

ALL THAT IS SOLID MELTS INTO AIR.  
ALCUNE NOTE SULLO SPAZIO E LA SPAZIALITÀ  
ALL'INTERNO DELLA FILOSOFIA DI SPINOZA

DI LUIGI EMILIO PISCHEDDA

1. *Una triade concettuale: sostanza, estensione, attributo*

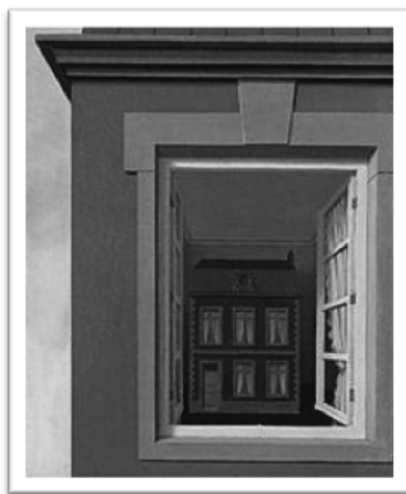
La natura dello spazio e del tempo, certezze di ogni esperienza umana, ha stimolato sin dalle origini la riflessione filosofica. Tuttavia, se la problematicità di definire il tempo è emersa già nella celeberrima ammissione d'indicibilità espressa da Agostino d'Ippona, («*Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio*»<sup>1</sup>), nei confronti dello spazio, la cultura occidentale ha invece elaborato essenzialmente due definizioni – almeno sino alla teoria dello spazio come campo –, variamente condivise ma comunque egemoni: la prima intende lo spazio come qualità relativa alla posizione degli oggetti materiali nel mondo, la seconda lo definisce come il contenitore di tutti gli oggetti materiali. È possibile, però, basandosi sulle precedenti enunciazioni, dare veramente conto del «farsi dello spazio»?

Il senso del precedente interrogativo risulterà – probabilmente – più chiaro, facendo riferimento a un esempio iconografico di René Magritte (1898-1967), la cui pittura costituisce un mezzo indispensabile nel permettere all'intelligenza di andare oltre le convenzioni, di non riposare sulla manifesta stabilità delle cose, sollecitando la libertà riflessiva dello spettatore.

*Eloge de la dialectique* (1936) rappresenta la finestra di un'abitazione che apre su una stanza, all'interno della quale si riconosce la facciata di un'altra abitazione. Magritte costruisce qui il proprio spazio rappresentativo partendo da una struttura regolare: composta da linee parallele, forme quadrangolari e una prospettiva lineare. Ogni elemento ha una posizione chiara e precisa. Tuttavia lo spettatore resta incantato, in uno stato di completo straniamento: lo spazio e la sua struttura entrano in corto circuito con il suo – e il nostro – normale orizzonte di aspettative. Straniamento prodotto dall'inusuale rapporto tra dentro e fuori, interno ed esterno in riferimento alla casa, che è sempre ambito del privato e volto pubblico di chi ci vive, intimità e ostensione, luogo in cui ci si ritira dal mondo e che con il mondo ci mette in relazione.

---

1 *Conf.* XI, 14,17.



R. Magritte, *Eloge de la dialectique*, 1936, Musée d'Ixelles, Bruxelles

Parlare di spazio in Spinoza è sviluppare proprio questo contrasto, dando prova della tensione costituente di questa *impasse*. Pur assumendo, infatti, una concettualità dello spazio di matrice cartesiana, che si fonda sulla ricerca individualizzante di un luogo, Spinoza, portandone all'estremo le premesse, mostra come la costituzione di uno spazio non possa fare a meno della pluralità e di una dinamicità autoproduttrice.

Il lettore di Spinoza, così, al pari dello spettatore del quadro di Magritte, nonostante l'apparente certezza del suo punto di partenza, si trova a dover far i conti con un nuovo tipo di spazio e di spazialità.

Gli elementi che portano alla rottura con Descartes ci vengono indicati dallo stesso Spinoza in due lettere a Tschirnhaus del 1676. Nella prima datata 2 maggio, scrive:

Inoltre, a partire dall'estensione come la concepisce Cartesio, ossia come massa in quiete, non solo è difficile dimostrare l'esistenza dei corpi, come dici, ma del tutto impossibile. Una materia in quiete, per quanto è in essa, persevererà nella sua quiete e non sarà spinta al movimento se non da una causa esterna più potente: e per questa ragione io non ho dubitato di affermare una volta che i principi cartesiani delle cose naturali sono inutili per non dire assurdi<sup>2</sup>.

Nella seconda, del 15 luglio – ritornando sul concetto di estensione – Spinoza ribadisce l'impossibilità di spiegare la varietà delle cose a partire da un utilizzo aprioristico di tale concetto<sup>3</sup>. La materia, se viene definita con l'estensione – come la intende Descartes – non è in grado di giustificare la propria varietà che sola può essere garantita da un «attributo che ne esprima l'essenza eterna e infinita»<sup>4</sup>.

Le considerazioni del filosofo olandese appaiono scontate se lette alla luce di una delle tesi più radicali della sua ontologia: «L'estensione è un attributo di Dio, ossia Dio

2 *Ep*, LXXXI, pp. 1501-1502.

3 *Ep*, LXXXIII, pp. 1503-1504.

4 *Ibidem*.

è cosa estesa» (*E II*, prop. II). Questa posizione rappresenta uno spartiacque sia con la tradizione sia nel rapporto con Descartes: da una parte, infatti, l'essere perfetto non è più solamente spirituale, dall'altra, l'estensione perde il carattere sostanziale divenendo attributo. La formulazione spinoziana avviene attraverso la ridefinizione di alcuni concetti: estensione, sostanza e attributo. Come ha giustamente evidenziato Chantal Jaquet, la proposizione II di *Etica II* non è frutto, però, di una rottura radicale con quanto Spinoza formula nei primi scritti:

Questa tesi, che figura già all'interno del *Breve trattato* (I, cap. 2, § 18), possiede degli antecedenti perfino nell'Appendice dei *Principi della filosofia di Cartesio*. Infatti, all'interno del capitolo II della prima parte delle *Riflessioni metafisiche*, Spinoza si espone apertamente, per la prima volta a «riconoscere così che c'è in Dio un qualche attributo che contiene tutte le perfezioni della materia, in modo più eccellente» (*CM*, I, II)<sup>5</sup>.

La realtà delle cose non è così semplice. L'argomentazione sviluppata all'interno delle *Riflessioni Metafisiche* risulta a tratti paradossale: Spinoza sembra voltare le spalle a Descartes, rifiutando di ammettere con lui che l'estensione non appartenga a Dio; nonostante, nell'articolazione della proposizione, gli tributi la paternità dell'affermazione. Egli non si limita, dunque, a prendere in prestito, in sede dimostrativa, alcuni degli argomenti dei *Principi della filosofia di Cartesio*, ma considera già acquisita la sua affermazione per mezzo delle proposizioni già dimostrate da Descartes.

Ciò risulta particolarmente evidente nel primo paragrafo del capitolo II della prima parte delle *Riflessioni Metafisiche*:

Dio contiene eminentemente ciò che si trova formalmente nelle cose create, ossia Dio ha attributi tali che in essi sono contenute tutte le cose in modo eminente (*PPC I*, ax. 8; *PPC I*, prop. 12, cor. 2). Ad esempio, concepiamo chiaramente l'estensione senza alcuna esistenza; perciò non avendo in sé alcuna forza di esistere, nell'ultima proposizione della prima parte abbiamo dimostrato che essa è creata da Dio. E poiché nella causa deve esserci almeno tanta perfezione quanta se ne dà nell'effetto, segue che tutte le perfezioni dell'estensione ineriscono a Dio. Ma poiché in seguito vedevamo che la cosa estesa è divisibile per sua natura, ossia contiene imperfezione, non potemmo attribuire a Dio l'estensione (*PPC I*, prop. 16) e fummo costretti ad ammettere (*PPC I*, prop. 9, sch.) che a Dio inerisce qualche attributo che contiene in modo più eccellente tutte le perfezioni della materia e che può supplire il ruolo della materia<sup>6</sup>.

La formulazione di Spinoza non lascia alcun dubbio: il riconoscimento del fatto che ci sia in Dio un attributo che contiene *eminente* le perfezioni della materia non si data a partire dalle *Riflessioni Metafisiche*, ma dallo scolio della nona proposizione della prima parte dei *Principia*. Benché l'affermazione appaia chiara, essa in realtà resta equivoca, in quanto pone, sempre sulla scorta delle osservazioni di Chantal Jaquet, dei problemi interpretativi: bisogna considerare, Descartes l'autore di una tesi che Spinoza si è limitato solo a esplicitare, oppure, bisogna pensare che Spinoza abbia deliberatamente forzato il testo cartesiano per camuffare la scandalosità della propria tesi?

5 C. Jaquet, *Le problème de l'attribution de l'étendue à Dieu dans les Pensées Métaphysiques I, ch. II*, in C. Jaquet (a cura di), *Les Pensées métaphysiques de Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 37 [trad. mia].

6 *CM I*, cap. II, p. 348.

La difficoltà nel riconoscere se Spinoza sia l'autore o l'attore di questa affermazione, non solo rende necessario sciogliere il rapporto tra i due filosofi, ma apre un problema interpretativo all'interno del sistema spinoziano: «Se la tesi secondo la quale Dio possiede un attributo che esprime le perfezioni della materia resta la stessa attraverso le diverse opere [spinoziane], è strano vedere che l'argomentazione fondata sulla distinzione tra formale ed eminente non troverà più spazio dopo le *Riflessioni Metafisiche*. Come spiegare allora la scomparsa di questa distinzione che costituisce il fulcro della prova?»<sup>7</sup>. È attraverso la risposta a questa domanda, se ci sia o no un superamento di questa distinzione, che si può iniziare a dare una nuova direzione al tema dello spazio in Spinoza. Infatti, quale rapporto è in grado di rappresentare meglio uno spazio, se non quello che cerca di spiegarne la costituzione?

Per comprendere, quindi, il senso e la portata dell'affermazione «c'è in Dio un qualche attributo che contiene tutte le perfezioni della materia in modo più eccellente», è necessario chiarire i rimandi che vengono proposti. Lo scolio della proposizione IX della parte prima dei *Principia* si sofferma sulla considerazione di non scartare da Dio «tutte le perfezioni dell'estensione». La formulazione meramente negativa non indica però quali perfezioni vengano effettivamente considerate. Inoltre nella dimostrazione del lemma I della seconda parte dei *Principia*, Spinoza scrive:

L'estensione o spazio non può essere un puro nulla (*PPC* II, ax.1); perciò è un attributo che deve necessariamente essere imputato a una qualche cosa; non a Dio (*PPC* I, prop. 16); dunque alla cosa che abbisogna del solo concorso di Dio per esistere (*PPC* I, prop. 12), ossia (*PPC* II, def. 2) alla sostanza<sup>8</sup>.

Sebbene l'estensione sia imperfetta, essa non può ridursi a un puro nulla: non può non esistere. Questa doppia condizione – necessaria e insuperabile – mostra come il problema risieda essenzialmente in una questione prospettica. Il testo del paragrafo si apre, infatti, mostrando che il rapporto tra Dio e le cose create si comprende a partire dalla distinzione tra eminente e formale. È solo perché Dio contiene *eminentemente*<sup>9</sup> le qualità che le cose create contengono formalmente, che è possibile superare, per un momento, il paradosso di un'estensione da noi vista solo come imperfetta e quindi non attribuibile<sup>10</sup> a Dio.

È altresì vero che la tesi sostenuta all'interno delle *Riflessioni metafisiche* non può essere rigorosamente considerata come una prefigurazione o come una prima versione della seconda proposizione contenuta nel secondo libro dell'*Etica*. Spinoza, infatti, nella formula utilizzata all'interno dei *Cogitata*, non dice che l'attributo in questione sia l'estensione e che Dio sia «*res extensa*». Rimane evasivo sostenendo che esso «con-

7 C. Jaquet, *Le problème de l'attribution de l'étendue à Dieu dans les Pensées Métaphysiques I*, ch. II cit., p. 38.

8 *PPC* II, lemma I, dim.

9 Qui Spinoza riprende quanto Descartes ha già dimostrato all'interno delle *Meditazioni Metafisiche*, in particolare la terza e la sesta.

10 A scanso di equivoci è necessario qualche chiarimento. La nozione di attributo utilizzata da Spinoza nei *Cogitata* non è assolutamente assimilabile a quella che poi verrà formulata nella definizione IV della prima parte dell'*Etica*: «un attributo è ciò che l'intelletto percepisce di una sostanza come costituente la sua essenza». Il termine deve essere inteso nella sua accezione cartesiana, cioè come sinonimo di modo o di qualità che non esprime necessariamente l'essenza della cosa. Cfr. *I principi della filosofia I*, § 56.

tiene tutte le perfezioni della materia in modo più eccellente [*quodque vices materiae supplere potest*]<sup>11</sup>. L'espressione usata – *vices materiae supplere* – si mostra particolarmente interessante poiché lascia intendere come l'attributo in questione funga da «luogotenente» della materia, un sostituto eminente che la rimpiazza nel suo privarsi dalle imperfezioni.<sup>12</sup>

Per mostrare come Spinoza provi ad articolare questo attributo-*tenente* è necessario riprendere l'analisi del testo. A metà del paragrafo si ha la prima indicazione: «ma poiché in seguito vedevamo che la cosa estesa è divisibile per sua natura, ossia contiene imperfezione non potemmo attribuire a Dio l'estensione»<sup>13</sup>. È chiaro quindi che la materia, che si cerca, deve essere spogliata della divisibilità, cioè si tratta di una materia non composta da parti. Tale formulazione implica direttamente che da questa materia venga escluso anche il movimento.

Come si è già visto (cfr. *PPC* II, def. VIII) la località del moto è definita dal carattere divisibile della materia, che nel suo darsi la individua<sup>14</sup>. Si tratta, perciò, di approdare a una concezione della materia non più considerata come divisibile e quindi misurabile. Il terzo capitolo della seconda parte dei *Cogitata* sembra essere a favore di questo nuovo approccio quando offre una chiarificazione del concetto d'immensità, rifiutando l'idea di attribuire a Dio una quantità:

L'immensità invece si attribuisce a Dio soltanto relativamente; infatti non appartiene a Dio in quanto venga considerato assolutamente come ente perfettissimo, ma come causa prima la quale, sebbene non sia perfettissima se non riguardo agli enti secondari, nondimeno è immensa. [...] Tuttavia dappertutto gli Autori sembrano attribuire a Dio una quantità, quando trattano della sua immensità. Infatti vogliono concludere da questo attributo che Dio deve essere necessariamente presente ovunque, quasi volessero dire che se Dio non fosse in qualche luogo, la sua quantità sarebbe limitata<sup>15</sup>.

