Baruch Spinoza e l'idea vera. La conoscenza di Dio come conoscenza-in-Dio nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* e nel *Breve trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità*

di Federico Brutti

The paper aims to examine Spinoza's vision of the «true idea», highlighting how this concept enables the Dutch philosopher to radically rethink the process of God's self-revelation and the traditional theological constructs of Providence, freedom, and salvation.

Keywords: Spinoza; Ontology; Theology; True Idea; Beatitude.

1. Il trattato sull'emendazione dell'intelletto

Il presente contributo intende ricostruire la genesi della dottrina spinoziana concernente «l'idea vera», così come essa viene a configurarsi nelle meditazioni contenute nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* e nel *Breve trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità,* feconde anticipazioni teoretiche del più maturo frutto dell'*Etica* e del suo rigoroso sistema[1]. Non vi è modo migliore, per introdursi al pensiero spinoziano, che volgersi alla lettura del celebre racconto di apertura che segna l'inizio del *Trattato sull'emendazione*. Si tratta di un documento di inestimabile valore, non soltanto per le chiare indicazioni teoretiche in esso comunicate – le quali testimoniano la sostanziale e profonda continuità delle posizioni dell'autore –, ma anche in quanto vi trovano espressione, con eccezionale vividezza, lo slancio esistenziale e la passione dell'anima informanti l'indagine speculativa spinoziana. Si esprime qui, in altri termini, un carattere essenziale della dottrina di Spinoza, così riassumibile: si dà autentico pensare soltanto laddove esso diventi capace di risultare salvifico, introducendo al godimento del sommo bene. Vi si legge:

> Dopo che l'esperienza mi ebbe insegnato come fossero vane e futili tutte quelle cose che capitano così frequentemente nella vita quotidiana; e vedendo che ciò che mi atterriva o che temevo, in sé non aveva niente né di buono né di cattivo se non in quanto l'animo ne veniva scosso, decisi infine di cercare se esistesse qualcosa di veramente buono e che fosse di per sé accessibile, e da cui solo, abbandonati tutti gli altri, l'animo potesse venire affetto; meglio ancora, se esistesse qualcosa che, una volta trovato e acquisito, mi facesse godere in eterno di una continua e somma letizia[2].

---

1 - Per ciò che concerne la letteratura secondaria riguardante il *Trattato sull'emendazione*, si rimanda – senza pretesa di esaustività – ai seguenti studi fondamentali: F. Mignini, *Per la datazione e l'interpretazione del Tractatus de intellectus emendatione di B. Spinoza*, «La Cultura», 17 (1-2) 1979, pp. 87-160; G. Boss, *Méthode et doctrine dans le Traité de la Réforme de l'Entendement*, «Studia Spinoziana», 2, 1986, pp. 93-108; D. Garrett, *Truth and Ideas of Imagination in the Tractatus de Intellectus Emendatione*, «Studia Spinoziana», 2, 1986, pp. 61-92; F. Mignini, *Per una storia dell'argomento ontologico in Spinoza. Le "prove" del "Tractatus de intellectus emendatione"*, in *L'argomento ontologico*, a cura di M. M. Olivetti, Cedam, Padova 1990, pp. 203-221; L. Vinciguerra, *Iniziare con Spinoza. Errore e metodo nel Tractatus de Intellectus Emendatione*, «Rivista di storia della filosofia», 4, 1994, pp. 665-687. In riferimento, invece, al *Breve trattato*, si vedano tra gli altri: G. Boss, *L'enseignement de Spinoza: Commentaire du Court Traité,* Éditions du Grand Midi, Zürich 1982; H. Ravven, *Spinoza's individualism reconsidered: some lessons from the Short Treatise on God, man and his well-being,* «Iyyun», 47, 1998, pp. 265-292; F. Mignini, *Il lessico teologico nella Korte Verhandeling di Spinoza,* in *Studi in onore di G. Sasso,* Bibliopolis, Napoli 1999, pp. 373-401; trad. ted., *Die theologische terminologie in Spinozas Korte Verhandeling*, «Studia Spinoziana», 14, pp. 137-157.

