

NECESSITÀ E TEMPO NELLA METAFISICA DI SPINOZA

Alberto Giovanni BIUSO

(Università di Catania)

Abstract: The question of time is much more subtle in Spinoza than it appears to a first analysis of a metaphysical system aimed at the eternity and perfection of matter, its indivisibility, the location of each limited, finite, transient entity, within the compactness of the All. If the spinozian substance is - as a *causa sui* - on the outside of time, nevertheless its structure is also a continuous process in the infinite forms of the attributes and in the infinite number of modes. This process is already completely contained in the tangle of Being that is always understood and perfect in the timeless sphere of substance, and yet its true life unfolds over time as the modes of attributes not only produce incessantly but, even more, in the ways they *are*. Spinoza's thought is a philosophy of fullness from which time - the universal and profound substance of all things - is not excluded. In order to understand the presence and centrality of becoming in spinozian metaphysics it is crucial the distinction - very clear both in *Korte Verhandeling* and in *Ethica* - between time, duration and eternity.

Keywords: become, matter, metaphysics, necessity, time.

Se totum Philosophiae dedit.¹

1. Teoria e prassi della necessità

«Postquam me Experientia docuit, omnia quæ in communi vita frequenter occurrunt, vana & futili esse: cum viderem omnia, a quibus, & quæ timebam, nihil neque boni, neque mali in se habere, nisi quatenus ab iis animus movebatur, constitui tandem inquirere, an aliquid daretur, quod verum bonum, & sui comunicabile esset, & a quo solo, rejectis ceteris omnibus, animus afficeretur; imo an aliquid daretur, quo invento & acquisito, continua, ac summa in æternum fruerer lætitia»².

¹ Jarig JELLES, *Præfatio*, in Baruch SPINOZA, *Opera Posthuma*, [Jan Rieuwerts, Amsterdam] 1677, §3.

² Baruch SPINOZA, *Tractatus de intellectus emendatione*, tr. it. A. Sangiacomo, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, in ID., *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano, 2011, I, 1, p. 110. I testi di Spinoza saranno citati tutti da questa edizione; le traduzioni saranno inserite subito dopo il testo originale. In questo caso invece la traduzione è in nota ed è mia: «Dopo che

Partire dal celebre incipit del *Tractatus de intellectus emendatione* significa introdursi subito alla *Stimmung* spinoziana, alla tonalità teoretica e insieme prassica con la quale questo filosofo abita il mondo e che deriva sia dal suo carattere sia dalla varietà delle sue fonti: la mistica ebraica; forse l'eretico Uriel da Costa; il suo maestro di latino e di varia umanità Franciscus Van den Enden; certamente Euclide e Descartes; gli stoici. Fonti che vengono pensate e rielaborate sino alla proposta di una tra le più originali e plausibili interpretazioni dell'essere e del posto che ogni ente - umani compresi - occupa in esso.

Una metafisica che si esprime in tutte le sue opere e specialmente nell'*Ethica Ordine Geometrico demonstrata*,

«un'opera ambiziosa e sfaccettata. Un testo davvero audace per la critica spietata e sistematica cui vengono sottoposte le correnti nozioni filosofiche di Dio, dell'uomo e dell'universo, con tutte le credenze teologiche e morali allegate. Nonostante la scarsità di riferimenti a pensatori del passato, il libro dà prova di una grande erudizione e di una approfondita conoscenza degli autori classici, medievali, rinascimentali e moderni - pagani, cristiani ed ebrei. Platone, Aristotele, gli Stoici, Maimonide, Bacone, Cartesio e Hobbes (tra i tanti) appartengono tutti allo sfondo culturale dell'opera, che rimane comunque, ciononostante, uno dei trattati più originali dell'intera storia della filosofia»³.

Nel pensiero spinoziano il profondo disincanto sulle vicende umane si coniuga con la certezza che un'invincibile razionalità intride gli eventi. La filosofia è anche il tentativo di comprendere questa razionalità e, una volta compresa, lasciarsene attraversare.

Ovunque abitasse, Spinoza veniva cercato da molti, o in presenza o per corrispondenza. Gli amici furono affezionati a lui sino al fascino, oltre che al rispetto, tanto che pur essendosi volontariamente isolato in un piccolo centro (Voorburg, vicino l'Aja), la sua casa fu meta di frequenti visite. Contrariamente a ciò che spesso si ripete, Spinoza non fu un pensatore solitario e misconosciuto ma intrattenne rapporti diretti

l'esperienza mi ebbe insegnato che tutto ciò che spesso ci si presenta nella vita di ogni giorno è vano e futile - e vedendo come tutto ciò che temevo direttamente o indirettamente non aveva in sé niente di buono né di cattivo se non in quanto la mente ne veniva turbata -, decisi infine di ricercare se ci fosse qualcosa di veramente buono, capace di essere conseguito e da cui soltanto, respinti tutti gli altri falsi beni, la mente potesse venire riempita; meglio ancora se ci fosse qualcosa che, una volta trovato e acquisito, potessi godere per sempre di costante e grande felicità».

³ Steven NADLER, *Spinoza. A Life*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, tr. it. D. Tarizzo, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, Einaudi, Torino 2009, pp. 250-251.

ed epistolari con alcuni dei più importanti studiosi del suo tempo, fu un uomo celebre già da vivo, costantemente impegnato nel dibattito politico della sua epoca.