La materia, benché indistruttibile, non è dunque allo stesso tempo coeterna a Dio. Spinoza stabilisce, infatti, nel decimo capitolo della seconda parte che «non esiste niente al di fuori di Dio che sia coeterno a Dio» scartando «l'opinione di coloro che stabiliscono il mondo o il caos o la materia priva di ogni forma come coeterna a Dio e perciò indipendente»<sup>16</sup>. La materia è creata da Dio e non esiste *dall'eternità*<sup>17</sup>: è vero che «chi ha il potere di creare una cosa ha anche il potere di distruggerla» ma è altresì interessante notare che «se osserviamo la costruzione del corpo umano, tale costruzione può essere distrutta; ma quando poniamo attenzione alla sostanza corporea, non concepiamo allo stesso modo che essa possa essere annientata»<sup>18</sup>.

11 *CM* I, cap. II, p. 348.

12 C. Jaquet, *Le problème de l'attribution de l'étendue à Dieu dans les Pensées Métaphysiques I, ch. II* cit., p. 41.

13 *CM* I, cap. II, p. 348.

14 «Questa divisione e tale movimento sono da noi concepiti in infiniti modi e perciò possono essere concepite anche infinite variazioni della materia» cfr. *PCC* II, prop. VI, sch.

15 *CM* II, cap. III, p. 368.

16 *CM* II, cap. X, p. 387.

17 Sull'equivocità di questa formula Spinoza si esprime molto chiaramente, vedi *CM* II, cap X, pp. 387-388. Quando noi diciamo che qualcosa è stato prodotto da Dio *dall'eternità* non facciamo altro che esprimere la capacità che Dio ha di *comunicare* la sua eternità. Considerare l'eternità come punto di partenza di durata, cioè di una misura, è un'assurdità.

18 *CM* II, cap. XII, p. 393.

Da queste considerazioni si vede facilmente come il percorso finora affrontato all'interno dei *Cogitata* cerchi di elaborare, più che un attributo-*tenente* dell'estensione (o della materia), un nuovo modo di pensare il suo statuto ontologico. La materia non è solo indivisibile, da cui la difficoltà di circoscriverla in un luogo, ma esprime anche una condizione d'esistenza che travalica la mera conoscenza sensibile umana. L'estensione, e per riflesso lo spazio, iniziano perciò ad acquisire un valore che non si basa più sulla loro capacità di esprimere, esclusivamente, una costante volumetrica. Ed è interessante notare come la posizione spinoziana tragga origine dall'elaborazione di un'idea che Descartes aveva già abbozzato e che è possibile ritrovare nella *Lettera a Mesland* del 9 febbraio 1645:

Quando, però, parliamo del corpo di un uomo, non intendiamo una parte determinata della materia, né una parte di grandezza determinata; intendiamo, invece, soltanto tutta la materia che è unita insieme con l'anima di quest'uomo, di modo che, anche se questa materia cambia e la sua quantità aumenta o diminuisce, riteniamo che sia sempre lo stesso corpo, *idem numero*, fintantoché rimane congiunto e unito sostanzialmente alla stessa anima. [...] Se si taglia ad un uomo un braccio o una gamba, a ragione crediamo che il suo corpo sia diviso se prendiamo la parola *corpo* nel suo primo significato, ma non già se lo prendiamo nel secondo e non pensiamo che chi abbia un braccio o una gamba tagliati sia meno uomo di un altro<sup>19</sup>.

C'è quindi un diverso modo di vedere lo spazio che si basa sulla differente relazione che s'instaura tra gli elementi che lo compongono. Se l'estensione si considera come lo spazio che la singola quantità di corpo occupa in base alle tre dimensioni, allora, come si è già visto, lo spazio non è altro che un luogo; se, invece, si prova a legare l'estensione all'idea di una sostanza, lo spazio si apre da una dimensione locale ad una globale, indagando lo stesso statuto ontologico della prima configurazione.

Questo secondo significato resta però vago e incerto se si rimane ancora all'interno della metafisica cartesiana. Appare pertanto necessario riprendere la proposizione con cui si è aperto il paragrafo, mostrando l'assoluta originalità della costruzione spinoziana: le reticenze espresse dalla formula «per cui a Dio inerisce qualche attributo che contiene in modo più eccellente tutte le perfezioni della materia e che può supplire il ruolo della materia», spariscono all'interno della proposizione II della seconda parte dell'*Etica*. Non solo l'estensione è *quell'* attributo, ma Dio proprio per via di questa attribuzione si esprime anche come *res extensa*. La distanza con Descartes raggiunge qui il suo apice, e per comprenderne la portata è doveroso qualche chiarimento concettuale.

La nozione di attributo presente nelle pagine dell'*Etica* non ha niente a che vedere con quella utilizzata, sempre da Spinoza, all'interno dei *Principia philosophiae cartesianae* o dei *Cogitata metaphysica*<sup>20</sup>: l'attributo è ciò che «l'intelletto percepisce di una sostanza come costituente la sua essenza» (*E I*, def. IV). È indubitabile che la genesi storica del

19 R. Descartes, *Lettera a Mesland – 9 febbraio 1645*, in R. Descartes, *Tutte le lettere 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2009, p. 1965.

20 Semmai come già altri autori hanno rimarcato (Deleuze, Giancotti, Gueroult, Mignini) una sua genealogia è da rintracciare all'interno delle pagine del *Breve Trattato* e della corrispondenza contemporanea alla stesura della prima parte dell'*Etica*. Cfr. G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, trad. it a cura di S. Ansaldi, Macerata, Quodlibet, 2005 p. 29; B. Spinoza, *Etica*, a cura di E. Giancotti, p. 322 n. 6; M. Gueroult, *Spinoza. Dieu (Ethique I)*, p. 47 e ss.; F. Mignini, *L'Etica di Spinoza. Introduzione alla lettura*, Roma, Carocci, 2007, pp. 40 e ss.

concetto spinoziano sia da far risalire alla tradizione scolastico-cartesiana, ma è anche vero che il suo impiego ne mostra l'allontanamento. La Scolastica, riprendendo la distinzione aristotelica delle proprietà della sostanza, cercava di distinguere tra gli attributi essenziali e quelli accidentali, facendo derivare i secondi dai primi. In più era consistente la tendenza a limitare l'uso del termine *attributum* per designare le proprietà essenziali o necessarie, preferendogli il termine *proprietas*. Descartes, invece, all'interno della distinzione scolastica tra gli attributi primari e quelli secondari, stabiliva una contrapposizione per cui i secondi, non più esclusivamente legati ai primi, erano i «modi» della sostanza inerenti ad essa *dall'esterno*. Spinoza, da parte sua, assume il concetto di attributo primario quale determinazione materiale e qualità ontologica fondamentale della cosa di cui costituisce l'essenza, mentre gli attributi secondari diventano semplici proprietà della cosa, *dalla* sua essenza deducibili ma non elementi *della* sua essenza. La sola risignificazione del concetto di attributo però non consente di operare quella «apertura» spaziale a cui si accennava prima. Manca, infatti, ancora un elemento da specificare: la sostanza.

Per Spinoza la sostanza è «ciò che è in sé ed è concepito per sé: ovvero il cui concetto non ha bisogno del concetto di un'altra cosa, dal quale debba essere formato» (E I, def. III). Il solco tracciato dalla definizione ha i presupposti teorici nella tradizione aristotelico-scolastico-cartesiana. Tuttavia, è proprio utilizzando come controesempio Descartes che Spinoza giunge ad un nuovo modo di pensare la sostanza. Sebbene il filosofo francese ne avesse postulato la non inerenza e l'indipendenza ontologica<sup>21</sup>, alla fine si era sbilanciato nell'affermare, che, seppure «non in modo univoco» il termine di sostanza è possibile intenderlo sia per Dio sia per le creature. Paradossalmente è proprio perché le cose create hanno bisogno di un'altra cosa che è possibile intenderle «sotto questo comune concetto». Spinoza, al contrario, sgombra il campo da qualsiasi confusione: alla definizione di sostanza, infatti, si antepone quella di *causa sui* e le si pospone quella di *modo*. Il concetto di *causa sui* non marca dunque solo il carattere d'indipendenza ontologica, ma sottolinea anche l'aspetto necessario che l'identità tra essenza ed esistenza assume all'interno di una sostanza. Solo la sostanza, in quanto coincidenza assoluta e necessaria tra essenza ed esistenza, può concepirsi *per sé e in sé*. Il modo, difatti, definisce tutte quelle che sono semplici «affezioni di una sostanza», ovvero «ciò che è in altro, per mezzo del quale è anche concepito» (E I, def. V). Le creature sono, quindi, i modi mentre solo Dio, «l'ente assolutamente infinito», può essere definito come sostanza.<sup>22</sup> Contrariamente a quanto avviene in Descartes, Dio non è causa esterna e trascendente che quindi crea il mondo, ma all'opposto è un principio assolutamente immanente che come tale produce secondo le proprie leggi necessarie<sup>23</sup>.

L'attributo non esprime quindi qualcosa d'immediatamente esistente, o meglio, ciò che è espresso non esiste al di fuori della sua espressione<sup>24</sup>. Gli attributi per Spinoza sono forme dinamiche e attive. Come ha sottolineato molto bene Gilles Deleuze: «l'attributo

21 R. Descartes, *Risposta alle seconde obiezioni*, def. V, in R. Descartes, *Opere*, a cura di B. Widmar, Torino, Utet, 1981, p. 312; Descartes, *I principi della filosofia*, § 51.

22 Cfr. E I, pp. I-XI; M. Gueroult, *Spinoza. Dieu (Ethique I) cit.*, capp. I-IV.

23 Per il momento basta tenere presente questo aspetto, più avanti si mostrerà come questo fatto influisca nel pensare lo spazio. Per un quadro generale cfr. E. Giancotti, *Il Dio di Spinoza*, in E. Giancotti, *Studi su Hobbes e Spinoza*, a cura di D. Bostrenghi e C. Santinelli, Napoli, Bibliopolis, 1995, pp. 165-180.

24 «Essere, significa esprimersi, o esprimere, o essere espressi» G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione cit.*, p. 198.

non è più l'attribuito ma è per così dire l' 'attributore'»<sup>25</sup>, nel senso che, fino a quando si concepisce l'attributo come qualcosa che è attribuito a qualcos'altro, si è costretti a concepire una sostanza dello stesso genere o della stessa specie; una sostanza che ha quindi, per sé, una sola esistenza possibile, poiché la sua esistenza, conforme all'attributo che ce la fa conoscere, dipende dalla buona volontà di un Dio trascendente. Se, invece, poniamo l'attributo come «attributore», lo concepiamo come attribuyente la sua essenza a qualcosa che rimane identico per tutti gli attributi. Con ciò s'intende che se l'attribuzione viene letta solo nel suo uso predicativo, s'istituisce un cortocircuito che cristallizza l'individuazione nel dualismo soggetto-oggetto. Invece, per Spinoza, l'attributo non s'identifica con un'appropriazione ma è termine medio relazionale. Infatti, esso riferisce la sua essenza a un Dio immanente, che è al contempo principio e risultato di una necessità metafisica.

L'estensione come attributo non esprime allora un'individuazione, quanto piuttosto una relazione esistente tra la sostanza e i modi, tra ciò che è infinito e ciò che è finito. Com'è possibile però associare all'estensione un carattere infinito? In altre parole quale carattere, potenziale o meno, assume la divisibilità<sup>26</sup>? È, quindi, ora di prendere in mano il testo della *Lettera sull'infinito*, provando a rispondere alle domande poste.

## 2. Lo spazio della variazione: la «Lettera sull'infinito»

Il breve testo della lettera, composta nel 1663, è idealmente suddivisibile in due parti<sup>27</sup>. Nella prima, preceduta da una breve introduzione rivolta all'amico Meijer, Spinoza affronta il problema dell'infinito attraverso una serie di chiarimenti terminologici riprendendo le nozioni di *sostanza* e di *modo*, e di *eternità* e *durata*. Sgombrato quindi il campo dalle imprecisioni, il filosofo, nella seconda parte, prima di concludere la sua replica, affronta la questione da una prospettiva gnoseologica.

Secondo Spinoza la «questione dell'infinito» è apparsa da sempre difficilissima o persino insolubile per il semplice fatto che in essa non sono mai state fatte tre distinzioni importanti. La prima è quella tra ciò che qui è denominato eterno («ciò che risulta infinito per sua natura») e l'infinito («ciò che non ha limiti, non per sua essenza, ma in rapporto alla sua causa»); la seconda è tra infinito («ciò che si dice infinito perché non ha limiti») e ciò che si definisce come innumerabile («ciò le cui parti, pur essendo comprese tra un massimo e un minimo, non si possono tuttavia fissare ed esprimere con un numero»); mentre la terza è quella tra ciò che per essere colto necessita della ragione e della scienza intuitiva («ciò che si può soltanto intendere e non immaginare») e ciò per cui sono sufficienti sensi e immaginazione («ciò che invece si può anche immaginare»)<sup>28</sup>.

L'infinito può essere quindi tale per sua natura, solo se privo di limiti per essenza. In tal caso sarebbe forse meglio parlare di eterno, in quanto il riferimento è esclusivamente rivolto alla sostanza assolutamente infinita, dal cui «punto di vista» infinito ed eterno coincidono; sarà invece più opportuno chiamare semplicemente infinito quell'infinito che è tale solo in rapporto alla propria causa. L'eterno, diversamente dal secondo tipo di

25 Ivi, p. 32.

26 Cfr. *PPC*, II, def. VII.

27 Per una lettura analitica della lettera si veda M. Gueroult, *La Lettre de Spinoza sur l'infini*, «Revue de métaphysique et de morale», n. (4) 1966, pp. 385-411

28 *Ep.* XII, pp. 1322-1323.



infinito (che è privo di limiti, ma non per propria essenza), rimane sempre e comunque indivisibile in parti, perché non ne ha. Se nel caso dell'infinito, così come in quello dell'innumerabile, che è in realtà una sorta di «finito indefinito camuffato da infinito», si può quindi parlare di un infinito maggiore di un altro infinito senza cadere in assurdità, nel caso dell'eterno ciò rimane inconcepibile. Anche l'infinito «in rapporto alla sua causa» (che è dotato di inizio, ma non di fine) è infatti sempre divisibile in parti senza che questo comporti almeno apparentemente una contraddizione. Le sue parti, pur essendo comprese tra un massimo e un minimo, sono così tante da non poter essere fissate ed espresse con un numero: è proprio in tali occasioni che sarebbe meglio parlare d'innumerabile.

Dopo aver brevemente esposto i quattro concetti di *sostanza*, di *modi*, di *eternità* e di *durata*<sup>29</sup>, Spinoza mostra come sia di fatto impossibile pensare la divisibilità dell'*eternità* della *sostanza* senza forzarne il concetto stesso, mentre sia del tutto plausibile pensare alla *durata* dei *modi* proponendo una differenziazione di infiniti e suddividendo questi in parti:

Da tutto ciò risulta evidente che, quando noi, come assai spesso avviene, consideriamo l'esistenza e la durata dei modi in esclusivo rapporto con la loro essenza, e non in rapporto con l'ordine naturale, possiamo a piacere determinarle e pensarle maggiori o minori e anche dividerle in parti, senza distruggerne affatto il concetto che ne abbiamo. Invece, l'eternità e la sostanza, dal momento che non si possono concepire se non infinite, non si possono assoggettare a ciò senza che insieme non se ne distrugga il concetto. Perciò scherzano per non dire che farneticano, coloro i quali ritengono che la sostanza sia costituita da parti estese, ossia di corpi realmente distinti<sup>30</sup>.