2 - B. Spinoza, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto, e sulla via per dirigerlo nel modo migliore alla vera conoscenza delle cose* (1660), in Id., *Tutte le opere*, trad. it. a cura di A. Sangiacomo, Bompiani Edito-

La narrazione autobiografica si fa portavoce di una crisi intellettuale che, ben più radicalmente del ridursi a mera questione di conoscenza astratta, investe invece la concretezza dell'esistenza nella sua integralità, nascendo dall'insopprimibile bisogno di felicità che alberga nel cuore di ogni essere umano. È qui soltanto che l'autentica interrogazione filosofica conosce la luce: essa prende forma dall'instancabile desiderio di trovare una risposta pura e definitiva alla domanda sul senso del vivere, domanda che risulta costantemente tradita e disattesa dalla vanità delle esperienze che affollano il quotidiano. La filosofia – questo pare dirci Spinoza – comincia laddove si sperimenti la totale relatività dei valori transeunti e dei beni effimeri, per i quali l'uomo comune sempre si affanna. Perciò, la ricerca del sommo bene richiede una scelta estrema, che non prevede sconti, giacché ogni concessione al desiderio di piacere, onore e ricchezza – considerati come beni in sé – non fa che allontanare, fatalmente, dal raggiungimento della meta. Ne consegue che il cammino della conoscenza comporti, almeno agli inizi, un'inevitabile sofferenza: si affaccia il tarlo del pessimismo, la tendenza alla malinconia. Compito del filosofo è saper abitare e quindi trascendere tale fase, non fuggendo dinanzi alla gravità della riflessione, in modo da aprirsi, in ultimo, alla gioia coincidente con l'esperienza del vero bene. È possibile riconoscere qui, implicitamente, le tracce di quella che diverrà una tesi cardine dell'*Etica*: il primato accordato alla dimensione dell'affettività, della passione – il *conatus* –, da cui discende l'impossibilità di sanare un affetto negativo attraverso la fuga nell'intellettualità astratta; una passione negativa può venire rovesciata soltanto da una passione di segno contrario, più forte, più stabile, che accresca la propria potenza al sommo grado. Non si dà passione più salda – qui il punto decisivo – di quella che sappia rivolgersi all'essere eterno e perfetto, in quanto il suo oggetto incarna ciò che, in assoluto, mai può venir meno: il destino della nostra felicità o infelicità, cioè, «risiede unicamente nella qualità dell'oggetto a cui l'amore ci unisce»[3]. Risulta già evidente, dalle brevi notazioni considerate, come il sommo bene spinoziano sia assolutamente irriducibile a un giudizio qualitativo operato dall'essere umano, in accordo ai criteri attraverso i quali egli comunemente si orienta nel vivere quotidiano. Se così fosse, esso finirebbe per venire subordinato alla passionalità particolare e alla limitata prospettiva intellettuale che definisce la condizione del singolo. L'unico bene davvero autentico, la pura perfezione in sé, non può che identificarsi con la realtà stessa: la piena coincidenza tra essere – Dio –, verità e bene è considerabile a tutti gli effetti la tesi capitale del filosofare spinoziano. Il pensatore olandese addita, qui, l'inconsistenza e dunque la relatività

re, Milano 2021, pp. 103-184, qui p. 111.

3 - *Ibid.*, pp. 113-115.

del bene e del male empirici, in quanto valori originantesi dallo sguardo utilitaristico ed egocentrico dell'umano:

> Occorre notare che bene e male si dicono solo in senso relativo, sicché una sola medesima cosa può essere detta buona o cattiva a seconda dei diversi punti di vista, e lo stesso vale per perfetto e imperfetto. Niente, infatti, considerato nella sua natura, si dirà perfetto o imperfetto, soprattutto dopo che avremo saputo che tutto ciò che accade, accade secondo un ordine eterno e secondo determinate leggi di Natura[4].

