa⁵⁸, trovano la loro accurata esposizione nell'*Ethica*, dove anche i concetti del reciproco adattarsi delle parti e della *convenientia* tra parti e tutto trovano la loro declinazione fisica, psicologica ed etica⁵⁹.

Infatti la considerazione dell'intelletto e dell'amore intellettuale umani come «parti» dell'intelletto e amore divini risponde perfettamente al postulato di un accordo privo di ogni contrarietà quale condizione per poter parlare di un rapporto parti-tutto: la natura dell'*intelligere* e dell'*amor Dei intellectualis* – spiega Spinoza – implica l'annullamento dei contrasti, dal momento che «In natura non si dà nulla che sia contrario a questo amore intellettuale, ossia che possa

⁵³ Ep. 31 (G, IV, 167, 12-13).

⁵⁴ *Ibid.* (G, IV, 170, 15-18).

⁵⁵ Ep. 32 (G, IV, 173, 3).

⁵⁶ «[...] *nec sine ea esse, aut concepì posse*» (Ep 32; G, IV, 173, 12-14).

⁵⁷ *Ibid.* (G, IV, 173, 33-174, 6).

⁵⁸ *Ibid.* (G, IV, 174, 7-11).

⁵⁹ Cfr. E II, , lemma 2; E IV, pr. 32 e sch., pr. 33 e 34.

eliminarlo»⁶⁰. Le menti la cui massima parte è ‘occupata’ o ‘costituita’ dalle idee adeguate (l’intelligenza) hanno una natura o costituzione che porta all’adattamento reciproco.

Ma prima di venire espresso attraverso la considerazione della natura dell’*amor dei intellectualis*, il concetto del reciproco accordo fondato sulla «natura» delle parti era stato ampiamente argomentato in E IV, in relazione all’agire umano, nel contesto della deduzione dell’etica: considerati nella loro natura affettiva non è possibile affermare che gli uomini «concordino per natura» (*natura convenient*, pr. 32); nella misura, poi, in cui i loro affetti sono passioni, essi possono addirittura «discordare per natura» (*natura discrepare possunt*, pr. 33), arrivare a confliggere (*conflictantur*) e a contrastarsi (*esse contrarii*, pr. 34); al contrario, nella misura in cui vivono secondo la guida della ragione, «concordano [*conveniunt*] sempre necessariamente per natura» (*natura semper necessario conveniunt*, pr. 35).

Gli uomini la cui mente è per la maggior parte costituita da idee adeguate tendono spontaneamente alla coesione reciproca, a convenire formando un «tutto», perché la concordia, l’amicizia, la vita sociale sono nel codice genetico della loro intelligenza, sono leggi della loro natura: «il bene che ognuno che segue la virtù appetisce per sé, lo desidererà anche per gli altri uomini»⁶¹. La nozione «astratta» di «parte» si rivela dunque indispensabile per pensare, ma anche per immaginare e progettare, le molte e diverse forme della dimensione comune che il nostro statuto ontologico di «modi» dell’unica sostanza ha iscritto in noi come necessità.

Cristina Santinelli
(Università di Urbino)

⁶⁰ E, V, pr. 37 e dem.

⁶¹ E, IV, pr. 37, dem. (G, II, 235, 21-23).