Al termine di questa prima parte dell'epistola, sembra essere dunque possibile distinguere già tre tipi d'infinito: l'eterno («infinito per sua natura»), il quale è di fatto l'unico vero infinito, è proprio solo dell'essenza della *sostanza* ed è privo di inizio e di fine (è privo di limiti); l'infinito «in rapporto alla sua causa», che appare come un «infinito improprio» in quanto dotato di inizio (la propria causa), ma privo di fine; e l'innumerabile (altro «infinito improprio»), un «limitato indefinito non misurabile con numeri», il quale è dotato di un inizio e di una fine che rimangono inesprimibili tramite i numeri (è limitato, ma indefinibile).

Per il filosofo olandese, inoltre, la «questione dell'infinito» letta insieme al problema della divisibilità della sostanza estesa – come accenna il passo sopra citato – è sempre apparsa insolubile anche perché «non si distinse mai tra ciò che si può soltanto intendere e non immaginare, e ciò che invece si può anche immaginare»<sup>31</sup>. È, invece, all'interno di un ragionamento sulle forme della conoscenza, che si può pervenire a una comprensione maggiore di quanto il filosofo ha espresso in questa prima parte. Scrive Spinoza:

Tuttavia, se mi chiedete perché noi siamo naturalmente propensi a dividere la sostanza estesa, io vi rispondo che sono due i modi nei quali noi possiamo concepire la quantità: e, cioè astrattamente, ossia superficialmente, quale ce la immaginiamo con l'aiuto dei sensi; oppure come sostanza, quale può essere concepita soltanto dall'intelletto. E allora, sei noi consideriamo la quantità così come ce la presenta l'immaginazione, ciò che accade assai spesso e facilmente, essa ci apparirà divisibile, finita composta di parti e molteplice. Ma

29 Cfr. *ivi*, p. 1323.

30 *Ibidem*.

31 *Ibidem*.

se la consideriamo così come essa è nell'intelletto e percepiamo la cosa quale essa è in sé stessa, il che è molto difficile, allora, come ricordo di avervi già abbastanza dimostrato, troviamo che essa è infinita, indivisibile e unica. Inoltre, dal fatto che possiamo determinare a piacere la durata e la quantità, quando, cioè, la concepiamo astrattamente dalla sostanza e fuori dal modo in cui essa *fluisce* dalle cose eterne, nasce il tempo e la misura<sup>32</sup>.

Il problema risiede, quindi, nel modo con cui facciamo esperienza di questi concetti. I concetti di quantità e di divisibilità non sono altro che «sussidi dell'immaginazione» che aiutano a formare una prima conoscenza di quella che si ritiene essere la realtà della sostanza. È solo al livello dell'intelletto, sebbene sia molto difficile, che si può iniziare a comprendere appieno la natura della sostanza e delle sue determinazioni modali. Durata e quantità, all'interno di una realtà che è in sé stessa, non si distinguono, anzi fanno parte entrambe di un unico *fluire*<sup>33</sup>. Parlare, quindi, di estensione come ciò che l'intelletto percepisce della sostanza come costitutivo della sua essenza, vuol dire essere in grado di leggere l'estensione più come lo spazio di una *variazione costante* che come lo spazio di una serie di determinazioni statiche. A questo proposito quanto scrive Spinoza più avanti, nella seconda metà della lettera, è significativamente esemplare:

Così, per esempio, tutte le ineguaglianze dello spazio interposto fra due cerchi [non concentrici], AB e CD, e tutte le variazioni, a cui è soggetta la materia che in esso si muove, sono superiori a ogni numero. E ciò non si conclude in base all'eccessiva grandezza dello spazio interposto, perché se ne prendiamo una porzione anche piccolissima, le ineguaglianze in essa contenute sono superiori del pari a ogni numero. E neppure si arriva a tale conclusione, come avviene altre volte, per il fatto che ci manchi il massimo e il minimo della grandezza, perché nell'esempio fatto li possediamo entrambi, e cioè il massimo AB e il minimo CD; ma a essa si arriva soltanto perché la natura dello spazio interposto fra due cerchi aventi centro diverso non ammette tale possibilità. Sicché colui che volesse esprimere con un numero tutte quelle ineguaglianze dovrebbe contemporaneamente far sì che il cerchio non sia cerchio<sup>34</sup>.

L'esempio dei due cerchi non concentrici dimostra perfettamente quanto si è appena sostenuto. L'estensione è il luogo della variazione differenziale tra i differenti segmenti che, di volta in volta, individuano una «porzione anche piccolissima» tra i due cerchi. È in questa variazione senza fine di un'infinità di passaggi che è possibile esprimere allora la relazione che sussiste tra una sostanza infinita e i suoi modi finiti. La rappresentazione modale *sub specie geometrica*, in questo caso, non è altro che la definizione entro un massimo e un minimo, di una parte della natura, ridotta alla complessità delle sue relazioni<sup>35</sup>.

32 *Ep XII*, pp. 1324-1325.

33 L'originale latino – *quo a rebus aeternis fluit* – come tra l'altro messo ben in evidenza dalla traduzione di Mignini, propone già nella scelta lessicale quest'accezione.

34 *Ivi*, pp. 1326-1327.

35 A questo proposito, Mariana de Gainza ha giustamente sottolineato che il concetto di *variazione differenziale* non può che rimettere in discussione i concetti di *limite* e di *determinazione*, attribuendo ad essi uno statuto fortemente positivo. Rinnovando, così, il dibattito intorno all'infelice interpretazione hegeliana della *Lettera 50* di Spinoza a Jarig Jelles, che tramite la celebre frase «*ominis determinatio est negatio*» mise in rilievo solo la valenza limitante ed escludente della determinazione. A tal proposito si rimanda quindi a: M. de Gainza, *Il limite e la parte: i confini dell'interiorità nella filosofia spinoziana*, in E. Balibar e V. Morfino (a cura di), *Il transindividua-*

A sostegno di quanto sin qui esposto in forma essenzialmente geometrica, Spinoza offre invece al lettore dell'*Etica*, nello scolio della proposizione XV, una metafora di rara incisività, volta a riaffermare il carattere modale, non reale, della distinzione/divisione già tematizzata nella *Lettera XII*:

Per esempio concepiamo che l'acqua, in quanto è acqua, è divisibile e le sue parti sono separate le une dalle altre; ma non in quanto sostanza corporea; in tanto, infatti non si separa, né si divide. Inoltre l'acqua, in quanto acqua, si genera e si corrompe; ma in quanto sostanza, non si genera, né si corrompe<sup>36</sup>.

Lo spazio dell'estensione nel passo riportato non è altro che il continuo fluire delle parti – simile all'onda che si frange ogni volta dissimile e pur sempre identica – all'interno dell'acqua intesa come sostanza estesa. Pertanto la forza di questa metafora è quella di esplicitare il senso della critica che Spinoza aveva formulato nella lettera a Tschirnhaus, citata all'inizio di questo capitolo: all'«estensione come massa in quiete» teorizzata da Descartes egli contrappone la sostanza come perenne fluire, alimentato da una molteplicità di relazioni che non ne compromettono l'unicità.

Il perenne fluire della sostanza mostra altresì, come ha sottolineato Augusto Illuminati, «l'indistinguibilità, intransitività e inerenza di causa ed effetto»<sup>37</sup>. Rimane, tuttavia, il problema di orientarsi, ovvero di come essere in grado di leggere e di muoversi dentro questo spazio. A tal proposito, per provare a dare una chiara esemplificazione di quanto si sta cercando di mettere in risalto, è utile riprendere un'altra immagine utilizzata da Spinoza nella *Lettera XXXII* a Oldenburg:

Fingiamo ora, se si vuole, che un vermicello viva in questo fluido, ossia nel sangue, e abbia una vista capace di distinguere le particelle della linfa, del chilo e così via, e una ragione per osservare in che modo ciascuna particella per la collisione con l'altra, sia spinta all'indietro o comunichi all'altra una parte del suo movimento ecc. Questo vermicello, certo, vivrebbe nel sangue come noi viviamo in questa parte dell'universo, e considererebbe ciascuna particella di sangue come un tutto, non come parte. E non potrebbe sapere in che modo tutte le parti siano regolate dalla natura generale del sangue e in che modo siano costrette, secondo quanto esige la natura generale del sangue, ad accordarsi a vicenda, per convenire tra loro secondo una legge determinata<sup>38</sup>.

Il passo sopra riportato testimonia alla perfezione il delicato meccanismo di equilibrio che s'instaura tra il Tutto e la Parte. Spinoza, come nota Gainza, opera una significativa modificazione del concetto di parte: ogni parte «è una *relazione* e, in questo senso, è in modo ineludibile legata alle altre parti e con il tutto che compone, dato che ciò che si definisce relazionalmente non ammette di essere considerato come chiuso dentro di sé, autosufficiente o indipendente»<sup>39</sup>. È, quindi, in assenza di una visione prospettica che il vermicello è portato a considerare le *unaequaeque sanguinis particulae* come individui separati:

*le: soggetti, relazioni, mutazioni*, Milano-Udine, Mimesis Editore, 2014 pp. 89-105; P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Paris, La Découverte, 2015. (I ed. 1979), trad.it a cura di E. Marra, Verona, ombre corte, 2016.

36 *E I*, prop. XV, schol.

37 A. Illuminati, *Spinoza atlantico*, Milano, Mimesis, 2009, p. 17.

38 *Ep.* XXXII, p. 1291.

39 M. de Gainza, *Il limite e la parte: i confini dell'interiorità nella filosofia spinoziana* cit., p. 99.

Se fingiamo che non si dia alcuna causa fuori del sangue, che a esso comunichi nuovi movimenti, né che si diano, fuori del sangue, *un altro spazio* e altri corpi ai quali le particelle del sangue possano comunicare i loro movimenti, certamente il sangue rimarrà sempre nel suo stato e le sue particelle subiranno le sole variazioni che possono conseguire dalla sola natura del sangue, cioè dalla legge che regola i movimenti reciproci della linfa, del chilo e così via. In questo modo il sangue dovrebbe essere considerato sempre come un tutto, e mai come una parte. Ma poiché si danno numerose altre cause, per le quali l'intera natura del sangue è regolata in un certo modo e a loro volta quelle cause sono regolate dalla natura del sangue, ne consegue che vi sono altri movimenti e altre variazioni nelle particelle di sangue, che derivano non dalla sola legge che regola il loro movimento reciproco, ma anche dalla legge che regola il movimento reciproco del sangue e delle cause esterne. E per questa seconda legge il sangue ha la funzione di una parte e non di un tutto<sup>40</sup>. [corsivo mio]

L'ultima citazione non solo fa luce sulle considerazioni avanzate, ma apre una nuova serie di problemi. Se il nesso Tutto-Parte è da leggersi sotto la lente della relazione – intesa come variazione continua – è possibile fissare un limite, uno spazio entro cui rappresentare il massimo e il minimo di questa relazione? Se, infatti, al contrario del vermicello, noi siamo in grado di percepire un'esteriorità e la serie di movimenti che essa comunica, in quale spazio, luogo o regione effettivamente la concepiamo?

A questo proposito, per provare ad articolare delle soluzioni alle questioni che sono emerse, è necessario analizzare un termine ricorso numerose volte all'interno dell'*Epistola XXXII*: il concetto di causa.

### 3. Produrre lo spazio: la causalità

Nella filosofia di Spinoza, la causalità è privata di tutti gli elementi che appartengono all'idea di causazione come imputazione dell'effetto a un agente, sia esso uomo per quanto concerne le azioni morali, o sia Dio-persona per quanto riguarda la creazione di un ordine naturale e provvidenziale. Il rapporto causa-effetto subisce una sorta di automatizzazione, tale per cui, a partire dalla prima posizione assoluta dell'essere sostanziale (la Sostanza come *causa sui*), ne segue l'intero dispiegarsi del reale<sup>41</sup>.

Gli impieghi del concetto di causa nella prima parte dell'*Etica* sono essenzialmente tre: il primo, quello di *causa sui*, già incontrato per risaltare l'originalità del concetto di sostanza spinoziana<sup>42</sup>; il secondo, la *causalità divina*, la cui trattazione si estende dalla proposizione XV alla proposizione XVIII e che identifica il rapporto causale tra la sostanza e i modi; il terzo, la cui prima enunciazione s'incontra nella proposizione XXVIII e che opera esclusivamente fra i modi finiti.

Nell'*Etica*, come ha efficacemente sottolineato Francesco Cerrato, «il concetto di *causa sui* svolge una funzione opposta a quella che nella metafisica aristotelica e scola-

40 *Ep.* XXXII, pp. 1291-1292.

41 Per un approfondimento della nozione di causalità spinoziana, alla luce dei rapporti e delle rotture con la tradizione, cfr. F. Cerrato, *Cause e nozioni comuni nella filosofia di Spinoza*, Macerata, Quodlibet, 2008.

42 Al fine di offrire un quadro sintetico ma allo stesso tempo esauriente della causalità in Spinoza, verrà qui letta e approfondita la definizione I del primo libro dell'*Ethica*. Per un *excursus* semantico del concetto di *causa sui* prima di Spinoza, cfr. F. Cerrato, *Cause e nozioni comuni nella filosofia di Spinoza* cit, pp. 252-259.

stica era attribuita alla causa finale; la critica del finalismo e la posizione *assoluta* attribuita alla *causa sui* si completano reciprocamente, avviando e concludendo la descrizione dell'essere divino»<sup>43</sup>. Infatti, la negazione al finalismo, oggetto della celeberrima *Appendice* al *De Deo*, trova il suo fondamento nella specificità della causalità spinoziana, che esclude rigorosamente ogni teleologia<sup>44</sup>.

Nella proposizione XV, che inaugura la riflessione sulla causalità divina, Spinoza qualifica i rapporti tra Dio e i suoi effetti: «Tutto ciò che è, è in Dio e niente può essere né essere concepito senza Dio» (*E I*, prop. XV). Nella dimostrazione, tale rapporto, è identificato con la relazione che lega la sostanza ai modi, le parti finite della natura caratterizzate da una duplice dipendenza, ontologica e gnoseologica, dalla sostanza. Scrive Spinoza:

Oltre Dio non si dà né può essere concepita alcuna sostanza (per la Prop. XIV), cioè (per la Def. III) una cosa che è in sé ed è concepita per sé. I modi, invece, (per la Def. V) non possono essere né essere concepiti senza la sostanza; per la qual cosa questi possono essere nella sola divina natura ed essere concepiti soltanto mediante la stessa. Ma oltre le sostanze e i modi non si dà nulla (per l'As. I). Dunque, nulla può essere, né essere concepito senza Dio<sup>45</sup>.