All'occhio limitato di chi identifica il proprio interesse particolare – quindi ciò che risulta favorevole o spiacevole – con la manifestazione reale del bene e del male, Spinoza contrappone l'ideale del sapiente capace di innalzarsi alla prospettiva dell'eternità e del suo inscalfibile decreto. In ciò consta il sommo bene: nella conoscenza e nell'amore di ciò che, semplicemente e unicamente, è; esso corrisponde cioè alla «conoscenza dell'unione che la mente ha con tutta la Natura»[5]. Si tratta di un'impresa immediatamente configurantesi nella sua portata etico-politica, in quanto l'innalzamento spirituale che conduce al godimento del primo principio, nella consapevolezza dell'unione che a lui ci lega, insieme rivela – a un tempo – la strutturale condivisione di tale appartenenza con l'intera comunità degli essenti, suscitando il vivo desiderio che la medesima esperienza indiante possa essere goduta da altri e con altri:

> Questo è dunque il fine al quale tendo: acquisire una tale natura e cercare che molti insieme a me l'acquisiscano; cioè fa parte della mia felicità anche l'impegnarmi perché molti altri comprendano ciò che io ho compreso e perché il loro intelletto e i loro desideri si accordino con i miei[6].

Il progetto del filosofare spinoziano appare così, fin dalla sua prima ed embrionale esposizione, lucidamente orientato all'unica ed essenziale meta: pervenire alla certa identificazione con il principio, nell'esperienza comunitariamente condivisa del sapersi in-Dio.

1.1 I modi della conoscenza

Indicata la direzione speculativa della ricerca, non resta che procedere alla disamina metodologica delle differenti modalità di conoscenza caratterizzanti la riflessione umana, cosicché il processo di emendazione dell'intelletto possa

---

4 - *Ibid.*, p. 115.

5 - *Ibid.*, p. 117.

6 - *Ibid.*

concretamente prendere forma e volgersi all'intendimento dell'idea vera, scartando gli errori e le rigide astrazioni. Scrive, a tal proposito, Spinoza:

> Se faccio un'accurata disamina, tutti questi modi si possono ridurre senza problemi a quattro:
>
> 1. C'è una percezione che abbiamo per sentito dire o da qualche altro segno, che viene detto arbitrario.
>
> 2. C'è una percezione che abbiamo per esperienza vaga, cioè tramite un'esperienza non determinata dall'intelletto; viene chiamata così solo perché, essendocisi offerta occasionalmente e non avendo noi nessun altro esperimento che la contrasti, essa continua a restare valida come non smentita.
>
> 3. C'è una percezione dove l'essenza della cosa si inferisce da un'altra cosa, ma non adeguatamente. Ciò accade o quando da una qualche effetto risaliamo alla sua causa, oppure quando si conclude da un qualche universale che è sempre accompagnato da una qualche proprietà.
>
> 4. Infine, c'è una percezione nella quale la cosa è percepita mediante la sua sola essenza, o tramite la percezione della sua causa prossima[7].

Laddove nei primi due livelli – quelli del "sentito dire" e dell'esperienza vaga – la conoscenza ci si offre in maniera del tutto casuale, e perciò arbitraria, in quanto non generantesi per mezzo del contributo attivo dell'intelletto, il terzo grado della percezione identifica l'ingresso nella dimensione della *ratio*: qui, il reale risulta comprensibile – cioè concatenabile – mediante l'applicazione del principio di causa, e attraverso la riconduzione dell'essente particolare a un universale in grado di esplicarlo e quindi di renderne ragione. Spinoza riconosce, in una simile forma di conoscenza, un sapere soltanto parzialmente adeguato, in quanto strutturalmente costretto a ricavare da altro, cioè in maniera indiretta, l'essenza di ciò che si indaga. Al contrario, la conoscenza autentica, quella esprimentesi nel quarto modo, si concretizza in una esperienza diretta dell'ente, colto immediatamente nella sua essenza o in quella della sua causa prossima. In virtù di una tale capacità intuitiva di comprensione dell'essenza, il quarto livello della conoscenza è eletto dall'autore come modalità preferenziale di indagine speculativa, in quanto attraverso di esso è possibile trascendere assolutamente il pericolo dell'errore, nella misura in cui l'errore stesso può nascere soltanto laddove si dia scollamento tra l'essenza della cosa pensata e la ragione che tenti di rivolgersi a essa. Nel caso della percezione immediata, evidentemente, si assiste invece a una totale coincidenza tra pensiero e realtà, giacché l'essenza giunge qui ad auto-manifestarsi, comunicando direttamente se stessa nell'atto intuitivo che di essa risulta informato. Perciò Spinoza può affermare, più avanti, che «non può sapere cosa sia la somma certezza

7 - *Ibid.*, p. 119.

se non colui che abbia l'idea adeguata o l'essenza oggettiva di qualcosa, e ciò perché la certezza e l'essenza oggettiva sono il medesimo»[8].