A testimoniare è anche l'*Epistolario*, uno dei filosoficamente più densi che si possano leggere, un vero specchio della mente e del carattere di quest'uomo e anche della sua epoca, che nell'arco di quindici anni - dal 1661 al 1676 - fa emergere la persona di Spinoza nella cortesia e insieme inflessibilità della sua natura. È ciò che uno dei principali interlocutori - Henry Oldenburg, tra i fondatori della Royal Society - testimonia nella prima lettera della raccolta, riconoscendo al filosofo «rerum solidarum scientia, conjuncta cum humanitate, & morum elegantia», “una solida conoscenza, unita ad umanità e all'eleganza nei costumi”⁴. Nelle lettere Spinoza ribadisce più volte il proprio rifiuto delle polemiche. Quando però ritiene di dover rispondere, il suo dettato è affilato, lucido, severo. Preferisce comunque sempre una condizione di tranquillità e per questo agisce con prudenza.

A testimoniare sono soprattutto due episodi. Il primo è il *cherem*, la scomunica che la comunità sefardita di Amsterdam gli comminò il 27 luglio 1656. Si tratta di un testo estremamente duro, che si chiude con queste parole: «Noi ordiniamo che nessuno abbia rapporti con lui né orali né scritti, che nessuno gli presti alcun soccorso, che nessuno stia mai insieme a lui sotto un tetto o nel raggio di quattro passi, che nessuno legga mai un'opera scritta e pubblicata da lui»⁵. Dopo la scomunica Spinoza cessò di considerarsi un ebreo e parlò dei suoi antichi correligionari come di un'alterità con la quale nulla aveva a che fare. Non presentò ricorso - come sarebbe pur stato suo diritto - alle autorità civili della città «e neppure chiese aiuto a un'altra congregazione, come fece Prado. In effetti, non domandò neppure alla congregazione di rivedere il proprio giudizio. Abbandonò semplicemente la comunità»⁶.

Il secondo episodio, assai celebre, è il rifiuto cortese ma fermo della proposta che il principe elettore del Palatinato gli aveva rivolto di insegnare filosofia a Heidelberg. Il segretario del principe gli garantiva infatti «Philosophandi libertatem amplissimam», “massima libertà di filosofare” ma si diceva anche certo che di tale libertà il filosofo non avrebbe abusato «ad publice stabilitam Religionem conturbandam», “per turbare la religione pubblicamente stabilita”; Spinoza risponde ringraziando ma rilevando che

⁴ Baruch SPINOZA, *Epistolae*, tr. it. A. Sangiacomo, *Epistolario*, in ID., *Tutte le opere*, lettera 1, 16-26.8.1661, p. 1801; dove la data non è indicata, significa che essa non compare nel testo delle lettere.

⁵ In Karl LÖWTH, *Spinoza. Deus sive Natura*, a cura di O. Franceschelli, Donzelli, Roma 1999, p. 13.

⁶ NADLER, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, p. 171.

non sa bene «quibus limitibus libertas ista Philosophandi intercludi debeat, ne videar publice stabilitam Religionem perturbare velle», “entro quali limiti questa libertà di filosofare debba essere racchiusa, affinché non sembri che io voglia turbare la religione pubblicamente istituita”⁷.

Quanta ragione avesse Spinoza a tenere un simile atteggiamento è confermato non soltanto dalle turbolenze e intolleranze dell’epoca ma anche dal comportamento dell’onesto Oldenburg, il quale prima lo esorta in tutti i modi a pubblicare le sue opere, a non temere i piccoli e ignoranti uomini del loro tempo, a offrire a chi è capace di intenderli i tesori della sua filosofia. E tuttavia quando Spinoza effettivamente lo fa, nel *Trattato teologico-politico*, Oldenburg comincia a raccomandargli - assai preoccupato - di chiarire tre punti delicati come il rapporto tra Dio e la Natura, la questione dei miracoli, la figura e la resurrezione di Gesù Cristo. Naturalmente le risposte di Spinoza non tranquillizzano Oldenburg, radicate come sono in una metafisica immanentista che fa coincidere la struttura del divino con l’elemento cosmico, pur se inteso in una totalità che non si limita all’estensione materiale - «massam sive materia corporea» - ma si apre alla differenza, alla pluralità infinita delle forme nelle quali il divino esiste e si esprime. Una metafisica la quale argomenta molto chiaramente che «quod Deus naturam humanam assumpserit, monui expresse, me, quid dicant, nescire; imo, ut verum fatear, non minus absurde mihi loqui videntur, quam si quis mihi diceret, quod circulus naturam quadrati induerit», “io non so cosa significhi ciò che certe Chiese aggiungono, ossia che Dio assunse natura umana: anzi, a dire il vero, non mi sembra meno assurdo che se qualcuno mi dicesse che il cerchio ha assunto la natura del quadrato”⁸.

La libertà di filosofare e di dire ciò che pensiamo, su questi come su altri temi, è difesa sempre e in modo rigoroso da Spinoza, costituendo uno dei nuclei dei suoi trattati politici. Una libertà messa in pericolo non soltanto dal potere secolare ma anche e soprattutto dalle Chiese e dai predicatori. È una libertà necessaria per cercare di comprendere la struttura del mondo, delle sue manifestazioni, del suo essere e divenire. Comprensione fondata sull’unità del componente umano, che essendo anch’esso parte dell’intero è in grado di intendere le leggi che guidano la natura, le leggi che *sono* la natura. La morale diventa in questo modo un epifenomeno della fisica e della

⁷ SPINOZA, *Epistolario*, lettere 47 e 48, febbraio-marzo 1673, pp. 2064-2066.

⁸ *Ivi*, lettera 73 a Oldenburg, 1675, pp. 2176-2178.

metafisica, sulle quali l'etica «ut cuius notum fundari debet», “come ciascuno sa, deve essere fondata” poiché «der dingen nootsaaklinhyt raak de methaphisica, en de tennis van die moet altyt voor af gaan», “la necessità delle cose concerne la metafisica e la conoscenza di questa deve sempre precedere”⁹.