La dipendenza dei modi dalla sostanza è ulteriormente specificata a partire dalla proposizione XVI: «Dalla necessità della divina natura, devono seguire [*sequi debent*] infinite cose in infiniti modi (cioè, tutte le cose che possono cadere sotto un intelletto infinito)» (*E I*, prop. XVI).

Tale proposizione delinea la causalità divina come il rapporto di derivazione logica e ontologica che lega l'«unità»<sup>46</sup> alle parti che la compongono, evidenziando una sorta di *verticalità*, poiché unisce enti ontologicamente diversi: la sostanza, eterna e infinita, e i modi, limitati ed essenzialmente determinati. Tuttavia prestando attenzione al lessico utilizzato da Spinoza – come giustamente sottolinea Cerrato – è possibile compiere un'ulteriore considerazione:

una prima caratteristica particolarmente rilevante è fornita dall'impiego del verbo latino *sequi* per connotare il dispiegamento dei modi della sostanza. Questo verbo connota il rapporto secondo una forte accentuazione logico-geometrica. Non è casuale che nei

43 *Ivi*, p. 259.

44 «E poiché tutti i pregiudizi che qui intraprendo a denunciare dipendono soltanto da questo unico pregiudizio, che cioè comunemente gli uomini suppongono che tutte le cose naturali, come essi stessi, agiscano in vista di un fine; anzi, danno per certo che lo stesso Dio diriga tutte le cose verso un certo qual fine (dicono, infatti, che Dio ha fatto tutte le cose in vista dell'uomo e l'uomo stesso allo scopo di adorarlo).[...]Questa dottrina finalistica sovverte del tutto la natura.[...]Ma se le cose che sono state prodotte da Dio immediatamente fossero state affinché Dio raggiungesse un fine, allora necessariamente le ultime, a causa delle quali le prime sono state fatte, sarebbero le più eccellenti di tutte. Inoltre questa dottrina toglie la perfezione di Dio: infatti, se Dio agisce in vista di un fine, necessariamente appetisce qualcosa di cui manca.» (*Ethica I*, App.); si veda anche E. Balibar, «*Individualità, causalità, sostanza*», in E. Balibar, *Spinoza. Il transindividuale*, a cura di L. Di Martino-L. Pinzolo, Milano, Edizioni Ghibli, 2002, pp. 74-75.

45 *E I*, prop. XV, dim.

46 Solo per semplicità di esposizione si è scelto di utilizzare il termine «unità». Tuttavia, a scanso di equivoci, si sottolinea che tale termine rischia di confondere le idee se lo si usa per sintetizzare il rapporto sostanza-attributi-modi. A tale impiego, sebbene con alcune riserve, sarebbe meglio privilegiare il termine «unicità». Cfr. Pierre Macherey «*Spinoza est-il moniste?*» in Revault d'Alonnes M. et Rizk H. (dir.), *Spinoza: puissance et ontologie*, Paris, Éditions Kimé, pp. 39-53.

trattati di geometria esso venga impiegato per indicare la derivazione delle proprietà dalla definizione. In questo contesto, l'utilizzo di tale verbo implica che le parti della natura instaurino con l'unità un rapporto di derivazione necessario. L'impiego del verbo *sequi* rende il rapporto fra Dio e natura scevro da ogni connotazione *creativa*. La causalità divina deve essere intesa come principio organizzativo della molteplicità naturale, agente, esclusivamente, in base a una logica governata secondo rigida necessità<sup>47</sup>.

È questo, come già evidenziato<sup>48</sup>, il tratto precipuo della causalità divina spinoziana, rispetto per esempio all'omologo concetto cartesiano: il rapporto causale è privato di qualsiasi connotazione soggettiva che cerca di individuarne l'azione causale al di fuori della sfera di comparsa dell'effetto. Non solo la causa della molteplicità naturale è interna alla stessa natura ma il tutto, per così dire, è automatizzato, privato di ogni discrezionalità. Da una data causa segue sempre un determinato effetto, il quale a sua volta, non può non seguire dalla causa che lo pone.

Queste ultime considerazioni forniscono la sponda per introdurre il terzo e ultimo tipo di causalità: quello che interviene tra i modi finiti. La trattazione inizia con il testo della proposizione XXVIII:

Ogni cosa singolare, ossia qualunque cosa che è finita e ha una determinata esistenza, non può esistere né essere determinata ad agire se non sia determinata ad esistere e ad agire da un'altra causa che è anche finita e ha una determinata esistenza: e anche questa causa non può a sua volta esistere né essere determinata ad agire se non sia determinata ad esistere e ad agire da un'altra causa che è anch'essa finita e ha una determinata esistenza, e così all'infinito<sup>49</sup>.

La proposizione XXVIII descrive la fenomenologia di un'infinita catena causale che si compone di modi finiti. Un modo finito deve essere prodotto tramite un ente ontologicamente omologo così da determinare una concatenazione infinita, articolata secondo un necessario determinismo. Questa concatenazione è conforme agli assiomi III e IV della prima parte in virtù dei quali, data una causa determinata, da essa segue sempre un effetto, altrettanto determinato, la cui conoscenza può essere conseguita solo mediante la conoscenza della causa che lo ha prodotto<sup>50</sup>.

Con questa proposizione la realtà diviene lo spazio, sia fisico sia mentale<sup>51</sup>, di un divenire necessitato, la cui struttura è l'espressione di un'infinita catena causale di avvenimenti. Conoscere significa, quindi, possedere la capacità di decifrare la sequenza corretta delle catene causali che costituiscono il prodursi degli eventi naturali. Questo *decryptage*, sebbene si collochi all'interno di un divenire necessitato, non è l'espressione o l'enunciazione di qualcosa che accade incontrovertibilmente a partire da un comincia-

47 F. Cerrato, *Cause e nozioni comuni nella filosofia di Spinoza* cit., p. 247.

48 Vedi *supra*, p. 5.

49 *E I*, prop. XXVIII.

50 «Da una data causa determinata, segue necessariamente un effetto e, al contrario, se non si dà alcuna causa determinata è impossibile che segua un effetto» (*E I*, ass. III); «La conoscenza dell'effetto dipende dalla conoscenza della causa e la implica» (*E I*, ass. IV).

51 Questo tratto, cioè che anche le idee siano un prodotto, non solo è garantito dalla corrispondenza istituita nella seconda parte dell'*Etica* alla proposizione VII, ma è rafforzato dall'esempio geometrico contenuto nello scolio della proposizione VIII sempre della stessa parte. Su questo cfr. D. Parrocchia, *Physique pendulaire e modèles de l'ordre dans l'Éthique de Spinoza*, in *Cahiers Spinoza*, 5, Paris, Éditions Réplique, 1984, p. 71-92.

mento assoluto. Nel lessico spinoziano «necessità» non significa riportare sotto mentite spoglie «l'illusione finalista»<sup>52</sup>, quanto piuttosto tenere presente la struttura operativa della realtà. Riprendendo un'acuta analisi di Pierre Macherey si può dire che:

La conoscenza è un'attività – questa è un'idea fondamentale per Spinoza – e, come tale non comincia mai né in verità, poiché è sempre già cominciata. [...] Le idee dalle quali bisogna pure «cominciare» per arrivare a conoscere non sono verità innate sulle quali si potrebbe fondare, una volta per tutte e come su una base incrollabile, un ordine delle ragioni, ma sono materiale da lavorare, che deve essere profondamente modificato per poter servire poi alla produzione della verità<sup>53</sup>.

Non a caso Macherey, per dare un'esemplificazione concreta di quanto sostiene, si richiama a un passaggio del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*<sup>54</sup>, in cui Spinoza riprende – con finalità decisamente opposte – l'esempio cartesiano della nascita dei primi strumenti meccanici come il martello o l'incudine. Se per Descartes, prima di impegnarsi nella pratica del fabbro, bisogna già disporre dei mezzi indispensabili per questa attività, che scaturiscono dagli elementi innati che appartengono immediatamente alla mente, per Spinoza, all'inverso, gli strumenti che permettono la pratica sono frutto di una continua mediazione tra quest'ultima e la capacità che essi hanno di adattarsi alle funzioni che essi devono man mano svolgere<sup>55</sup>.

Una lettura di questo tipo della proposizione XXVIII permette di riprendere alcune considerazioni fatte a proposito dell'analisi della proposizione XVI. Infatti, si è notato come la causalità divina nel suo rapporto di derivazione logico-geometrica evidenzia una sorta di *verticalità*, ribadita con estrema chiarezza dalla proposizione XVIII: «Dio è causa immanente, e non transitiva, di tutte le cose.»<sup>56</sup>. Tale verticalità – come ha notato Vittorio Morfino<sup>57</sup> – sembra però giustapporsi con la serie lineare e orizzontale della causalità transitiva che intercorre tra i modi finiti. Concepire questi due ordini causali come due causalità distinte sarebbe un modo molto superficiale di leggere il *De Deo*. Spinoza stesso rimarca l'inseparabilità dei due piani della causalità (finita e infinita) nello scolio della proposizione XXVIII:

Poiché certe cose hanno dovuto essere prodotte immediatamente da Dio, e cioè quelle che seguono necessariamente dalla sua assoluta natura, e, mediante queste prime, altre che tuttavia non possono essere né essere concepite senza Dio; segue I. che Dio è causa assolutamente prossima delle cose prodotte immediatamente da lui; e non in suo genere, come dicono. Infatti, gli effetti di Dio senza la causa non possono né essere né essere concepiti (*per la Prop. XV e il Coroll della Prop. XXIV*). Segue II. che non si può propriamente dire che Dio sia causa remota delle cose singolari,

52 cfr. *supra*, p. 10.

53 P. Macherey, *Hegel o Spinoza*, trad. it. a cura di E. Marra, Verona, ombre corte, 2016, p. 57.

54 *TIE*, § 30 e ss., p. 35 e ss.

55 «Allo stesso modo anche l'intelletto, mediante la sua forza innata, si appronta degli strumenti intellettuali [*vi sua facit sibi instrumenta intellectualia*], con i quali acquisisce altre forze per altre opere intellettuali, e da queste opere altri strumenti, ossia la capacità di indagare ulteriormente avanzando in modo graduale fino ad attingere il culmine della sapienza.» (*TIE*, § 31, pp. 35-36)

56 *E I*, prop. XVIII. Questa enunciazione fa il paio e completa quella della proposizione XV, sempre della prima parte, nella quale si stabiliva l'immanenza delle cose in Dio.

57 V. Morfino, *L'evoluzione della categoria di causalità in Spinoza*, in Id., *Incursioni spinoziste*, Milano, Mimesis, 2002, p. 21.

se non forse allo scopo di distinguerle da quelle che produsse immediatamente, o piuttosto che seguono dalla sua assoluta natura. Infatti, per causa remota intendiamo una causa tale che non è congiunta in alcun modo con l'effetto. Ma tutte le cose che sono, sono in Dio, e dipendono da Dio in modo tale che senza di lui non possono né essere concepite<sup>58</sup>.

Pensare dunque la causalità immanente e la causalità transitiva non come due ordini di causalità differenti, ma come lo stesso ordine, implica schivare, da una parte, l'immanenza come espressione spirituale del tutto nella parte e, dall'altra, la transitività come sequenza meccanicistica di cause ed effetti. Sempre seguendo Morfino è possibile, quindi, notare che le *quicumque res singulares* perdono qualsiasi semplicità o unità che risieda in un immediato al di qua delle relazioni esteriori e delle circostanze esistenziali, per accedere, invece, «alla complessità d'un rapporto proporzionato nel quale l'essenza non differisce in alcun modo dalla potenza, cioè dalla sua capacità di entrare in relazione con l'esterno (più le relazioni sono complesse, più l'individuo è potente)»<sup>59</sup>. Questo vuol dire che la causa «perde dunque la semplicità del rapporto d'imputazione giuridica per guadagnare la pluralità strutturale delle relazioni complesse con l'esterno», in questo modo:

L'essenza delle cose risiede ora nel fatto compiuto delle relazioni e delle circostanze che hanno prodotto questa esistenza: in altre parole l'essenza di una cosa è concepibile solo *post festum*, cioè unicamente a partire dal fatto della sua esistenza o, più precisamente, a partire dalla sua potenza d'agire che ci rivela la sua vera «interiorità». La barriera tra interiore (*essentia intima*) ed esteriore (*circumstantia*, cioè ciò che sta intorno) è abbattuta; la potenza è precisamente la relazione regolata di un esteriore e di un interiore che non si danno come tali se non nella relazione<sup>60</sup>.

Analizzare la causa vuol dire dunque non solo cercare di orientarsi nell'ordine di produzione della realtà, ma leggere lo stesso concetto di produzione nel suo concreto realizzarsi, nel suo farsi spazio. Una spazializzazione che non incomincia dal definire una zona di esteriorità, quanto dalla messa a valore di uno spazio interstiziale che nasce nell'istante stesso in cui l'azione produttiva si svolge. Lo spazio non è un *a priori*, ma è prodotto e produttivo al tempo stesso. Per ragionare in questi termini, è necessario approcciare la lettura della proposizione XXVIII insieme a quella della proposizione VII della seconda parte dell'*Etica*, che seziona e duplica la catena causale dei modi finiti in un'infinità molteplice di ordini:

L'ordine e la connessione delle idee è lo stesso che l'ordine e la connessione delle cose [*Ordo, et connexio idearum idem est, ac ordo, et connexio rerum*]<sup>61</sup>.

La proposizione VII afferma che i modi di ciascun attributo – le idee e le cose, ovvero ciò di cui noi umani possiamo fare diretta esperienza – si generano all'interno di ciascun attributo secondo l'ordine e la connessione della propria causalità: spontaneità e autonomia, dunque, di ciascun attributo all'interno dell'unicità della sostanza. Il

58 *E I*, prop. XXVIII, schol.

59 *Ibidem*.

60 *Ibidem*.

61 *E II*, prop. VII.



passaggio è veicolato dall'introduzione di un'endiadi fondamentale, *ordo et connexio*, che nomina e identifica proprio la zona interstiziale cui si faceva riferimento prima. È, infatti, lo spazio della *connexio*, inteso come intreccio di nessi plurimi e sincronici<sup>62</sup>, che apre la relazione causale a nuovi significati: *generare un effetto* vuol dire dar seguito alla modificazione di uno stadio di rapporti, che evolve in un secondo stadio, in precedenza solo formalmente e implicitamente contenuto quale insieme di potenzialità nella situazione definita *causa*. Si assiste quindi a un vero e proprio movimento geometrico di proiezione. Attraverso l'identità di *ordo* e *connexio* il rapporto singolare tra causa ed effetto, paragonabile a un segmento geometrico, viene – all'altezza della proposizione XXVIII – fatto ruotare su se stesso, descrivendo così non più un semplice segmento isolato, ma un *cerchio*. Con la sinonimia tra i due termini introdotta dalla proposizione VII, invece, il rapporto fra una causa determinata e un effetto, si trasforma in un secondo ordine sincronico. Una volta affermato l'isomorfismo degli attributi [*idem est*], il cerchio viene proiettato così da assumere la forma di una *sfera*<sup>63</sup>. Come ha giustamente rilevato Cerrato, «gli attributi, come le possibili sezioni circolari di una sfera, sono infiniti ma ciascuno di essi, a sua volta, se sezionato, presenta la medesima forma interna, per così dire il medesimo tracciato causale: la medesima *mappa di rapporti*, comune a tutti gli attributi della sostanza»<sup>64</sup>.