1.2 L'idea vera

Riconosciuta la modalità atta a giungere alla conoscenza autentica – quella fondantesi sulla percezione intuitiva capace di cogliere immediatamente l'essenza della cosa –, Spinoza si accinge a definire più nel dettaglio quale sia l'oggetto supremo della conoscenza stessa, la realtà cui essa è chiamata a rivolgersi. Si affaccia qui, inevitabilmente, lo spauracchio del *regressus in infinitum*: come è possibile trascendere il pericolo che la ricerca della verità, e quindi del metodo per giungervi, non si infranga in un interminabile vicolo cieco? Così – lapidariamente – l'autore fuga le incertezze:

«Occorre in primo luogo considerare che non incorreremo in un'indagine all'infinito: per giungere al miglior metodo per ricercare il vero, non è necessario un altro metodo per ricercare il metodo per la ricerca del vero, e per cercare il secondo metodo non ne serve un terzo, e così via all'infinito. Infatti, in questo modo non si giungerebbe mai alla conoscenza del vero, anzi non si arriverebbe a nessuna conoscenza»[9].

Spinoza è, fin dall'inizio, saldo nel negare consistenza all'ipotesi per la quale la ricerca della verità possa condurre a un nulla di fatto. La ragione della sua certezza è la seguente: l'idea vera, proprio poiché sussistente in quanto tale, non può in alcun modo venire ridotta alla conseguenza di un ragionamento corretto; piuttosto, essa è da riconoscersi come il necessario fondamento di ogni credenza veritiera. La verità – detto altrimenti – non dipende dal metodo, ma ne è l'assoluto presupposto: la sua ricerca, da parte dell'intelletto, non può che concludersi nell'attestazione di ciò che, già da principio, si dà come presenza criteriante. Ne discende che, per sapere, non è in alcun modo necessario sapere di sapere – ciò comporterebbe il paradosso del regresso all'infinito –, poiché il possesso dell'idea vera è già, in sé, norma indubitabile del sapere stesso: «Alla certezza della verità non è necessario disporre di nessun altro segno che dell'idea vera»[10]. È evidente che, nel sostenere una tale tesi, Spinoza abbia in mente non un'idea vera qualsiasi, bensì l'idea assolutamente vera, in quanto concepibile come ragione e criterio della verità di tutte le altre: si tratta dell'idea dell'ente perfettissimo, ovvero dell'essere eterno e infinito. In quanto fondamento dell'essente tutto, infatti, l'idea dell'essere non può

8 - *Ibid.*, p. 129.

9 - *Ibid.*, p. 125.

10 - *Ibid.*, pp. 127.

che riconoscersi come la fonte e l'origine di ogni altra idea possibile: ciò significa che l'atto del pensare si configura immediatamente come pensiero dell'essere, che l'idea di ogni ente particolare richiede e presuppone il porsi dell'idea dell'essere come suo principio di esistenza e conoscenza. Prende forma, così, la suprema intuizione spinoziana per la quale «*Veritas se ipsam patefacit*»:

«Se qualcuno, nelle sue indagini sulla Natura, avesse proceduto per caso in questo modo, ossia acquisendo nell'ordine dovuto altre idee secondo la norma di un'idea vera data, non dubiterebbe mai della sua verità, giacché la verità, come si è mostrato, manifesta se stessa, e tutte le cose gli giungerebbero in modo addirittura spontaneo»[11].