2. Temporalità etica e temporalità politica

La politica è dunque anch'essa una manifestazione metafisica. Per questo Spinoza scrisse due trattati di politica nei quali delineò la necessità di agire sul teatro della storia cercando di mantenere sia il versante della sfera individuale e dei suoi diritti sia l'insieme di una moltitudine che è politica perché è prima di tutto ontologica. Il dramma politico umano affonda non soltanto nel *conatus* - nel fatto cioè che ogni ente abita l'impero delle passioni, da ciascuna delle quali ci si può affrancare soltanto con una passione ancora più intensa ed estesa - ma anche nel grumo di *potentia* temporale che ogni ente costituisce.

Di fronte alla pervasività della *potentia* che ogni ente è, dai sassi e dai batteri sino alle galassie, la sola possibile libertà/azione sta appunto nella conoscenza della natura, della potenza e delle modalità delle passioni che intessono il modo d'essere di tutto ciò che è vivo. Un dinamismo e un gioco che puntano alla verità assoluta ma restano sempre consapevoli del limite. Di più: un dinamismo che del limite fa la propria natura. E che accetta quindi la struttura aporetica della filosofia, che è anche una delle sue più feconde condizioni.

Lo sguardo metafisico coglie la radice della molteplicità e varietà dell'accadere nella potenza e immutabilità delle leggi di natura; va oltre il concetto cristiano del *peccato* che per Spinoza è soltanto un *ens rationis*, in quanto è privo di senso attribuire alla natura «pulchritudinem, deformitatem, ordinem, neque confusionem. Nam res non, nisi respective, ad nostram imaginationem, possunt dici pulchræ, aut deformes, ordinatæ, aut confusæ», “bellezza o deformità, ordine o confusione. Infatti le cose si possono dire belle o deformi, ordinate o confuse, solo rispetto alla nostra immaginazione”¹⁰. Un tale sguardo rende sereno l'animo che in questo modo va oltre il pianto e il riso, la deplorazione e la speranza, «nam nec naturam irridere, mihi fas existimo, multo minus ipsam deplorare, dum cogito, homines, ut reliqua, partem

⁹ *Ivi*, lettera 27 a Willem van Blijenbergh, 3.6.1665, p. 1972.

¹⁰ *Ivi*, lettera 32 a Oldenburg, 20.11.1665, pp. 1986-1988.

tantum esse naturæ, meque ignorare, quomodo unaquæque pars naturæ cum suo toto conveniat», «infatti non ritengo che mi sia lecito irridere la natura, né, ancor meno, di condannarla, quando penso che gli uomini, come tutto il resto, sono soltanto una parte della natura», come anche un celebre brano del *Tractatus politicus* conferma¹¹.

Lo sguardo metafisico diventa etico quando torna al paradigma della Grecità arcaica, la quale giudica non la *colpa* - concetto confuso e interiore - ma il *danno*, che è invece un elemento oggettivo e pubblicamente constatabile. Così come infatti Edipo - e con lui molti altri personaggi del mito e delle tragedie greche - viene punito pur avendo agito in una condizione di inconsapevolezza del significato delle proprie azioni, così - scrive Spinoza nell'ultima lettera inviata a Oldenburg - «qui ex morsu canis furit, excusandus quidem est, & tamen jure suffocatur», «il cane che per un morso diventa rabbioso, si deve certo perdonare, tuttavia è giusto sopprimerlo»¹², poiché «nam homines mali non minus timendi sunt, nec minus perniciosi, quando necessario mali sunt», «gli uomini cattivi, infatti, non sono da temere di meno, né sono meno pericolosi, se sono cattivi per necessità»¹³.

Questa fondamentale lettera a Schuller argomenta un determinismo che risolve in anticipo molte delle raffinate questioni che sul tema del libero arbitrio la filosofia contemporanea si pone all'incrocio tra libertà, compatibilismo, incompatibilismo, mostrando con chiarezza che è libero l'ente il quale «ex sola suæ naturæ necessitate existit, & agit», «esiste e agisce unicamente in virtù della necessità della sua natura», costretto è invece quell'ente «quæ ab alio determinatur, ad existendum, & operandum certa, ac determinata ratione», «che è determinato da altro ad esistere e agire per una certa e determinata ragione», consistendo la libertà «non in libero decreto; sed in libera necessitate», «non in un libero decreto ma in una libera necessità»¹⁴.

Ogni ente è infatti determinato a esistere e ad agire da un insieme ben preciso di cause. L'illusione della libertà nasce dalla consapevolezza degli scopi per i quali si agisce e dall'ignoranza delle cause che spingono a indirizzarsi proprio verso quegli scopi e non altri. E dunque

¹¹ *Ivi*, lettera 30 a Oldenburg, p. 1982; il brano del *Trattato politico* è quello del cap. I, § 4, in SPINOZA, *Tutte le opere*, p. 1632: «Sedulo curavi, humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere».

¹² *Ivi*, lettera 78 a Oldenburg, p. 2196.

¹³ *Ivi*, lettera 58 a G.H. Schuller, 1674, p. 2114.

¹⁴ Stessa lettera, p. 2110.