Come si ricordava precedentemente, fino a Spinoza il rapporto causa-effetto può essere letto come la semplice imputazione di un fenomeno a un altro fenomeno capace di spiegarne l'origine, imprigionando così l'esperienza entro una successione lineare di spazi e di tempi. Ora, invece, grazie anche alle ultime considerazioni, il rapporto causale non solo si dà come spazio interstiziale, ma è proprio in questa dimensione di approssimazione, inserita entro una rete di continui rimandi, che si può pensare lo spazio e che lo spazio può esistere. Lo spazio della mappa si sviluppa a partire da un'individuazione che nasce nella correlazione che gli elementi presenti in essa instaurano tra di loro. Ogni nesso, individuato entro un massimo e un minimo, diviene un momento all'interno di un processo infinito e aperto alla molteplicità dei piani d'inferenza. Ogni sfera è un campo di probabilità e ogni nesso individua la *connexio* reale tra un campo di probabilità e il suo effettivo realizzarsi.

L'analisi della causalità ha permesso di definire la forma e la sussistenza del concetto di spazio all'interno della filosofia di Spinoza. Qual è, però, la dinamica di questo processo? E soprattutto come si colloca la singolarità all'interno di esso? È la stessa definizione dello spazio come mappa di rapporti che apre questo interrogativo. La spazialità si situa, quindi, all'incrocio di diverse poste in gioco: non solo la formazione di uno spazio d'azione, bensì, anche quella dei presupposti affinché si diano gli attori che abitano in quello spazio.

A tale proposito può essere utile soffermarsi su due questioni, che come ha recentemente sottolineato la critica, rientrano nel più ampio spettro degli studi che si sono oc-

62 vc.dotte, lat. *connēctere* (comp.di con-nēctere «intrecciare»), col part. pass. *connēxu(m)* e il der. di questo *connexiōne(m)*. Da M. Cortelazzo-P. Zolli, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, vol.1/A-C, Bologna, Zanichelli, 1983. Chi ha sottolineato, a più riprese, l'imprecindibilità di questo piano di analisi è sicuramente Vittorio Morfino, oltre al già citato saggio si veda anche: *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*, Collana della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Milano «Il Filarete», Milano, LED, 2002.

63 Cfr. *TIE*, § 72.

64 F. Cerrato, *Cause e nozioni comuni nella filosofia di Spinoza* cit., p. 243.

cupati di investigare il dialogo a distanza tra Spinoza e l'atomismo<sup>65</sup>, ovvero il problema della composizione del continuo e lo statuto dei *corpora simplicissima*.

#### 4. Per una topologia della relazione

La questione sulla composizione del continuo, in Spinoza come in numerosi filosofi, viene formulata a partire dai paradossi di Zenone sul movimento<sup>66</sup>. Originariamente formati contro i pitagorici che ne difendevano una concezione discontinua, i paradossi non hanno mai smesso di riproporsi fino a diventare un passaggio obbligato nell'ambito della logica e della fisica. Spinoza li richiama, inizialmente, all'interno dei *Principia*, inserendo la loro presentazione in una più ampia problematizzazione dei concetti di continuità, d'infinità e di divisibilità:

Infatti l'essenza della materia consiste nell'estensione, o in uno spazio sempre divisibile, come abbiamo dimostrato, ma non si dà movimento senza spazio. Abbiamo dimostrato che una parte della materia non può simultaneamente occupare due spazi; sarebbe la stessa cosa se dicessi che una parte della materia è uguale al suo doppio come risulta da ciò che è stato qui sopra dimostrato; dunque, se una parte della materia si muove, si muove attraverso qualche spazio, il quale, per quanto piccolo venga immaginato – e di conseguenza anche il tempo per mezzo del quale quel movimento è misurato –, sarà tuttavia divisibile e perciò la durata di questo movimento o tempo sarà divisibile, e questo all'infinito, c.d.d<sup>67</sup>.

Dal testo emerge chiaramente come tutto si risolva attraverso l'impiego del concetto cartesiano di divisione della materia. Nonostante ciò è interessante sottolineare – come ha suggerito Lecrivain<sup>68</sup> – che la dimostrazione dello scolio costituisce un «testo di transizione». Le prime sei proposizioni, infatti, danno conto della «*natura sive essentia*» dell'estensione fino a trattare il solo movimento locale. In altre parole, la materia definita come estensione geometrica è caratterizzata dalla sua estensione tridimensionale ed è per questo che essa «necessita ed esige che si passi ora a delle considerazioni di carattere cinetico. Si può per altro osservare che si tratta di un progresso verso il concreto, o se si preferisce, di una riduzione di un primo livello d'astrazione»<sup>69</sup>.

Spinoza ritorna sul tema all'interno del testo della *Lettera XII*, inserendo la composizione del continuo entro la problematica gnoseologica dell'infinito<sup>70</sup>. Gli argomenti

65 In questa sede si è deciso di evitare, per ragioni di spazio e d'intenti, di fornire uno stato delle ricerche rispetto al tema appena avanzato. Per avere, invece, un quadro d'insieme si vedano gli studi critici di: A. Illuminati, *Spinoza atlantico*, Milano Mimesis, 2009; S. Laveran, *Le Concours des parties. Critique de l'atomisme et redéfinition du singulier chez Spinoza*, Paris, Classiques Garnier, 2014; P.F. Moreau, *Épiqueure et Spinoza: la physique*, «Archive de Philosophie», 57, pp. 459-459; V. Morfino, *Il tempo della moltitudine. Materialismo e politica prima e dopo Spinoza*, Roma, Manifestolibri, 2005; F. Del Lucchese-V. Morfino-G. Mormino (a cura di), *Lucrezio e la modernità. I secoli XV-XVII*, Napoli, Bibliopolis, 2011.

66 Aristotele, *Fisica*, VI, 9.

67 *PPC*, II, VI, schol. Per una lettura analitica di questa proposizione si veda: A. Lecrivain, *Spinoza et la physique cartésienne: la partie II des Principia*, cit., pp. 131-144.

68 A. Lecrivain, *Spinoza et la physique cartésienne* cit., pp. 131-132.

69 *Ibidem*.

70 v. supra, p. 7.

che vengono addotti nella refutazione non considerano più l'argomento cartesiano della divisibilità dell'estensione, ma vertono sulla nozione di durata e sul carattere d'indivisibilità della quantità:

Per vederlo con chiarezza ancora maggiore prendi questo esempio: se qualcuno concepisce astrattamente la durata e cominciasse a dividerla in parti confondendola con il tempo, non potrà mai intendere per qual motivo l'ora, ad esempio possa trascorrere. Infatti affinché un'ora trascorra sarà necessario dapprima che trascorra la sua metà, poi la metà del resto e infine la metà che rimane di questo resto, e se sottrai in tal modo all'infinito la metà di ciò che resta non potrai mai giungere al termine dell'ora. Perciò molti, che non sono abituati a distinguere gli enti di ragione dagli enti reali, hanno osato asserire che la durata è composta di momenti e così sono caduti in Scilla volendo evitare Cariddi. È identico, infatti, comporre la durata di momenti e il numero con la sola addizione di zeri<sup>71</sup>.

È a partire da una concezione adeguata dei concetti di quantità e divisibilità, quale emerge dalle considerazioni già svolte sulla *Lettera sull'infinito*, che è possibile sciogliere la questione del continuo. Per formarsi un'idea adeguata di una quantità come la durata, infinita e continua, gli uomini sono dovuti ricorrere a delle nozioni come quella di tempo per andare oltre i loro limiti di comprensione. Il fatto che Spinoza rimodelli i paradossi di Zenone integrandoli in una riflessione sulla prossimità delle nozioni di continuo, d'infinito e d'indivisibile, ripropone il tema dell'originalità del metodo geometrico spinoziano, dal quale ogni riferimento al numero scompare. In questo il filosofo olandese non solo si distanzia solo da Cartesio ma anche, per esempio, dall'atomismo che, al contrario, si sviluppa a partire da un modello aritmetico: è il numero concepito come serie discontinua a rendere possibile una concezione discreta della quantità. Spinoza rifiuta, apertamente, di ricorrere al numero per pensare il mondo e in particolare la distinzione tra realtà finite<sup>72</sup>. La matematica non riveste alcun ruolo predittivo, «non si occupa dei fini», ma s'interessa «delle essenze e delle proprietà delle figure»<sup>73</sup>. Tanto quanto l'orizzonte spinoziano rifiuta di chiudersi entro le mura del laboratorio, così rinuncia anche alla possibilità di astrarre le cose dal loro concorso per mezzo dell'unione di matematica e sperimentazione. In questo senso linee, superfici e solidi – o meglio «*lineae, plana aut corpora*» – sono quantità continue pensabili, principalmente, dal movimento dell'azione. Operare attraverso il modello geometrico vuol dire ridefinire completamente la filosofia come metodo<sup>74</sup>, ponendo al centro la produttività immanente della causalità, laddove il modello aritmetico si limita a operare per composizione e scomposizione<sup>75</sup>.

Attraverso queste precisazioni è possibile riprendere la trattazione sul continuo, tornando ancora una volta all'esempio dei due cerchi non concentrici. Secondo Epaminon-

71 *Ep.* XII, p. 1326.

72 *E I*, prop. VIII, schol II. Su questo si veda anche G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione* cit., p. 19 e ss.

73 *E III*, pref.

74 v. supra, p. 11 e ss.

75 In questa direzione vanno gli esempi geometrici contenuti nel *TIE* e che si sono utilizzati per esemplificare il dispiegarsi della causalità. Come sottolinea la Leveran: «la composition se fait entre des causes et non entre des éléments indivisibles», S. Laveran, *Le Concours des parties* cit., p. 66.

das Vampoulis<sup>76</sup>, la maniera con cui Spinoza analizza la questione dell'infinito attraverso questo modello mostra chiaramente come egli leghi questo problema alla composizione del continuo. Infatti, non è il carattere illimitato dello spazio a fondare la sua infinità, quanto la continuità dell'intervallo che si trova entro i due limiti. La «natura dello spazio interposto tra due cerchi» è continua, ma più in generale è lo spazio, che per sua natura contiene un infinito non numerico, a esserlo, questo evitando però di confondersi con l'impossibilità di enumerare le parti di una materia concepita come divisibile. Per Vampoulis è attraverso questa definizione dell'infinito come irriducibile all'indefinito che s'inserisce l'opposizione di Spinoza alla teoria galileiana del continuo:

La geometrizzazione della natura come viene proposta da Galileo, pone *ipso facto*, il problema dell'infinito, ma non è in grado di fornirne una risposta soddisfacente perché essa rimane legata a una rappresentazione immaginifica del continuo. Questa rappresentazione implica l'illusione dell'infinito in potenza sulla quale Galileo prova a costruire la propria teoria degli indivisibili senza però prendere in considerazione il fatto che in questa maniera introduce il discreto in ciò che è continuo per propria natura<sup>77</sup>.

L'ipotesi di Vampoulis è che Spinoza trovi un altro modello per sviluppare la propria concezione all'interno della geometria di Bonaventura Cavalieri. Questa considerazione poggia sul ricorso che Spinoza fa dell'espressione «*omnis inaequalitates spatii*», la quale occorre anche nella teoria di Cavalieri, quando si tratta di rifiutare il continuo per composizione di passaggi al limite. L'idea cardine della *Geometria indivisibilibus continuorum* poggia sulla proporzionalità che si può istituire tra gli insiemi degli elementi indivisibili (*omnes lineae* o *omnia plana*) e le figure geometriche. Per Cavalieri gli indivisibili sono elementi determinanti e costitutivi e non semplici componenti. In altre parole questi elementi non tendono al limite, portando a una diminuzione progressiva della dimensione, cioè a rendere il corpo infinitamente piatto, a restringere il piano fino a renderlo infinitamente stretto, ad accorciare la linea fino a farla diventare infinitamente corta; al contrario, gli indivisibili «si trovano al primo colpo, secando gli enti geometrici in questione, per un piano o una retta che li tagli»<sup>78</sup>. Tale approccio comporta anche una rivoluzione del vocabolario geometrico: all'interno delle dimostrazioni, le figure geometriche non sono più *figure*, ma *aggregati* degli elementi indivisibili che le costituiscono<sup>79</sup>. Secondo Vampoulis, alla base del metodo di Cavalieri si trova – e di qui il possibile anello di congiunzione con Spinoza – il movimento quale dispositivo per mostrare che ogni indivisibile è sì nella figura, ma non in quanto grado inferiore:

Il movimento costituisce, quindi, il fondamento ultimo della continuità poiché permette di giustificare l'esistenza di qualsiasi grandezza geometrica di un'infinità di elementi di cui non si saprebbe la somma. Così Cavalieri rifiuta di considerare gli insiemi d'indivisibili come delle somme di pluralità di parti e di applicare il numero esattamente

76 E. Vampoulis, «Galilée et Spinoza: le problème de l'infini», in Montesinos J. e Solís C. (a cura di), *Largo campo di filosofare. Eurosymposium Galileo 2001*, La Orotava, Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, 2001, pp. 151-161.

77 E. Vampoulis, *Galilée et Spinoza: le problème de l'infini* cit., p. 160.

78 A. Koyré, «Bonaventura Cavalieri et la géométrie des continus», in Id., *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, PUF, 1966, pp. 303-304.

79 Il Teorema XXIV, Libro secondo, della *Geometria degli indivisibili* è un esempio «semplice» della maniera in cui Cavalieri utilizza gli indivisibili.

come Spinoza, sembra trovare nella teoria degli indivisibili di Cavalieri un fondamento dinamico – il movimento – per la propria concezione del continuo<sup>80</sup>.