Si profila però, a tale stadio della trattazione, il rischio di un ulteriore inciampo, riconosciuto dallo stesso Spinoza. Se davvero la verità fosse tale da manifestarsi autonomamente in quanto norma del pensare, per quale ragione – di fatto – si rende necessaria un'argomentazione discorsiva atta a giustificare una verità così intesa? Scrive l'autore:

> A questo punto ci si meraviglierà forse che noi, dopo aver detto che buon metodo è quello che mostra come sia da dirigere la mente secondo la norma dell'idea vera data, proviamo questa dottrina con un ragionamento, il che sembrerebbe mostrare che questa non sia per sé nota, e si può persino dubitare se ragioniamo bene. Se ragioniamo bene dobbiamo cominciare da una data idea, e poiché l'iniziare da una data idea necessita di dimostrazione, dovremmo di nuovo provare il nostro ragionamento, e poi di nuovo quell'altro e così all'infinito[12].

La risposta spinoziana alle obiezioni presentate si fonda, significativamente, sul carattere "pedagogico" riconosciuto al discorso intorno all'idea vera e al metodo per giungervi. È necessario, in tale direzione, distinguere due livelli di realtà e di pensiero: da un lato si dà l'intuizione dell'essere perfetto che, in sé, non richiede alcun metodo, essendo norma del metodo stesso; dall'altro, è compito del filosofo prendere coscienza della condizione deficitaria dell'uomo comune, perennemente travolto, sovrastato dalle passioni e dai pregiudizi che ne discendono. È a quest'ultimo – all'uomo nel suo *status* di naturale insipienza – che il discorso spinoziano sul metodo si rivolge, ed è soltanto nell'orizzonte di un simile livello della riflessione che la paradossalità ravvisata, come tale, può prendere forma. In altre parole: il sapiente, alla luce della superiore esperienza di verità alla quale si è innalzato, giunge ad abitare consapevolmente la dimensione del paradosso nell'intento di ricostruire per via discorsiva, e dunque mostrando progressivamente le tappe del proprio percorso intellettuale, il cammino di elevazione della coscienza

11 - *Ibid.*, p. 131.

12 - *Ibid.*

di cui si è reso protagonista e a cui invita il discepolo-lettore:

> Se per caso qualcuno mi chiedesse perché, subito e prima di tutto, abbia esposto proprio con quest'ordine le verità della Natura, dacché la verità manifesta se stessa, a costui rispondo e contemporaneamente lo esorto a non voler respingere quelle verità come false a causa dei paradossi che per caso si incontrino qua e là, ma prima ci si degni di esaminare l'ordine nel quale le proviamo e allora si sarà certi che abbiamo raggiunto la verità[13].

È particolarmente rilevante notare come, in questo contesto, Spinoza faccia riferimento a una Filosofia[14] sistematica – di cui, probabilmente, l'*Etica* diventerà l'effettiva incarnazione – rispetto alla quale il *Trattato sull'emendazione* non costituisce che una tappa propedeutica, una sorta di iniziazione speculativa[15].

2. Il Breve trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità

È ora opportuno considerare altresì il contributo speculativo offerto dal *Breve trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità*. In tale scritto giovanile – tornato alla luce soltanto posteriormente, nel XIX secolo – è già possibile, infatti, riconoscere i capisaldi teoretici della dottrina spinoziana, gli stessi che, nella forma dell'ordine geometrico, troveranno espressione nell'*Etica*. Significativamente, l'esordio dell'opera è già informato della prospettiva teologica sopra considerata, per la quale il discorso su Dio non può che prendere avvio da Dio stesso. Il capitolo primo – dal titolo emblematico *Che Dio esiste* – è così introdotto:

> Esiste un Dio? Affermiamo che lo si può dimostrare:
> *A priori* così:
> 1. Tutto quello che intendiamo chiaramente e distintamente appartenere alla natura di una cosa, possiamo affermarlo secondo verità di quella cosa; ma possiamo chiaramente e distintamente intendere che l'esistenza appartiene alla natura di Dio; dunque (Dio esiste, ndr).

---

13 - *Ibid.*, p. 133.

14 - *Ibidem*: «Il motivo per cui capiti raramente che le indagini sulla natura si facciano nel debito ordine, è dato dai pregiudizi, le cui cause spiegheremo poi nella nostra Filosofia.»