«si per hominem coactum intelligit eum, qui invitus agit, concedo nos quibusdam in rebus nulla tenus cogi, hocque respectu haber liberum arbitrium; Sed si per coactum intelligit, qui quamvis non invitus, necessario tamen agit (ut supra explicui) nego nos aliqua in re liberos esse», “se per uomo costretto intende quello che agisce contro il proprio volere, concedo che in certe cose non siamo affatto costretti e che, in questo senso, siamo dotati di libero arbitrio. Ma se per costretto intende colui che agisce per necessità, benché non contro la sua volontà (come ho spiegato sopra) nego che noi siamo liberi in qualche cosa”¹⁵.

Tutto questo avviene dentro la dinamica tra eternità e durata che è il tempo stesso del cosmo: «per Durationem enim Modorum tantum existentiam explicare possumus; Substantiae ver per Æternitatem, hoc est, infinitam existendi, sive, invita latinitate, essendi fruitionem», “con la durata possiamo infatti spiegare soltanto l’esistenza dei modi, mentre quella della sostanza richiede l’eternità, cioè una fruizione infinita dell’esistenza o, malgrado il latino, dell’essere”¹⁶. Anche sul fondamentale tema del tempo, Spinoza conferma dunque la struttura insieme unitaria e plurale della sua metafisica. Questa «differentia inter Æternitatem, & Durationem», “differenza tra eternità e durata”¹⁷ è infatti - come stiamo per vedere - una limpida risposta alla questione del rapporto tra materia e tempo.

3. Necessità e tempo nell'*Ethica Ordine Geometrico demonstrata*

L’*Ethica Ordine Geometrico demonstrata* non è soltanto uno dei libri più profondi che siano stati scritti, è soprattutto un libro vivo, che va sempre letto, riletto, pensato, criticato, fatto proprio. L’atto stesso della sua lettura trasforma colui che legge, è un atto «performative, c’est-à-dire qu’elle réalise ce qu’elle énonce»¹⁸, nel senso che il contatto con questa prospettiva è in se stesso un gesto di *laetitia* del corpomente, che per suo tramite comprende molto del modo in cui è fatto.

Anche l’*Ethica* è un libro politico poiché enuncia le strutture metafisiche dell’emancipazione. Emancipazione da ogni *superstizione* vale a dire dagli errori e dagli equivoci concettuali che imprigionano le nostre vite tra le stanghe dell’inquietudine e della sottomissione alle passioni individuali e collettive. Passioni che

¹⁵ Stessa lettera, p. 2112.

¹⁶ *Ivi*, lettera 12 a L. Meyer, 20.4.1663, p. 1858.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Denis COLLIN, *Libre comme Spinoza. Une introduction à la lecture de l’Éthique*, Max Milo Éditions, Paris 2014, p. 280.

Spinoza non rifiuta affatto, giudicandole anzi costitutive dell'umano, ma che insegna a gestire e a vivere in modo che non ci danneggino troppo e anzi ci sostengano nell'esistere.

Chi vuole infatti essere libero deve vivere nell'*immanenza*, nella pienezza del qui e ora. Se non si confondono tra loro *durata* ed *eternità* si intuisce che l'esistenza di ogni ente - noi compresi - è eterna, poiché se le modalità singole si generano e si dissolvono, esse accadono comunque all'interno di una struttura che in quanto tale e nella sua interezza è eterna.

La costanza indistruttibile di tutto ciò che è viene definita da Spinoza con la parola *Deus*, la quale non ha alcun significato personalistico, soggettivo, caratterizzato da volontà (buona o cattiva che sia) ma indica invece la potenza eterna dell'essere, della quale noi e ogni altro ente siamo manifestazione parziale ma eterna in quanto partecipiamo dell'eternità della sostanza. C'è dunque in Spinoza una chiara declinazione antisoggettivistica, avversa all'interiorità e coerente invece con le strutture oggettive della materia e delle sue leggi, esprimibili - come per Galilei - in un linguaggio matematico e che però a tale linguaggio non si riducono. Al di là dei due gradi dell'*immaginazione* confusa e della *ragione* calcolante, questo filosofo individua il livello supremo dell'*intuizione* nell'*Amor Dei intellectualis*, che è anche la comprensione e accettazione della parzialità di ogni ente dentro il tutto. La filosofia è come un imparare a nuotare diventando una cosa sola con l'acqua in cui si è immersi.

Libero è dunque l'ente «quæ ex sola suæ naturæ necessitate existit», “che esiste per la sola necessità della sua natura”¹⁹; libera è la sostanza proprio perché «in rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinæ naturæ determinata sunt ad certo modo existendum, & operandum», “nella natura non si dà nulla di contingente, ma tutto è determinato dalla necessità della natura divina a esistere e a operare in una certa maniera”²⁰. Ne segue che «per realitatem, & perfectionem idem intelligo», “per realtà e perfezione intendo la medesima cosa”²¹ e che «ordo, & connexio idearum idem est, ac ordo, & connexio rerum», “l'ordine e la connessione delle idee è lo stesso che l'ordine e la connessione delle cose”²².

¹⁹ Baruch SPINOZA, *Ethica Ordine Geometrico demonstrata*, tr. it. G. Durante, rivista da A. Sangiacomo, *Etica*, in ID., *Tutte le opere*, parte I, explicatio VII, p. 1146.

²⁰ *Ivi*, parte I, XXIX, p. 1192.

²¹ *Ivi*, parte II, VI, p. 1222.

²² *Ivi*, parte II, VII, p. 1228.