Sebbene il movimento [*transitus*] giochi sicuramente un ruolo fondamentale nel determinare e coordinare le corrispondenze tra gli aggregati<sup>81</sup>, farne il punto centrale dell'incontro tra i due autori rischia di risultare impreciso<sup>82</sup>. È necessario, quindi, specificare ulteriormente i presupposti da cui parte la proposta di Vampoulis, incentrata sull'utilizzo da parte di entrambi del termine *omnes*, mostrandone forse più feconde relazioni. Cavalieri, infatti, può essere considerato a giusto titolo il primo matematico, anzi il primo pensatore, a distinguere nettamente tra *somma* di elementi di un continuo, nel senso di misura, e *insieme* di elementi del continuo stesso. Nelle sue opere d'altra parte non asserisce mai che il continuo è somma dei suoi indivisibili; dice soltanto che *tutti* i punti di una linea, *tutte* le linee di una regione piana, *tutti* i piani di un solido sono insieme perfettamente definibili e pensabili, benché composti da infiniti elementi. La loro individuazione è possibile perché esiste, in ogni caso, un criterio preciso che permette di dire se un elemento appartiene o no all'insieme in questione. Il tratto originale del pensiero del matematico milanese risiede, quindi, non tanto nel fissare nel movimento il fondamento della continuità<sup>83</sup>, quanto nell'inserire nella sua definizione una concezione d'insieme infinito come *molteplicità* d'infiniti elementi, raccolti mentalmente in base a una loro proprietà caratteristica<sup>84</sup>. A Cavalieri non interessa dimostrare che questi indivisibili siano dei veri e propri infinitesimi attuali o piuttosto potenziali, bensì evidenziare, indipendentemente dal carattere della loro infinità, l'estensione infinita dei loro aggregati, che, in entrambi i casi, egli identifica con l'estensione, area o volume delle stesse «figure». Egli, arditamente rispetto alla sua epoca, si libera del problema del *numero* degli elementi dei due insiemi, e si preoccupa soltanto di vedere se è possibile o meno stabilire una legge che faccia corrispondere a un elemento del primo insieme uno e un solo elemento del secondo, in modo che ogni elemento del secondo sia immagine di uno

80 E. Vampoulis, *Galilée et Spinoza: le problème de l'infini* cit., p. 160.

81 «Se per tangenti opposte di una qualsivoglia figura piana data si conducono due piani mutuamente paralleli, perpendicolari o inclinati rispetto al piano della figura data [...] dei quali l'uno sia fatto muovere verso il rimanente, [rimanendo] ad esso sempre parallelo, fino a sovrapporsi ad esso – le singole linee rette, che durante il moto sono intersezioni del piano mosso, e della figura data, prese insieme si chiamino: *tutte le linee* di tale figura» (B. Cavalieri, *Geometria degli indivisibili*, a cura di L. L. Radice, Torino, UTET, 1966, p. 191). Su questo aspetto si veda: A. Koyré, *Bonaventura Cavalieri et la géométrie des continus* cit., pp. 306 e ss.

82 Per di più gli interessi cinematici di Cavalieri sono sempre subordinati ad un'indagine di stampo strettamente geometrico. In questo Spinoza è più prossimo a Galileo rispetto al suo stesso discepolo.

83 Bisogna, infatti, stare attenti a non confondere il «metodo degli indivisibili» con il «metodo dell'integrazione», elaborato quest'ultimo a partire dagli studi di Leibniz e Newton. Nell'uno il moto *definisce* le grandezze e le loro corrispondenze, nell'altro le grandezze sono *generate* da un moto continuo.

84 «Io non ardi di dire che il continuo fosse composto di quelli, ma mostrai bene che fra continui non vi era altra proportione che della congerie de gl'indivisibili (presi però equidistanti, se parliamo delle linee rette e delle superficie piane, particolari indivisibili da me considerati); il che mi metteva veramente in sospetto, che quello che ha finalmente pronuntiato, potesse esser vero. S'io havessi havuto tanto ardire, l'havrei pregata a non tralasciarne questa conferma, se non per la verità di essa conclusione, almeno acciò altri più attentamente havessero fatto riflessione a questa mia nuova maniera di misurare i continui» (*Lettera di Cavalieri a Galileo del 28 giugno 1628*, in G. Galileo, *Opere*, a cura di A. Favaro, Firenze, Edizione Nazionale, 1966, p. 3889).

e un solo elemento del primo. In altre parole, non si chiede *quot sint* gli elementi dei due insiemi ma si accontenta di far vedere il *tot...quot*. Per tanto, l'interesse del gesuita ruota sempre attorno al tentativo di dare una risposta a quel «dubbio» – espresso a Galileo in una lettera del 15 dicembre 1621 – che stava alla base della redazione della sua *Geometria*, ovvero se due insiemi infiniti possono avere un rapporto determinato e finito (in altri termini, rappresentabile):

Il dubbio è questo, al quale mando inanzi questa esplicatione: Se in una figura piana s'intenderà tirata una linea retta come si voglia, et in quella poi tirateli parallele tutte le linee possibili a tirarsi, chiamo queste linee così tirate tutte le linee di quella figura; e se in una figura solida s'intenderano tirati tutt'i piani possibili a tirarsi paralleli ad un certo piano, questi piani gli chiamo tutt'i piani di quel solido. Hora vorrei sapere se tutte le linee d'un piano a tutte le linee d'un altro piano habbino proportione, perchè potendosene tirare più e più sempre, pare che tutte le linee d'una data figura sieno infinite, e però fuor della diffinitione delle grandezze che hano proportione; ma perchè poi, se si aggrandisse la figura, anco le linee si fano maggiori, essendovi quelle della prima et anco quelle di più che sono nell'eccesso della figura fatta maggiore sopra la data, però pare che non sieno fuora di quella diffinitione: però desidero esser da V. S. sciolto di questo dubbio<sup>85</sup>.

È dentro questo «purismo geometrico» che, pur ponendosi in continuazione con il «metodo meccanico» di Archimede<sup>86</sup> e che, allo stesso tempo, affronta in modo nuovo e anticipatorio questioni che verranno risolte solo nei secoli a venire, è possibile registrare una prossimità tra l'autore dell'*Etica* e il matematico milanese. Così se per Cavalieri il modello geometrico applicato all'infinito, liberatosi del numero e della misura si apre alla molteplicità e alla proporzione; allo stesso modo in Spinoza, legare la questione del continuo a quella dell'infinito vuol dire tracciare le *zone di proporzione* laddove la sostanza corporea non tanto si componga, ma si *costituisca* di corpi, il corpo di superfici, «le superfici di linee, le linee di punti».

Pensare il continuo in termini spinoziani vuol dire formarsi il concetto adeguato<sup>87</sup> di quantità infinita – non più quindi com'è nell'immaginazione, ma nella ragione<sup>88</sup> – approdando pertanto ad un più significativo concetto di determinazione. Essa, infatti, non assume più il mero significato di delimitazione esterna di un qualcosa che, mediante la negazione, stabilisce ciò che questo qualcosa *non è*; ma, al contrario, il limite mette in campo una determinazione interna o autodeterminazione che esprime ciò che la cosa è fintanto che viene mantenuta una proporzione. A questo proposito Deleuze ci offre una metafora chiarificatrice per comprendere meglio questa differenza:

85 Lettera di Cavalieri a Galileo del 15 dicembre 1621, in G. Galilei, *Opere* cit., p. 1515.

86 Si veda la lettera, a mo' di prefazione, indirizzata a don Giovanni Ciampoli, contenuta nella *Geometria*. B. Cavalieri, *Geometria degli indivisibili* cit., pp. 40 e ss.

87 Adeguato non è altro che ciò è comune a tutti e che si trova parimenti nella parte e nel tutto (*E* II, prop. XXXVIII; II, prop. XXXIX; II, prop. XL). Concepire adeguatamente le cose vuol dire essere in grado di esplicitarne le cause.

88 Immaginazione e ragione si richiamano reciprocamente. Le idee inadeguate del primo genere di conoscenza non sono idee false o sbagliate *tout court*, ma semplicemente parziali. Hanno non di meno un contenuto positivo (*E* II, prop. XXXIII e dim.; II, prop. XXXV, schol.; IV, prop. I, dim. e schol.). In questa accezione la facoltà immaginativa implica pur sempre la *potenza* di pensare, che viene poi adeguatamente utilizzata dalla ragione. I diversi generi di conoscenza non sono momenti separati e successivi del procedere del conoscere, quanto espressioni diverse dell'unica trama della potenza conoscitiva naturale.

State camminando dentro una macchia fitta fitta. Avete paura. Man mano che la foresta si dirada, la luce aumenta. Ne siete ben contenti! Ad un tratto, arrivate ad una radura. Esclamate: «Finalmente! Eccomi arrivato al margine del bosco». Il margine del bosco è un limite. Che significa l'espressione: «la foresta si definisce rispetto ai suoi margini» Quale limite definiscono i margini? La particolare forma che ha ogni foresta? No, bensì l'azione della foresta, la potenza che è in grado di esprimere: non avendo più la possibilità di mettere radici e di espandersi, la foresta si dirada. Questo margine di potenza non può avere le caratteristiche di una cornice perché non potrà mai esistere un *punto preciso*, un *confine definitivo*, in cui la foresta finisce. [...] Il margine della foresta non ne designa più un *perimetro*, ma l'espressione di una determinata potenza, la sua capacità di espandersi sino ad un culmine, di allargarsi fin dove è in grado di giungere<sup>89</sup>. [corsivo mio]

Sebbene l'immagine deleuziana della foresta che si trasforma nella radura esemplifici alla perfezione il concetto di limite autodeterminante, quali sono gli elementi del testo spinoziano che concorrono a questa definizione? Se Cavalieri, nella sua *Geometria*, individua gli indivisibili a partire da aggregati di essi, che cosa usa Spinoza per individuare gli elementi contenuti in «questo margine di potenza»?

##### 5. Costruire lo spazio: i corpora simplicissima

L'evocazione dei *corpora simplicissima* – in quello che dalla critica è stato definito il «trattatello di fisica» – solleva numerose questioni riguardo al loro statuto, principalmente perché Spinoza non li fa oggetto di una vera e propria definizione. Vengono caratterizzati solamente come dei corpi che per «*ratione motus, e quietis, celeritatis, e tarditatis, e non ratione substantiae ab invicem distinguuntur*»<sup>90</sup>, e che possono concorrere alla composizione di un individuo<sup>91</sup>. I *corpora simplicissima* possono quindi essere appresi solamente tramite le relazioni che intrattengono: un principio di *distinzione* rispetto ai corpi della medesima natura, un rapporto di *composizione* con i corpi più complessi.<sup>92</sup> È di fronte alla relativa oscurità in merito all'essenza di questi *corpora* – che cosa sono effettivamente? – che è possibile riprendere le domande poste in chiusura del precedente paragrafo. Un primo aspetto da sottolineare è quello di non farsi ingannare dall'aggettivo che segue il sostantivo plurale. Spinoza non cerca di operare una *reductio ad unum*, di trovare il gradiente minimo ovvero l'elemento primo separabile dalla realtà. Come si evince chiaramente dalle analisi del primo capitolo e dagli ultimi confronti con la geometria di Cavalieri, non c'è nessun al di fuori della Natura. La ricerca di una qualsivoglia esteriorità è sì, in questo caso, una questione di spettri. All'interno di questo contesto, le domande riguardo a che cosa Spinoza intenda per singolarità e se ci sia effettivamente uno spazio entro cui individuarla assumono un rilievo determinante. Per fare ciò si è scelto di passare in rassegna due letture critiche – rispettivamente di Alexandre Mathe-

89 G. Deleuze, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, a cura di A. Pardi, Verona, ombre corte, 2013, pp. 143-144.

90 E II, prop. XIII, post. ax II.

91 «*Atque hucusque Individuum concepimus, quod non, nisi ex corporibus, quae solo motu, e quiete, celeritate, e tarditate inter se distinguuntur, hoc est quod ex corporibus simplicissimis componitur*» (E II, prop. XIII, lem. VII, schol.)

92 Riprendendo qui il termine «composizione» non si sta negando quanto detto sopra, ma semplicemente riprendendo la traduzione italiana del passo spinoziano. Cfr. *Ibidem*.

ron<sup>93</sup> e di Gianfranco Mormino<sup>94</sup> – che per la differente impostazione analitica (l'una politica, l'altra epistemologica) sono in grado di far emergere diversi aspetti del problema.

Matheron concepisce l'estensione come struttura di «*partes extra partes*», frammentata in un'infinità di corpi impenetrabili ed esteriori gli uni agli altri<sup>95</sup>. Il prodursi di questi corpi è dato dalla coppia movimento-quiete, che non è altro che il modo infinito immediato con cui si esprime l'estensione<sup>96</sup>. In quest'ottica, Matheron scrive:

Così modificata per il suo modo infinito immediato, l'estensione si frammenta in un'infinità di *corpora simplicissima* che costituiscono gli elementi di partenza del mondo fisico. Spinoza non specifica molto la natura di questi corpuscoli, e noi non ci spingeremo a farlo al suo posto. Ci dice solamente che «si distinguono tra loro per il movimento e la quiete, la velocità e la lentezza». Ciò è normale, poiché sono semplici, sarebbe a dire indifferenziati interiormente: se due *corpora simplicissima* fossero uno di fianco all'altro a riposo o se si muovessero alla medesima velocità, formerebbero un solo e unico *corpus simplicissimus* continuo e omogeneo; per quelli in possesso di una individualità distinta, occorre che o uno dei due si sposti e l'altro rimanga fermo, oppure che entrambi si muovano a velocità differenti. La loro essenza singolare sembra ridursi alla loro *velocità relativa*; questi sono individui che si definiscono interamente per i loro rapporti d'esteriorità: degli individui che non solo altro che eventi puri. [trad. mia]<sup>97</sup>.

Il modello che attraversa questa interpretazione, pur non essendo del tutto atomista, è per lo meno corpuscolare: i movimenti di questi corpi semplici sono pensati come linee rette o vortici, e la loro separazione come choc (movimento che consiste nel respingere i corpi vicini)<sup>98</sup>. Matheron conclude che nell'estensione tutto si viene ad organizzare per via concorrenziale, in una serie di divisioni ed opposizioni, contrariamente a quanto succede per l'attributo pensiero (*E II*, prop. I) che si forma, invece, per *partes intra partes*<sup>99</sup>.

La lettura critica di Matheron sembra, quindi, soffrire il fatto di non tenere debitamente conto dei concetti che ruotano intorno al centro della «fisica» spinoziana: le nozioni di rapporto, di comunicazione e d'unione che costituiscono la teoria della composizione<sup>100</sup>.

93 A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969. Si vedano in particolare i capitoli 2 e 3 della prima parte: «La séparation: individualité élémentaire et univers concurrentiel» (pp. 25-36); «L'unification externe: individualité complexe et univers organisé» (pp. 37-61).

94 G. Mormino, *Spazio corpo e moto nella filosofia naturale del Seicento*, Milano, Mimesis Edizioni, 2012. Nello specifico si consideri il capitolo 5: «L'ontologia del corpo: Descartes, Spinoza, Huygens» (pp. 97-109).

95 A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza* cit., p. 25.

96 Cfr. Ep. XLIV, p. 1494. Su questo aspetto e sull'importanza della coppia movimento-quiete vedi il paragrafo successivo sulla nozione di forma.

97 A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza* cit., pp. 26-27.

98 *Ibidem*.

99 *Ivi*, pp. 30-31.