15 - Obiettivo del Trattato spinoziano è quello cioè, di pervenire alla chiarificazione dell'idea vera, distinguendola «da tutte le altre percezioni, e impedire alla mente di confondere le idee false, le idee finte e le idee dubbie con le idee vere» (*Ibid.*, p. 135). Nel caso dell'idea finta, «si finge la sola esistenza e si conosce, o si suppone di conoscere, la cosa che in tale atto si finge» (*Ibid.*); nell'idea falsa si aggiunge, alle caratteristiche sopra elencate, l'assenso soggettivo; infine, si dà l'idea dubbia, che coinvolge una relazione tra idee, nella misura in cui il dubbio dipende dall'influenza di un'idea non chiara né distinta sulle altre che richiedono il nostro assenso. Le idee chiare e distinte sono quelle che, sottrattisi all'arbitrarietà dei sensi e delle opinioni, risultano «prodotte dalla pura mente» (*Ibid.*, p. 161).

Oppure così:

2. Le essenze delle cose sono da tutta l'eternità e per tutta l'eternità devono restare immutabili; l'esistenza è essenza di Dio; dunque (Dio esiste, ndr).

A posteriori così:

se l'uomo ha un'idea di Dio, Dio deve esistere formalmente; ma l'uomo ha un'idea di Dio; dunque (Dio esiste, ndr)[16].

Traspare in maniera evidente, in queste righe, la ripresa spinoziana dell'argomento ontologico di Anselmo: l'unico perno attorno al quale ruotano le varie formulazioni espresse da Spinoza, infatti, è rintracciabile nell'intuizione fondamentale per la quale, in Dio, l'essenza è esistenza e l'esistenza è essenza. In altre parole: non può darsi l'idea di Dio senza che, in essa, non si dia anche la sua realtà, giacché l'idea è da riconoscersi come la presenza immediata della realtà stessa. L'uomo si scopre, così, abitato dalla presenza di Dio, in quanto la manifestazione dell'idea rivela la realtà di chi, lungi dal potersi ridurre a oggetto della ragione discorsiva, ci rende in lui essenti e pensanti: «Che l'uomo abbia l'idea di Dio risulta chiaramente dal fatto che egli ne conosce gli attributi, il quali attributi non possono essere da lui prodotti, in quanto lui è imperfetto»[17]. Il finito, essendo tale, può accedere all'esperienza intellettuale dell'infinito[18] soltanto laddove sia l'infinito stesso a comunicarsi in esso. Il favore accordato da Spinoza all'argomento ontologico assume, peraltro, esplicita espressione:

> Da tutto questo (dagli argomenti attraverso cui si mostra la necessità dell'essere-Dio, ndr), dunque, segue chiaramente che l'esistenza di Dio può essere dimostrata tanto a priori quanto a posteriori. Anzi, molto meglio a priori: infatti, le cose che non si dimostrano in tal modo, devono essere dimostrate ricorrendo alle cause esterne, il che implica un'evidente imperfezione, perché esse non possono farsi conoscere da se stesse, ma solamente in forza di cause esterne. Dio, tuttavia, prima causa di tutte le cose, è anche causa di se stesso, si fa conoscere per se stesso[19].

La dimostrazione *a posteriori* dell'esistenza di Dio, rileva Spinoza, finisce per

---

16 - B. Spinoza, *Breve trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità* (1662), in Id., *Tutte le opere*, cit., pp. 185-362, qui p. 193.

17 - *Ibid.*, p. 197.

18 - *Ibidem*: «Egli sa, per esempio, che l'infinito non può essere formato da diverse parti finite; che non vi possono essere due infiniti, bensì uno solo; che esso è perfetto e immutabile; sa anche che nessuna cosa ricerca da sé stessa la propria distruzione, e poi che l'infinito non si può mutare in qualcosa di meglio, poiché è perfetto, e non sarebbe tale se cambiasse; e ancora che non può essere subordinato a qualche altra cosa, poiché è onnipotente etc.»

19 - *Ibid.*, p. 199.

ridurre il principio a ente tra i molti enti, a causa tra le molte cause – per quanto prima e perfetta –, giacché scade nella conseguenza paradossale di far dipendere la conoscenza di Dio dalla dimensione mondana, e quindi dalle categorie che la definiscono. Il principio è così, a un tempo, ridotto ai criteri della sfera empirico-rappresentativa e collocato in un'inattingibile ulteriorità che la trascende, rendendone strutturalmente impossibile l'esperienza. Invece «egli si fa conoscere per se stesso»[20]: in ciò si esprime l'inscalfibile certezza di cui l'argomento ontologico è portavoce.