Le conseguenze di questa ontologia sono immediatamente etiche in quanto l'assimilazione di una simile dottrina

«docet, quomodo circa res fortunæ, sive quæ in nostra potestate non sunt, hoc est, circa res, quæ ex nostra natura non sequuntur, nos genere debeamus; nempe utramque fortunæ faciem æquo animo expectare; & ferre; nimirum, quia omnia ab æterno Dei decreto eadem necessitate sequuntur, ac ex essentia trianguli sequitur, quod tres ejus anguli sunt æquales duobus rectis», “c’insegna in qual modo ci dobbiamo comportare verso le cose della fortuna o che non sono in nostro potere, ossia verso le cose che non seguono dalla nostra natura: aspettando e cioè sopportando con animo uguale l’uno e l’altro volto della fortuna, giacché tutto segue dall’eterno decreto di Dio con la medesima necessità con cui dall’essenza del triangolo segue che i suoi tre angoli sono uguali a due retti”²³.

Nulla avviene in natura che si possa attribuire a un suo vizio. E ciò anche per una ragione che coniuga profondamente tempo e necessità. Le leggi della natura sono infatti «ubique & semper eadem», “ovunque e sempre le medesime” ma esse prevedono che al proprio interno «ex unis formis in alias mutantur», “ogni cosa si trasformi in altro”, che il divenire sia parte strutturale dell’essere²⁴. Gioia e tristezza, ad esempio, sono costituite rispettivamente dalla «transitio a minore ad majorem perfectionem», “il passaggio da una minore a una maggiore perfezione” e dalla «transitio a majore ad minorem perfectionem», “il passaggio da una maggiore a una minore perfezione”²⁵.

Non solo: il desiderio è costitutivamente intessuto sia di *ora* sia della «rerum memoria», del ricordo di ciò che si desidera e di quanto invece ostacola questo stesso desiderio²⁶. Il tempo si installa alla fine nel cuore stesso dell’esistere e del durare di ogni ente: «Conatus, quo unaquæque res in suo esse perseverare conatur, nullam tempus finitum, sed indefinitum involvit», “lo sforzo, col quale ciascuna cosa si sforza di perseverare nel suo essere, non implica alcun tempo finito, ma un tempo indefinito”²⁷. Significativa è la dimostrazione che Spinoza offre di tale affermazione:

Se, infatti, esso implicasse un tempo limitato che determinasse la durata della cosa, allora dalla sola potenza stessa per cui la cosa esiste, seguirebbe che la cosa, dopo quel tempo

²³ *Ivi*, parte II, XLIX, scolium, p. 1312.

²⁴ *Ivi*, parte III, praefatio, p. 1314.

²⁵ *Ivi*, parte III, affectum definitiones II e III, p. 1406.

²⁶ *Ivi*, parte III, XXXII, p. 1422.

²⁷ *Ivi*, parte III, VIII, p. 1330.

limitato, non potrebbe esistere, ma dovrebbe distruggersi. Ma ciò (per P4) è assurdo: dunque lo sforzo per cui la cosa esiste non implica alcun tempo definito; ma, al contrario, poiché (per P4), se non è distrutta da nessuna causa esterna, essa continuerà sempre ad esistere per la medesima potenza per la quale esiste attualmente, concludo che questo sforzo implica un tempo indefinito. *C.D.D*²⁸.

Il tempo diventa l'elemento che accomuna l'essere di tutti gli enti, gli eventi, i processi. Con il linguaggio di Spinoza, il tempo diventa il tessuto della sostanza, degli attributi, dei modi. Anche se, naturalmente, in modalità diversa per ciascuna delle forme in cui l'essere si articola:

Nessuna cosa singola, infatti, si può dire più perfetta di un'altra perché ha perseverato nell'esistenza per un tempo più lungo, giacché la durata delle cose non si può determinare dalla loro essenza; l'essenza delle cose, infatti, non implica alcun tempo certo e determinato di esistenza; ma qualunque cosa, sia più o meno perfetta, potrà sempre perseverare nell'esistenza con la medesima forza con cui incomincia ad esistere, sicché, in questo, tutte sono uguali²⁹.

Nel delineare una simile potenza, insieme temporale ed eterna, il pensiero di Spinoza diventa una «philosophie de la limite»³⁰ distante da qualsiasi antropocentrismo, cristiano o cartesiano che sia, e vicina invece al pensiero dei Greci. Il carattere classico della prospettiva spinozista è testimoniato anche dai suoi «rapports intimes avec la conception des Anciens»³¹, in particolare con l'epicureismo e con l'*Etica Nicomachea* di Aristotele.

La filosofia ha per Spinoza degli obiettivi anche e specialmente pragmatici, per i quali la comprensione diventa inseparabile dall'azione in quanto comprendere significa non soltanto capire ma anche *essere compresi* nell'intero e coglierne dunque la necessità.

Sta qui la piena consequenzialità della critica radicale che Spinoza ha rivolto al libero arbitrio, poiché credersi liberi - nel senso di non avere *cause agenti* delle proprie decisioni - significa semplicemente astrarre l'umano dalla natura e quindi dalla sostanza, trasformarlo in un "impero dentro l'impero", non *comprenderlo* più nel cerchio vasto dell'essere, sul quale si fonda anche la comunità umana, che è libera

²⁸ *Ivi*, p. 1331; qui e nella successiva nota ho preferito dare la sola versione italiana del testo.

²⁹ *Ivi*, parte IV, praefatio, p. 1437.

³⁰ COLLIN, *Libre comme Spinoza*, p. 149.

³¹ *Ivi*, p. 275.

perché costruita sul limite reciproco e condiviso, nel quale la *potentia* di ciascuno non diventa *potestas* tirannica di nessuno:

«Existit unusquisque summo naturæ jure et consequenter summo naturæ jure unusquisque ea agit quæ ex suæ naturæ necessitate sequuntur atque adeo summo naturæ jure unusquisque judicat quid bonum, quid malum sit suæque utilitati ex suo ingenio consulit, seseque vindicat & id, quod amat, conservare, & id, quod odio habet, destruere conatur», “ciascuno esiste per supremo diritto di natura, e quindi ciascuno per supremo diritto di natura fa ciò che segue dalla necessità della sua natura; e perciò per supremo diritto di natura ciascuno giudica quale cosa sia buona, quale cattiva, provvede alla sua utilità a suo talento, si vendica e si sforza di conservare ciò che ama e di distruggere ciò che ha in odio”³².