100 Con questo non s'intende criticare l'intero impianto di *Individu et communauté chez Spinoza* che, sia per originalità sia per profondità di analisi, è una delle chiavi interpretative migliori per avvicinarsi alla trattazione del pensiero politico spinoziano; ma rimarcare alcune criticità che l'analisi dei *corpora simplicissima* fa emergere. Tale impostazione, infatti, permette a Matheron di chiudere il mondo fisico entro due strutture rigide: da un lato, i *corpora*, «la cui povertà confina con il nulla», dall'altro «l'Universo totale, la cui ricchezza è inesauribile» (p. 37). Entro questi due estremi l'intelletto infinito può concepire un'infinità di essenze che si gerarchizzano secondo un'infinita serie di gradi di perfezione (*Ibidem*). È questa rigida compartimentazione dialettica, coadiuvata anche da un approccio troppo matematizzante (cfr. pp. 40 e ss.), che rischia di creare



Per questo motivo è forse utile considerare la definizione che Spinoza dà dell'individualità:

Quando alcuni corpi di uguale o diversa grandezza sono costretti da altri in modo tale da premersi a vicenda, oppure se si muovono con lo stesso o con diversi gradi di velocità, in modo da *comunicare* l'uno all'altro i propri movimenti secondo una certa ragione, diremo che quei corpi sono tra loro *uniti*, e che *tutti insieme compongono* solo corpo o Individuo, che si distingue dagli altri per mezzo di questa *unione* di corpi<sup>101</sup>.

Una tale caratterizzazione non si può certamente comprendere basandosi su un modello di *partes extra partes*. L'estensione spinoziana è, come si è ampiamente mostrato, quello spazio che presenta dei principi di convenienza che regolano i possibili fenomeni d'integrazione. Per questo motivo, per Spinoza «*omnia corpora in quibusdam conveniunt*» (E II, prop. XIII, lem. II), e di conseguenza possono partecipare a dei rapporti che non sono puramente estrinseci.

D'altra parte la tendenza di Matheron a trattare, talvolta, i *corpora* come degli atomi crea alcune difficoltà legate ai principi che muovono la fisica atomistica classica. Certamente la composizione degli aggregati tale quale la concepiscono i materialisti antichi si produce attraverso lo scontro di atomi in movimento, dando luogo a degli «intrecci» nei quali perdura «il loro movimento vibratorio». Scrive Epicuro:

Gli atomi, poi, si muovono continuamente [più oltre dice anche che questi si muovono alla stessa velocità, dal momento che il vuoto offre eguale cedevolezza tanto al più leggero quanto al più pesante] in eterno, e alcuni si distanziano l'uno dall'altro per lungo tratto, altri trattengono lì con forza il loro movimento vibratorio, allorquando si trovino a essere stretti nell'intreccio oppure siano coperti da atomi attorcigliati<sup>102</sup>.

È vero che le proprietà meccaniche e dinamiche degli atomi sono essenziali per dare conto di come si compongano i loro aggregati: il loro peso dà vita a un movimento rettilineo e la loro vibrazione spiega il loro intrecciarsi o distanziarsi. Tuttavia gli atomi di Epicuro non si distinguono «in ragione del movimento e della quiete, della velocità e della lentezza», ma per la loro grandezza e per il loro peso:

E certamente è necessario che gli atomi siano equiveloci quando si muovono attraverso il vuoto non urtando alcunché. Né infatti i corpi pesanti si muoveranno più velocemente di quelli piccoli e leggeri, almeno quando proprio nulla si opponga loro; né i corpi più piccoli più velocemente di quelli grandi, avendo ogni poro a loro ben commisurato, qualora proprio niente li urti; né (risulterà più veloce) il moto verso l'alto né quello di lato dovuto ai colpi né quello verso il basso causato dal loro proprio peso. Per quanto, infatti, perderà l'uno o l'altro dei moti, il movimento sarà rapido come il pensiero finché urti, o per cause esterne o per il proprio peso, la potenza di ciò che lo ha colpito<sup>103</sup>.

---

un cortocircuito tra una visione dei *corpora* che, allo stesso tempo, li descrive come pure astrazioni e come gradienti minimi (reali) del mondo fisico. È porre la questione sotto la lente di una loro spazializzazione piuttosto che di una loro localizzazione per punti, come si vedrà più avanti, che permette di superare questo *impasse*.

101 E II, prop. XIII, def.

102 Epicuro, *Lettera a Erodoto*, §§ 56-57, in Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, vol. 2, Bari, Laterza, § 43.

103 Ivi, § 61.

Un'assimilazione dei *corpora simplicissima* agli atomi sembra allontanarsi di molto dai principi che stanno alla base dell'atomismo, come il vuoto o una fisica regolata dagli urti. Il problema della singolarità acquisisce, quindi, una nuova sfumatura: qual è lo statuto di questi corpi «così semplici», se non si possono annoverare come gli elementi ultimi della materia?

Lo studio di Mormino, invece, cerca di mostrare come la trattazione dei «corpi semplicissimi» risulti problematica a partire da una non corretta assunzione di alcuni temi di fisica cartesiana che confluiscono entro il nuovo edificio teorico spinoziano. Tale problema – sottolinea lo studioso – si colloca anche in un periodo dove i fondamenti della fisica dei *Principia Philosophiae* vengono fortemente messi in discussione da studiosi quali Huygens, Leibniz e Newton<sup>104</sup>. È all'interno di questa cornice che Mormino scrive:

Esiste a mio avviso uno scarto tra il modo in cui Spinoza definisce i corpi semplicissimi e quello in cui definisce gli «individui» o «corpi composti». L'apparente progressività discorsiva con cui Spinoza costruisce la propria argomentazione nel trattatello di fisica è fuorviante: i criteri di individuazione che valgono al livello dei corpi singoli sono diversi da quelli operanti per gli individui e dunque la definizione dei corpi obbedisce a un ordine di ragione diverso da quello relativo al più elementare. Vi è nel trattatello una frattura che fa pensare che se la trattazione dei corpi composti, e in particolare del corpo umano, è perfettamente spinoziana, ciò su cui egli la fonda, ovvero la trattazione del corpo singolo, sia invece introdotta a partire da un'imperfetta fusione con elementi tratti dalla fisica cartesiana<sup>105</sup>.

Lo svolgimento della questione inizia dal riconoscimento che Spinoza, rimanendo nel solco tracciato da Descartes, nega qualsiasi valore ontologico all'*antitypia* o impenetrabilità, rifiutando perciò il criterio di individuazione del corpo singolo proprio dell'atomismo<sup>106</sup>. Per questo motivo il filosofo olandese al pari del maestro francese è obbligato a trovare una soluzione alternativa che, per Mormino, si realizza nello studio del movimento e della quiete:

Scrivendo Spinoza nei *Principi della filosofia di Cartesio*, riportando dall'articolo 25 della II parte dei *Principia*: «*per partem materiae [Descartes] intelligit, id omne, quod simul transfertur etsi rursus id ipsum constare possit ex multibus partibus*». [PPC, post def. VIII] E queste parti, aveva specificato Descartes nella versione francese, possono avere altri movimenti senza che la coerenza del moto comune venga meno: «*par un corps, ou bien par une partie de la matiere, j'entends tout ce qui est transporté ensemble, quoy qu'il soit puet-estre composé de plusieurs parties qui employent cependant leur agitation à faire d'autres mouvemens*» [R. Descartes, *Les principes de la philosophie*, II, 25]. Come una corrente nel mare, dotata di un moto proprio e distinto da quello del resto della massa acquosa, un corpo si distingue in virtù del possesso di un moto comune rispetto a ciò che lo circonda. Inevitabile perciò la scelta dei corpi circostanti come riferimento privilegiato del moto e della quiete. Per definire un corpo, sarà necessario individuare lo stato di ciascuna parte della materia e trovare dei comportamenti coerenti, ovvero dei moti comuni posseduti da una parte della materia rispetto a quelle circostanti. Tale è il senso a cui sembra doversi intendersi la definizione dall'*Etica* riferita ai corpi semplicissimi<sup>107</sup>.

104 G. Mormino, *Spazio corpo e moto* cit., p. 97.

105 Ivi, p. 98.

106 *Ibidem*.

107 Ivi, p. 100.

Il riferimento ai corpi circonvicini serve a Mormino per sottolineare come tali corpi costituiscano il riferimento assoluto per il moto e la quiete, che sarebbero altrimenti da intendersi come relativi<sup>108</sup>. È dentro questa tensione tra concezione relativistica del movimento e possibilità di individuarne un sistema di riferimento, che Mormino si domanda a che pro Spinoza neghi «la nozione aristotelica del luogo come “superficie del corpo ambiente” per poi attribuire al rapporto di vicinanza con i corpi contigui un valore assoluto e costitutivo del corpo singolo»<sup>109</sup>. Non solo, sempre secondo lo studioso, subentra anche una seconda difficoltà: «il corpo semplicissimo dell’*Etica* può propriamente essere definito solo dal movimento, mai dalla quiete»<sup>110</sup>, contrariamente anche a quanto scrive Spinoza nel trattatello. Infatti, se un corpo semplicissimo è in quiete rispetto ai corpi vicini, si deve piuttosto dire che esso forma un corpo unico con essi, dal momento che non vi è nulla che consenta di pensarlo distinto da essi<sup>111</sup>. La tesi dello studio di Mormino sfocia quindi in due conclusioni; la prima è che l’individuazione dei corpi semplicissimi «sembra dipendere unicamente dal rapporto con i corpi circostanti, che fungono da riferimento assoluto, in quanto non conta ciò che accade nel corpo ma solo il rapporto con l’esterno»; la seconda è che nell’individuazione dei corpi complessi si abbia, viceversa, un criterio opposto, «quello dei rapporti della conservazione dei rapporti di moto-quiete interni al corpo»<sup>112</sup>.

Anche la lettura di Mormino, quindi, propende per un’individuazione dei *corpora partes extra partes*. Tuttavia ci sono alcuni punti che vanno chiariti per mostrare come anche questa seconda analisi nasconda delle forti problematicità. Limitarsi a distinguere i *corpora* solo in ragione «del movimento e della quiete, della velocità e della lentezza», vuol dire considerare la questione non all’altezza del complesso intreccio tematico dell’*Etica*.

Come hanno sottolineato giustamente la Laveran<sup>113</sup> e prima di lei Gueroult<sup>114</sup>, la prima parte della «*petite physique*», dedicata alla definizione dei «corpi semplicissimi», comprende più momenti:

- due assiomi [Ax I & Ax. II] e un lemma [Lem. I] che definiscono tutti i corpi in termini dinamici (movimento, quiete, velocità, lentezza).
- un lemma [Lem. II] sul convenire universale dei corpi.
- un lemma [Lem. III], accompagnato da un corollario, che inserisce le – leggi del movimento all’interno della teoria generale della causalità.
- un assioma [Ax. I post lem. III] che espone il principio fondamentale dell’affettività.
- una legge particolare del movimento [Ax. II post lem. III]<sup>115</sup>.

Due aspetti emergono subito all’interno di questa sistematizzazione: allorché la quasi totalità degli assiomi e dei lemmi consista nell’elaborare una teoria del movimento, il

108 *PPC*, II, post def. VIII.

109 G. Mormino, *Spazio corpo e moto* cit., p. 101.

110 *Ibidem*.

111 Mormino non rinuncia alla propria posizione neanche quando Spinoza fa esplicito riferimento ai «corpi in quiete» cfr. *E II*, prop. XIII, lem. II; Lem. III.

112 G. Mormino, *Spazio corpo e moto* cit., 103.

113 S. Laveran, *Le Concours des parties* cit., pp. 76.

114 M. Gueroult, *Spinoza. Dieu (Ethique I)* cit., pp. 146-165.

115 S. Laveran, *Le Concours des parties* cit., pp. 76-77.

lemma sul convenire dei corpi e l'assioma sulla «natura del corpo che affetta», sembrano apparire, a una prima considerazione, fuori posto. Spinoza non è però di questo avviso quando interviene alla fine della «seconda legge di movimento» che apre successivamente il discorso sui corpi composti<sup>116</sup>. Come muoversi, quindi, entro una trattazione che se da una parte oscilla nel distinguere i *corpora*, dall'altra rinuncia a pensarli *effettivamente* separati?

Per provare a rispondere efficacemente a questa domanda, bisogna iniziare a riconsiderare il punto di partenza delle analisi di Mormino. Non è vero che Spinoza segua *mot à mot* Descartes nel trattare lo studio del movimento e della quiete. All'altezza delle proposizioni XXI e XXII della seconda parte dei *Principia* – che fanno parte di quel più ampio gruppo di proposizioni sulle leggi di comunicazione dei movimenti<sup>117</sup> – Spinoza si occupa di studiare la proporzionalità che incorre tra la massa di un corpo e la quantità di movimento da cui questo corpo è mosso: «Se il corpo A è il doppio più grande del corpo B, e si muove in modo ugualmente veloce, A avrà anche un moto due volte maggiore di B, ossia la forza per conservare pari velocità con B» (PPC, II, prop. XXI). Alla base del ragionamento vi è una riaffermazione della nozione di relatività del movimento, così come viene sottolineato dallo stesso Spinoza nel rimando alla quarta osservazione che ne segue la definizione<sup>118</sup>. È con la successiva proposizione che si viene a operare un passaggio importante:

Se il corpo A è uguale al corpo B e A si muove con velocità doppia rispetto a B, la forza o moto in A sarà doppia [rispetto a quella] dello stesso B.

[...]

«Nota che qui per forza dei corpi mossi intendiamo la quantità di moto, la quale, in corpi uguali, deve essere maggiore in ragione della velocità del moto. Infatti, per tale velocità, corpi uguali si separano dai corpi immediatamente tangenti, nello stesso tempo, più che se avessero velocità minore; perciò (2Def8) avranno anche più moto. Nei corpi in quiete, invece, per forza di resistenza intendiamo la quantità di quiete»<sup>119</sup>.

Non si assiste a un semplice completamento di discorso proposto da una situazione in cui vengono invertiti i presupposti della precedente proposizione. Questo è ciò che Spinoza rimarca nella nota che segue la dimostrazione, mostrando che la quantità di movimento è in diretta funzione con quella del corpo che si sposta. È questa maggiore attenzione nel fare emergere i reciproci rapporti di correlazione tra movimento e quiete che manifesta non tanto una cattiva comprensione dei principi fisici cartesiani, quanto una loro accettazione soltanto parziale. Scrive a tal proposito André Lecrivain:

Tale impostazione permette quindi di costruire, sotto un punto di vista dinamico, il concetto di quantità di movimento, senza far intervenire come avviene, invece, in De-

116 «Le cose fin qui dette valgono per i corpi semplicissimi, cioè per quei corpi che si distinguono tra loro soltanto in ragione del movimento e della quiete, della velocità e della lentezza: passiamo adesso ai corpi composti» (E II, prop. XIII, post. ax II.)

117 PPC, II, pp. XV-XXXVII.

118 «Nota che questo segue anche dalla sola definizione del moto; infatti, quanto maggiore è il corpo che si muove, tanto più di materia si dà che viene separata dall'altra; si dà perciò più separazione, cioè (2Def8) più moto. Vedi la quarta annotazione alla definizione di moto» (PPC, II, prop. XXI e dim., p. 314).