2.1 L'essenza di Dio e la salvezza dell'uomo

Avendo chiarito il carattere di assoluta incontrovertibilità dell'idea di Dio – il quale, quindi, non può non essere –, Spinoza si volge all'indagine intorno alla sua essenza. La prima definizione fornita dall'autore – anticipando quella che, quasi con le medesime parole, si troverà nell'*Etica*[21] – è la seguente: «Diciamo (di Dio, ndr) che è un ente di cui si può affermare tutto, cioè un numero infinito di attributi, ciascuno dei quali è infinitamente perfetto nel suo genere»[22]. In quanto essere assoluto e, perciò, onnicomprensivo, Dio deve necessariamente possedere un'infinità di attributi, – ovvero di proprietà essenziali – la cui natura è, per ognuno, eternamente e perfettamente compiuta, con ciò escludendo ogni mancanza reale o finanche virtuale. Prosegue, poi, il filosofo olandese:

> Per esprimere chiaramente il nostro pensiero, porremo le seguenti quattro proposizioni:
>
> 1. Non esiste una sostanza finita, ma ogni sostanza deve essere infinitamente perfetta nel suo genere: cioè nell'intelletto infinito di Dio non vi può essere alcuna sostanza più perfetta di quella che nella natura già esiste.
>
> 2. Non esistono due sostanze uguali.
>
> 3. Una sostanza non può produrne un'altra.
>
> 4. Nell'intelletto infinito di Dio non vi è alcuna sostanza che non esista formalmente nella natura[23].

---

20 - «Invero, poiché Dio è causa di sé stesso, basta che lo proviamo per sé stesso, e una tale prova è molto più rigorosa della prova *a posteriori*, che non ha luogo comunemente che per mezzo delle cause esterne.» *Ibid.*, p. 241.

21 - B. Spinoza, *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico* (1677), in Id., *Tutte le opere*, cit., pp. 1143-1623, qui p. 1147: "Intendo per Dio un ente assolutamente infinito, cioè, una sostanza costituita da un'infinità di attributi, ciascuno dei quali esprime un'essenza eterna ed infinita".

22 - B. Spinoza, *Breve trattato*, cit., p. 199.

23 - *Ibid.*, pp. 199-201.

Le proposizioni qui elencate concorrono – nel loro insieme – a giustificare la tesi più estrema e radicale del filosofare spinoziano, quella per la quale si dia un'unica e infinita sostanza, coincidente con Dio stesso. Alla luce dell'intelletto emendato, ovvero innalzatosi alla pura contemplazione dell'idea vera, tale posizione appare di per sé evidente, tautologica. Come potrebbe darsi, infatti, una molteplicità di sostanze, laddove si sia pervenuti all'intendimento dell'essere come realtà che assolutamente esclude da sé ogni negazione? Significherebbe, in tutta evidenza, negare Dio nell'atto verbale che, contraddittoriamente, lo afferma; giacché una simile ammissione equivale a sancirne la limitazione, il confinamento nell'orizzonte del finito. In altri termini: Dio o è infinito, o non è; ma, in quanto sappiamo di lui alla luce dell'idea vera, non possiamo che riconoscerlo come l'unica sostanza, che in quanto tale si rivela. Ne discende che Spinoza non possa accettare, in forza della dottrina ontologica che informa il suo pensiero, alcuna riduzione di Dio alle categorie antropomorfiche dell'individualità personale, del libero arbitrio, della sospensione miracolosa delle leggi di natura; in tali concezioni egli non ravvede, infatti, nient'altro che la traccia del limite che l'inferiore prospettiva umana impone al principio, nel rappresentarsene un'immagine ricalcante le proprie virtù e i propri vizi. Attribuire all'unica sostanza il libero arbitrio, la facoltà di modificare e rivedere i propri decreti, significherebbe nientemeno che ammetterne la passività, la dipendenza dall'altro, cioè l'imperfezione. In Dio, tutto è a-temporalmente e assolutamente compiuto, nulla di altro può accadere se non il suo eterno e perfetto esplicarsi negli altrettanto infiniti attributi di cui essenzialmente consta. In quanto sostanza infinita, il principio deve dunque considerarsi, propriamente, come l'unica e assoluta causa, giacché tutto ciò che accade, accade in lui. Egli è causa immanente e non transeunte di ogni cosa: direttamente, e perciò immediatamente, degli enti infiniti e immutabili; indirettamente, e quindi in quanto causa ultima, di ogni affezione e modo particolare. La libertà di Dio – l'unica, autentica libertà – coincide così con la necessità della sua infinita ed eterna potenza. Scrive l'autore:

> Alcuni considerano ciò (il fatto che Dio non possa agire in modo diverso da come, eternamente, agisce, ndr) come un'imperfezione e un'ingiustizia contro Dio; errore che nasce soltanto dal fatto che non concepiscono rettamente in che cosa consista la vera libertà, la quale non può in alcun modo identificarsi, come s'immagina, nel poter fare o omettere il bene o il male. La vera libertà non è altro che la causa prima, la quale da null'altro sollecitata o costretta, solo in virtù della sua perfezione è causa di ogni perfezione[24].

24 - *Ibid.*, pp. 225-227.

Ne consegue evidentemente che la tesi teologica di Spinoza, con la sua correzione del vizio antropomorfico nell'affermazione dell'unica ed eterna sostanza, comporti una sensibile rivisitazione della tradizionale dottrina della provvidenza. Quest'ultima, infatti, per le ragioni sopra discusse, non può ridursi all'idea di un particolare e straordinario intervento di Dio nelle vicende storiche umane. Nella prospettiva spinoziana, la provvidenza divina non può che coincidere con il suo perfetto ed eternamente compiuto atto generativo, informante la realtà tutta. Essa «non è altra cosa che lo sforzo che noi scopriamo in tutta la natura e in tutte le cose particolari, il quale tende al mantenimento e alla conservazione del loro essere»[25]. Ne discende una fondamentale conseguenza soteriologica: per l'essere umano, la beatitudine consiste nella capacità di far coincidere, coscientemente, il raggio della propria libertà con l'inscalfibile necessità dell'essere-Dio[26]. Essa definisce, quindi, il raggiungimento dell'ultimo livello della conoscenza, che Spinoza nomina qui, emblematicamente, «rigenerazione». Nuovamente, tale stadio del cammino coscienziale «non deriva da altro, ma scaturisce dalla manifestazione immediata dell'oggetto all'intelletto»[27]. Nell'atto della rigenerazione, la mente trascende la finitudine connessa alla prospettiva dell'individuo somatico – carnale – e si innalza fino a sapersi uno con l'essere eterno, accedendo così alla consapevolezza della propria immortalità. Salvezza e conoscenza, qui, pervengono a perfetta identificazione, dal momento che la conoscenza stessa risulta tutt'altro che intendibile come un mero processo di astrazione razionale, significando piuttosto il raggiungimento di un più elevato *status* di realtà, quello dell'essere-Dio. In consonanza con il radicale esito che prenderà forma nell'*Etica*, Spinoza può concludere: «L'uomo, come tutto ciò che esiste, è in Dio, di modo che Dio sta in tutte le cose e, a parlare con proprietà, non vi può essere in lui amore per nessun'altra cosa che per se stesso, poiché tutto è in lui»[28].

FEDERICO BRUTTI
Dottorando di ricerca in Etica della comunicazione, della ricerca scientifica e dell'innovazione tecnologica presso l'Università degli Studi di Perugia
federico.brutti@dottorandi.unipg.it

25 - *Ibid.*, p. 229.

26 - Più avanti, si legge ancora (*ibid.*, pp. 333-335): «Dopo averlo riconosciuto (Dio, ndr) come il migliore di tutti i beni, siamo obbligati ad arrestarci e riposare in lui, al di fuori del quale nulla può darci la pace: la nostra vera libertà è che noi siamo e rimaniamo incatenati dalle amabili catene del suo amore».

27 - *Ibid.*, p. 321.

28 - *Ibid.*, p. 327.