La comprensione della struttura politicamente e ontologicamente parziale del modo umano dentro l'intero della sostanza è definita giustamente da Collin con la parola *gnosi*, che è il vero amore intellettuale verso Dio: «Nous sommes maintenant en possession d'une science, qui n'est pas loin de la gnose si on résume celle-ci à l'identité de la connaissance de l'âme et de la connaissance de Dieu»³³. Spinoza non *crede* in Dio perché lo *vede* nel mondo, lo vede come mondo e lo coglie quale causa suprema e sostanza immanente di tutte le cose.

4. Metafisica del divenire

E dunque al di là della consuetudine ermeneutica che vede in essa una filosofia della compattezza, dell'unicità, dell'immobilità, la metafisica di Spinoza è un incessante dinamismo, un conflitto e persino - come sostiene Andrea Sangiacomo - un naufragio³⁴.

Si tratta di una metafisica che va molto oltre i riduzionismi materialistici e le prospettive spiritualistiche, e anche oltre il semplice panteismo, dato che pensiero ed estensione sono soltanto due degli *infiniti* attributi del mondo. Proprio in quanto nodi corporei del distendersi senza posa dell'essere, nessuno degli enti è autore individuale e separato delle proprie azioni ma costituisce soltanto un momento dell'infinito divenire.

³² SPINOZA, *Etica*, parte IV, XXXVII, scolio II, p. 1487.

³³ COLLIN, *Libre comme Spinoza*, p. 266.

³⁴ *Naufragi e approdi* è il titolo dell'ampio saggio introduttivo di Sangiacomo alla sua edizione di SPINOZA, *Tutte le opere*, pp. 7–98.

Obiettivo dell'indagine metafisica è conoscere la necessità ontologica, gnoseologica, etica di tale divenire, dentro il quale la possibilità e la contingenza sono soltanto espressioni del limite di una mente finita, incapace di cogliere la reciproca connessione di tutti gli enti, eventi e processi.

L'elemento umano sarà tanto più *perfetto* quanto più conoscerà la struttura della quale è punto, nodo, manifestazione, modo. Gnoseologia e ontologia diventano così inseparabili in una forma comunque diversa sia dal realismo classico sia dal soggettivismo postcartesiano. La dinamica tra eternità e divenire è già chiara, ed espressa con particolare efficacia, nella *Korte Verhandeling*:

Tra le molte radici di questo testo ci sono infatti sia una concezione della verità esemplata sull'aristotelismo e sulla scolastica - «La verità è affermazione o negazione di una cosa, la quale conviene con questa cosa; la falsità è affermazione o negazione di una cosa, la quale non conviene con questa cosa»³⁵ -, sia la gerarchia, di impronta platonica, dei quattro gradi della conoscenza: «Rammentiamoci che i moti, le affezioni, le azioni della nostra mente nascono dai nostri concetti e che abbiamo diviso i nostri concetti in quattro categorie: 1. il solo sentito dire, 2 l'esperienza, 3. la credenza, 4. la conoscenza chiara»³⁶.

Il dinamismo modale e temporale è intrinseco alla perfezione. La sostanza *causa sui* è *natura naturans*, struttura che esiste per propria potenza e non dipende da nulla, ed è *natura naturata*, a sua volta distinta negli attributi che esprimono direttamente Dio e negli enti particolari che sono prodotti dai modi/attributi universali. In qualunque sua forma, la natura è movimento e dunque è tempo. Il moto è infatti una struttura eterna della materia, è «esistito dall'eternità e senza cambiamenti durante tutta l'eternità, infinito nel suo genere e non possa né esistere né essere concepito per se stesso, ma solamente per mezzo dell'estensione»³⁷. L'estensione è attributo eterno della materia/sostanza/natura; il movimento e la quiete sono elementi dell'estensione e dunque eterni anch'essi.

Può risultare ermeneuticamente fecondo rilevare la consonanza e insieme la distanza tra il dinamismo della *Korte Verhandeling* e la concezione che emerge dai *Cogitata*

³⁵ Baruch SPINOZA, *Korte Verhandeling van God de Mensch ed deszelfs Welstand*, tr. it. A. Sangiacomo, *Breve Trattato su Dio, l'Uomo e la sua felicità*, in ID., *Tutte le opere*, cap. 15, § 1, p. 287. Dato che il testo originale è in lingua olandese, citerò soltanto la sua traduzione in italiano.

³⁶ *Ivi*, cap. 4, § 9, p. 263.

³⁷ *Ivi*, cap. 9, § 2, pp. 242–243.

Metaphysica, nei quali si afferma che il tempo non inerisce agli enti ma costituisce un *ens rationis* che serve a spiegare la durata, la quale viene contrapposta all'*æternitas* e definita come

«attributum sub quo infinitam Dei existentiam concipimus. Duratio vero est attributum, sub quo rerum creatarum existentiam, prout in sua actualitate perseverant, concipimus. Ex quibus clare sequitur, durationem a tota alicujus rei existentia non, nisi ratione, distingui. Quantum enim durationi alicujus rei detrahis, tantundem ejus existentiae detrahi necesse est. Hæc autem ut determinetur, comparamus illam cum duratione aliarum rerum, quæ certum & determinatum habent motum, hæcque comparatio tempus vocatur», «l'attributo sotto il quale concepiamo l'esistenza delle cose create nella misura in cui permangono in atto. Da ciò segue chiaramente che la durata si distingue da tutta l'esistenza di una qualche cosa soltanto razionalmente: quanto si sottrae infatti alla durata di una cosa, altrettanto si sottrae necessariamente alla sua esistenza. Per determinarla, poi, la paragoniamo alla durata di altre cose che hanno un movimento costante e determinato, e questo paragone si chiama tempo»³⁸.