119 PPC, II, prop. XXII e dim, p. 315.

scartes un'azione trascendente e transitiva di Dio. La quantità di movimento o forza è una funzione della velocità. All'opposto, quando la velocità tenderà a rallentare fino quasi ad annullarsi, si otterrà un concetto di quantità di riposo o di forza di resistenza al movimento. Poiché questi concetti sembrano determinare i limiti entro cui varia la velocità, quantità di movimento e quantità di riposo sono delle nozioni in correlazione che si concepiscono *secondo un rapporto di proporzione inversa*. S'intravede qui la differenza con la nozione cartesiana di una forza di riposo affermata come principio interno ed intrinseco di coesione dei corpi duri, in rapporto al quale il movimento non può che essere pensato come azione di una causalità esterna<sup>120</sup>. [trad. mia]

Se Spinoza segue Descartes lo fa, come si è già fatto notare, per distanziarsene quasi subito. Nella risistemazione spinoziana, le leggi del moto e della quiete sembrerebbero preludere – almeno nella loro forma astratta – a una logica della relazione interna, che non si realizza, non tanto per volere di Spinoza, quanto per i fini con cui sono stati concepiti i *Principia*. L'individuazione *partes extra partes* è presente perché i corpi rientrano ancora nella cartesiana concezione di «parti di materia». Un punto di vista però che – da quanto è stato dimostrato dalla corrispondenza con Tschirnaus – non trova assolutamente convergenza con le posizioni spinoziane (a maggior ragione con quelle contenute nell'*Etica*). Non ci può essere, quindi, come propone Mormino, una diretta filiazione tra ciò che Spinoza pubblica nel 1663 e ciò che esce postumo alla sua morte nel 1677. Inoltre, il fatto che all'interno dei *Principia* si ragioni nei termini di un rapporto tra moto e quiete, cosa che non accade, invece, negli assiomi e nel lemma che descrivono i *corpora*, obbliga a domandarsi se non vi sia perlomeno una polisemia di questa espressione<sup>121</sup>.

A questo proposito è utile tornare a quell'anomalia che si è ravvisata nell'esposizione dei passaggi che formano la fisica dei «corpi semplicissimi». Da un lato, infatti, il convenire e la capacità affettiva costituiscono sicuramente un ponte con la seconda parte del trattatello: sono questi aspetti che costituiscono la comunicazione e l'unione tra le parti che permettono agli individui di conservare «lo stesso rapporto» che li definisce. Dall'altro però gli stessi passaggi suggeriscono un'affermazione teorica molto forte, cioè che anche a un livello elementare un corpo non può essere mai pensato separato dagli altri. I *corpora* ottengono l'attributo *simplicissima* non in virtù di una loro presunta primordietà, ma piuttosto per il fatto che, pensati dentro l'orizzonte di una estensione infinita ed indivisibile, sono già quegli elementi necessari e autosufficienti «che concorrono affinché non si dia il vuoto» e mostrano che «la sostanza corporea, in quanto sostanza, non si può dividere»<sup>122</sup>.

Alla stregua del confronto che si è proposto con la geometria di Cavalieri, si potrebbe dire che Spinoza concepisce i *corpora* come degli indivisibili e, al pari dell'interesse del matematico milanese per i rapporti di proporzione, al filosofo olandese importa rimarcare il necessario, molteplice intreccio. A maggior ragione torna problematico più che definire, rappresentare, lo statuto di questi *corpora*, la cui declinazione plurale obbliga il lettore a abbandonare qualsiasi discorso fondato sulla «parte». Dentro quest'ottica può

120 A. Lecrivain, *Spinoza et la physique cartésienne* cit., pp. 176-177.

121 La domanda è ben fondata perché – come ha notato anche François Zourabichvili – già nella seconda parte del «trattatello di fisica» Spinoza ne complica l'utilizzo. Nel *Lemma V*, infatti, pensa a un rapporto di moto e quiete *tra le parti*, mentre al *Lemma VI*, a un rapporto costante, secondo cui corpi diversi si comunicano reciprocamente i loro moti. Cfr. F. Zourabichvili, *Spinoza. Una fisica del pensiero*, Mantova, Negretto Editore, 2012, pp. 63 – 78.

122 *E I*, prop. XV, schol.

essere utile provare ad andare oltre il testo spinoziano per suggerire un nuovo lessico che si faccia interprete delle sfide evidenziate.

A questo riguardo è possibile trarre uno spunto interessante dalle analisi<sup>123</sup> che Deleuze compie a proposito della teoria foucaultiana dell'enunciato.<sup>124</sup> Sebbene *L'archeologia del sapere* si collochi su di un piano discorsivo totalmente differente rispetto a quello qui intrapreso<sup>125</sup>, gli strumenti che Deleuze utilizza nel suo studio, possono tornare utili a dirimere il ventaglio delle questioni poste. Per prima cosa bisogna specificare, quindi, che cosa s'intenda per enunciato, e a tal proposito Foucault scrive:

A più riprese ho usato il termine enunciato, sia per parlare (come si trattasse di individui o di avvenimenti singoli) di una «folla di enunciati», sia per contrapporlo (come la parte si distingue dal tutto) a quegli insiemi che sarebbero i «discorsi». A prima vista l'enunciato appare come un elemento ultimo, indecomponibile, suscettibile di essere isolato in se stesso e capace di entrare a far parte di un complesso di relazioni con altri elementi simili a lui. Punto senza superficie, ma che può essere rintracciato in *piani di ripartizione* e in forme specifiche di *raggruppamenti*. Granello che compare alla superficie di un tessuto di cui rappresenta l'elemento costitutivo<sup>126</sup>. [corsivo mio]

Da una tale caratterizzazione s'intuisce subito come il concetto di enunciato soffra – al pari di quello di *corpora* – del fatto di mancare di uno statuto ontologico certo. Si fa difficoltà, pur avendolo individuato come unità elementare, a definire «in che cosa consiste» e quali siano «i suoi tratti distintivi»<sup>127</sup>. Per di più, se calato all'interno di un'indagine linguistica più ampia, in che modo si relaziona con quelle che da diversi punti di vista (logico, grammaticale, analitico), appaiono altre unità elementari tipo le proposizioni, le frasi o gli *speech acts*<sup>128</sup>? Di sicuro evitando di imbrigliare la loro comparsa dentro una struttura proposizionale, la cui esistenza è estrinseca ad essi:

Non penso che la condizione necessaria e sufficiente perché si abbia un enunciato sia la presenza di una struttura proposizionale definita, e che si possa parlare di enunciato tutte le volte che si ha proposizione e solo in quel caso. In effetti si possono avere due enunciati perfettamente distinti e appartenenti a raggruppamenti discorsivi del tutto differenti quando si ha una sola proposizione, suscettibile di un unico valore, condizionata da un unico insieme di leggi di costruzione e avente la stessa possibilità di utilizzo. «Nessuno ha sentito» e «È vero che nessuno ha sentito» sono indiscernibili dal punto di vista logico e non si possono considerare come due proposizioni differenti. Ma in quanto enunciati, queste due formulazioni non sono né equivalenti né intercambiabili<sup>129</sup>.

123 G. Deleuze, *Foucault*, Milano, Feltrinelli, 1987. In particolare il capitolo 1: «Un nuovo archivista» (pp. 13-31).

124 M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, Milano, Rizzoli, 1971. Si veda a tal proposito la terza parte: «L'enunciato e l'archivio» (pp. 105-176).

125 Il testo di Foucault si occupa, infatti, di analizzare le condizioni in cui si forma il sapere e il modo in cui le diverse forme di conoscenza umana si rapportano con le diverse strutture (economiche, sociali, culturali) di una società. Ogni forma di sapere contiene una dimensione politica che lo struttura e lo consolida in una forma di potere.

126 M. Foucault, *L'archeologia del sapere* cit., pp. 106-107.

127 Ivi, p. 107.

128 *Ibidem*.

129 *Ibidem*.

L'analisi enunciativa deve prendere in considerazione, per Foucault, un effetto di *rarietà*. È questo tratto precipuo che permette di opporre la definizione di enunciato a quella delle altre unità discorsive<sup>130</sup>. Tale specificità viene fatta risaltare da Deleuze articolandola entro quello che egli definisce uno *spazio di rarità*, ove gli enunciati «si distribuiscono secondo un principio di parsimonia o persino di deficit»<sup>131</sup>. Inoltre, «non c'è né possibile né virtuale nel campo degli enunciati, tutto è reale, e ogni realtà si manifesta: conta solo ciò che è stato formulato, lì, in quel momento, e con quelle lacune, con quegli spazi bianchi».<sup>132</sup> Non bisogna però farsi trarre in inganno dal fatto che si sia usato il termine «rarità» – forse, sarebbe più corretto declinarlo nei termini di «rarefazione» – perché è proprio una tale dimensione che garantisce la relazione tra questi elementi:

Le contraddizioni tra enunciati esistono solo in ragione di una distanza positiva misurabile nello spazio di rarità, e che le comparazioni tra enunciati si rapportano a una diagonale che, in questo spazio, permette di confrontare direttamente uno stesso insieme a livelli differenti, ma anche di scegliere direttamente a uno stesso livello certi insiemi senza tener conto degli altri che tuttavia ne fanno parte.[...] È lo *spazio rarefatto* che permette questi movimenti, questi trasporti, queste dimensioni e questi tagli insoliti. [...] Ciò che conta è la *regolarità* dell'enunciato: non una media, ma una curva. L'enunciato non si identifica con l'emissione delle singolarità presupposte, ma con l'andamento della curva che passa vicino a esse, e più generalmente con le regole del campo in cui si dispongono e riproducono<sup>133</sup>.

Entro uno spazio di rarità gli enunciati si dispongono sì come singolarità, ma non come elementi unici od originari. Tra una formulazione iniziale – la prima comparsa dell'enunciato – e una frase che la ripete, anche a distanza di tempo, non si stabilisce nessuna gerarchia di valori: «la questione dell'originalità si pone ancora meno di quella dell'origine»<sup>134</sup>. La regolarità di un enunciato si può esprimere tramite la nozione di «cumulo di base», che altro non è che il modo nel quale esso si conserva, si trasmette o si ripete<sup>135</sup>. All'opposto della logica che anima le nozioni di origine e di ritorno all'origine, l'enunciato si conserva in sé, nel proprio spazio, e vive in quanto questo spazio dura o viene ricostituito<sup>136</sup>.

La trattazione, per quanto non completa, delle analisi deleuziane ha voluto mettere in risalto l'originalità di una concezione della singolarità che apre al molteplice, poggian-

130 Non solo ma rimette in discussione lo stesso concetto di «unità» che gli si può associare: «L'enunciato non è dunque un'unità elementare che si venga ad aggiungere o a mescolare con le unità descritte dalla grammatica o dalla logica. Non lo si può isolare come una frase, una proposizione o un atto di formulazione. Descrivere un enunciato non significa isolare e caratterizzare un segmento orizzontale; ma definire le condizioni in cui si è esercitata la funzione che ha dato ad una serie di segni (non essendo quest'ultima necessariamente grammaticale né logicamente strutturata) un'esistenza, e un'esistenza specifica». (M. Foucault, *L'archeologia del sapere* cit., pp. 145-146)

131 G. Deleuze, *Foucault* cit., pp. 14-15.

132 Ivi, p. 15.

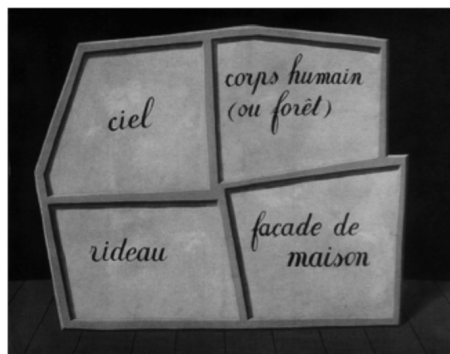
133 *Ibidem*.

134 Ivi, p. 16.

135 *Ibidem*.

136 Non solo, proprio perché la materialità dello spazio è costituita dall'intreccio complesso delle relazioni che vi accadono, non è possibile approntare nessun discorso sul fondamento di esso, da cui il tema dell'origine. Non a caso Deleuze intende lo spazio di rarità degli enunciati come uno spazio a sua volta molteplice, composto da tre sezioni: lo spazio collaterale, lo spazio correlativo, lo spazio complementare. (Ivi, p. 16 e ss.)

do su un'analitica dello spazio e della spazializzazione. Analogamente agli enunciati, i *corpora* designano un proprio *spazio di rarità*, tracciato dalla materialità delle relazioni che li definiscono (il principio di distinzione e il rapporto di composizione di cui sopra). È solo in un contesto così articolato, che può essere riproblematizzata quell'apparente anomalia costituita dalla presenza del *Lemma II* e dall'*Assioma I*. Il convenire e l'essere affetto sono le due regolarità – *insieme* al movimento e alla quiete, alla velocità e alla lentezza – che permettono di creare, entro un'estensione infinita e indivisibile ma anche eternamente produttiva, lo spazio di questi *corpora*. L'individuazione a uno stadio «semplicissimo» avviene non tanto *partes extra partes*, ma piuttosto per un meccanismo interno di condensazione o rarefazione, il quale proprio perché costitutivamente relazionale ingaggia immediatamente un rapporto con l'esteriorità<sup>137</sup>. La sfida che ci pone Spinoza è, quindi, quella di ribaltare l'assunto moderno, per cui l'individuo si costruisca in opposizione ai molti, nell'immediatezza (e nella successiva immobilizzazione) del campo semantico costruito dalla coppia interno-esterno. Una tensione, quella del rapporto tra l'uno e i molti, mai davvero ineliminabile e che per questo va assunta, in Spinoza e non solo, come componente costitutiva e costituente di qualsiasi articolazione politica. All'inizio del presente saggio il quadro di Magritte – *Elogio della dialettica* – esemplificava molto bene l'effetto di straniamento che l'uso non scontato di strutture fisse può produrre. Ora, forse, è possibile sostituire il primo dipinto, con un secondo non meno emblematico – *La maschera vuota* (1928) – che, al pari della maschera neutra di Jacques Lecoq che neutralizza la comparsa del Soggetto, non individua uno Spazio, ma ne articola una pluralità.



Rene Magritte, *La maschera vuota*, 1928

137 A scanso di equivoci si vuole sottolineare che non si sta tentando di riprendere una logica del tipo interno/esterno. Anzi proprio perché Spinoza caratterizza l'interiorità a partire da un dato relazionale, questo non può esaurirsi in se stessa, ma deve per forza di cose comprendere altro, *trasformarsi*. Non per niente i *corpora* si collocano all'inizio di quel discorso sull'individuo e sull'individualità – che viene concluso nella seconda parte del trattatello – e che farà dire a Spinoza: «E se procediamo così all'infinito, concepiremo facilmente che tutta la natura è un unico Individuo le cui parti, cioè tutti i corpi, variano in infiniti modi senza alcun mutamento dell'Individuo totale». (*E II*, lem. VII post. prop. XIII, schol.)