In ogni caso, tutto ciò che esiste *anche accade* in queste complesse ma lineari e coerenti modalità metafisiche. Al loro interno non c'è posto per il bene e per il male, che non sono enti reali ma enti di ragione, sono *relazioni* con le quali delle menti particolari valutano ciò che a loro porta vantaggio e ciò che invece fa patire loro danno. Ciascun ente stia dunque «contento al *quia*» - per dirla con lo scolastico Alighieri - della propria identità spaziotemporale dentro il tutto, senza ambire a impossibili eternità per il singolo, il quale è modo/elemento di una eternità che nulla può scalfire o diminuire.

Si tratta di conoscere la forza della necessità, la perfezione dell'inevitabile insita nel fatto che dentro l'economia generale dell'essere tutto avviene come deve avvenire, che anche la nostra libertà non può consistere nell'arbitrio d'indifferenza del poter fare o non fare qualcosa ma nell'essere causa libera di se stessi, vale a dire non dipendere da altro se non dalla necessità della propria natura. Tale è la libertà di Dio che nell'umano diventa l'*Amor Dei Intellectualis*, definito anch'esso in riferimento alla questione temporale: «Amor Dei Intellectualis, qui ex tertio cognitionis genere oritur, est æternus», «l'amore intellettuale di Dio, che nasce dal terzo genere di conoscenza, è eterno»³⁹.

³⁸ Baruch SPINOZA, *Cogitata metaphysica*, tr. it. A. Sangiacomo, *Pensieri metafisici*, in ID., Tutte le opere, cap. IV, p. 550.

³⁹ SPINOZA, *Etica*, parte V, propositio XXXIII, p. 1592.

5. Materiatempo

La questione del tempo è dunque in Spinoza assai più sottile di quanto appaia a una prima analisi di un sistema metafisico volto all'eternità e alla perfezione della materia, alla sua indivisibilità, alla collocazione di ogni ente limitato, finito, transeunte, dentro la compattezza dell'intero.

Se la sostanza spinoziana è certo in quanto *causa sui* fuori dal tempo, la sua struttura è tuttavia anche un procedere senza posa nelle infinite forme degli attributi e nel numero infinito dei modi. Lo spinozismo non può essere ricondotto e ridotto a una pura topologia matematica, in esso vive ed emerge piuttosto la sistole e diastole plotiniana dell'emanazione. In Spinoza tale processo è già tutto racchiuso nel gomitolino dell'essere che rimane sempre compreso e perfetto nella sfera senza tempo della sostanza, e tuttavia la sua vera vita si svolge nel tempo che i modi degli attributi non soltanto producono incessantemente ma, assai di più, nei modi che essi *sono*. Il pensiero di Spinoza è una filosofia della pienezza dalla quale il tempo - sostanza universale e profonda di tutte le cose - non viene escluso. Fondamentale per comprendere la presenza e centralità del divenire nella metafisica spinoziana è la distinzione, ben chiara sia nella *Korte Verhandeling* sia nell'*Ethica*, tra tempo, durata ed eternità.

Il *tempo* è per Spinoza una nozione astratta e matematica, è un ente di ragione che serve come misura della *durata*, la quale è invece il modo in cui le cose finite esistono, è il permanere di tutto ciò la cui esistenza non è implicita nell'essenza, il permanere di tutto ciò che ha un inizio e una fine. Durata ed esistenza sono dunque per Spinoza sinonimi. Ma in quale maniera la durata scaturisce dalla natura eterna della sostanza, vale a dire dalla natura eterna di tutte le cose?

La sostanza eterna è intessuta di necessità (la sua essenza implica la sua esistenza), immutabilità, stabilità, mentre i modi sono instabili e mutevoli e tuttavia anch'essi necessari in quanto la contingenza, ovunque la si pensi, è soltanto un'illusione della mente che nasce dall'incapacità di cogliere i nessi che legano tutti gli eventi tra di loro rendendoli necessari. Bisogna dunque chiedersi se l'*eternità* sia una struttura atemporale oppure onnitemporale. Se eterno vuol dire fuori dal tempo, lo spinozismo può essere letto come una versione moderna e matematizzante dell'eleatismo. Se

invece eterno vuol dire che occupa tutto il tempo, allora ha senso l'ipotesi di Deleuze secondo la quale «les attributs chez Spinoza sont des formes dynamique et actives»⁴⁰.

È vero che per Spinoza il tempo è pensato dal grado più basso della mente – l'immaginazione che percepisce il mondo come mutamento, quantità e limite - mentre il grado più alto, l'intelletto, pensa il mondo nella sua natura infinita ed eterna, al di là di ogni limite. E tuttavia è possibile individuare in questo filosofo due forme diverse di temporalità. La prima, alla quale ho già accennato, è la temporalità *attuale* che immagina l'esistenza degli enti in quanto struttura che dura, che nell'esistenza persiste. Oltre questa sua forma, la temporalità può anche essere però *potenziale*, una temporalità che non è nell'adesso dell'ente ma senza la quale l'ente non potrebbe entrare nell'adesso del corpomente che lo conosce. In questo modo il divenire gnoseologico - il fatto che noi pensiamo il divenire - trova la sua fondazione nel divenire ontologico.

Certo, la felicità sta per Spinoza nella stabilità della mente che si libera dal continuo e devastante fluttuare tra le passioni, che si libera dunque dal movimento anche temporale fra i ricordi, le nostalgie, l'inquietudine, le attese, poiché la saggezza consiste nel fermare tale *movetur* trasformando la mente nel puro sguardo rivolto al necessario e all'eterno, nella pura razionalità rivolta alla Sostanza. E tuttavia di questa immobilità ontologica ed etica è parte una struttura dinamica anch'essa caratterizzante tutte le cose che sono. Questa struttura è il *conatus*, il desiderio di conservarsi, di esistere *ancora*. Se il *conatus* è tempo - e il *conatus* è tempo - questo vuol dire che il tempo non è soltanto una mera illusione della mente imperfetta ma è anche la struttura sempre *potenziale* degli enti, è quello sforzo a perseverare nell'essere che li definisce per intero.

Che cosa *accade* dunque nella Sostanza spinoziana? Il tutto in cui consiste può stare fuori dal tempo se le parti di cui si compone sono evidentemente *conatus*, tempo in atto, materia che diviene? Una possibile risposta a queste domande sta anche nel significato, nella presenza e nell'assenza dell'avverbio *simul* dentro i testi di Spinoza. L'assenza dell'espressione *tota simul* riferita all'eternità sembra interdire «ogni interpretazione dell'eternità in termini di simultaneità o di contemporaneità assoluta», tanto da poter affermare che

«se un'inveterata tradizione interpretativa ci ha costretto a pensare le *res finitae* spinoziane secondo le schiere successive di una causalità seriale oppure sprofondate nella

⁴⁰ Gilles DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, Éditions de Minuit, Paris 1969, p. 36.

simultaneità assoluta della sostanza, l'uso spinoziano del *simul*, sempre relativo, sempre circostanziale, ci permette di far luce sulla complessa tessitura che le attraversa e le costituisce, mettendo in luce il vero significato della *conexio* spinoziana, che, lungi dall'essere ordine seriale, è invece *textura* in senso lucreziano»⁴¹.

E pertanto la metafisica della Sostanza non esclude il divenire e accoglie piuttosto la differenza ontologica tra l'essere e gli enti: temporali i secondi, onnitemporale il primo. La metafisica spinoziana si tende dentro la materia sino al punto da coglierne certamente la struttura di fondo, la quale è *da sempre* ed è *per sempre*, ma che *intanto* nella complessità sconfinata delle sue modalità è durata che diviene, è anch'essa tempo.

La magnificenza, insensibilità ed eternità del cosmo è per Spinoza e per ogni pensiero davvero materialistico ragione di meditazione e di contemplazione, di autentica gioia. La spinoziana *laetitia* sorge dal comprendere che al di là della materia organica e sofferente (che costituisce un'eccezione del tutto trascurabile) la materia inorganica è massa ed è energia, è sempre in divenire ed è sempre potenza. Qualcosa che può dare solo pace, finalmente. Lo spinozismo si conferma in questo modo come una tenace volontà di trovare il mondo perfetto. Spinoza ha in questo ragione per la grandissima parte dell'essere, per quasi tutto il cosmo, la materia, gli astri, le galassie. Si sbaglia soltanto su una piccola e quasi inconsistente parte del cosmo, sulla materia organica nella sua forma vivente e animale, la quale essendo intrisa di limite e sofferenza costanti rappresenta il confine ultimo della perfezione, quello nel quale la potenza del divino sembra impallidire. Anche questo pallore è il tempo.

Nella analisi della materia tutta e dei legami interni che la costituiscono, Spinoza rimane anche e inevitabilmente legato ad alcuni dei pregiudizi e delle convinzioni del suo tempo, pur essendo essi evidentemente contrari allo spirito profondo della sua filosofia. Tra questi pregiudizi c'è la relazione gerarchica e antropocentrica con gli altri animali. E questo dimostra che anche l'uomo più saggio, il filosofo più acuto, non può del tutto astrarsi dal proprio tempo.

In ogni caso Spinoza ha coniugato il razionalismo mistico con una ontologia materialistica, tornando a ciò che i pensatori greci delle origini hanno pensato e hanno saputo dire: la materiatempo.

⁴¹ Vittorio MORFINO, *L'uso dell'avverbio simul nell'Etica*, in G. D'ANNA e V. MORFINO (a cura di), *Ontologia e temporalità. Spinoza e i suoi lettori moderni*, Mimesis, Milano–Udine 2012, p. 377.

Nota bibliografica

Denis COLLIN, *Libre comme Spinoza. Une introduction à la lecture de l'Éthique*, Max Milo Éditions, Paris 2014.

Giuseppe D'ANNA e Vittorio MORFINO (a cura di), *Ontologia e temporalità. Spinoza e i suoi lettori moderni*, Mimesis, Milano-Udine 2012.

Gilles DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, Éditions de Minuit, Paris 1969.

Don GARRETT, *Nature and Necessity in Spinoza's Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2018.

Chantal JAQUET, *'Sub Specie æternitatis'. Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Kimé, Paris 1997.

Karl LÖWTH, *Spinoza. Deus sive Natura*, tr. it. e cura di O. Franceschelli, Donzelli, Roma 1999.

Pierre-François MOREAU, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, PUF, Paris 1994.

Steven NADLER, *Spinoza. A Life*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, tr. it. D. Tarizzo, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, Einaudi, Torino 2009.

Baruch SPINOZA, *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2011.