

PAOLO GODANI

LA NATURA DELLE COSE
SINGOLARI IN SPINOZA

L'idea che lo spinozismo sia un nominalismo è un luogo comune estremamente diffuso tra gli studiosi [cfr. per esempio Rivaud 1905, 78; Rensi 1929, 33; Pollock 1966, 141; Rice 1994; Montag 1999, 68-69]. La ragione risiede, in primo luogo, nel fatto che Spinoza si presenta come un critico acerrimo delle nozioni astratte, degli universali, dei trascendentali (cfr. EIIp40sc1), in quanto prodotti dell'immaginazione. Ciò non toglie che, nel suo sistema, si faccia un uso determinante di nozioni che, come le cose fisse ed eterne di cui parla il *Tractatus de intellectus emendatione*, «*quamvis sint singularia, tamen ob eorum ubique praesentiam ac latissimam potentiam erunt nobis, tanquam universalia* (benché siano singole, tuttavia, per la loro presenza ovunque e l'estesissima potenza, saranno per noi come universali)» (TIE 101). Pur nella loro incommensurabilità, gli attributi e le *notiones* «*quae communes vocantur*» (EIIp40sc1) sono nozioni di questo genere. Non a torto, dunque, diversi lettori hanno contestato apertamente la tesi del nominalismo di Spinoza [cfr. per esempio Powell 1906, Haserot 1950, Istvan 2015].

La questione che vorrei discutere in questo contributo non è se, in generale, Spinoza sia o meno un "realista" nei riguardi di un certo genere di universali (cosa che mi pare acquisita). Piuttosto, vorrei considerare il problema dall'altro versante e contestare che l'essenza dei modi finiti, ovvero delle *res particulares* o *singulares*, sia riducibile a ciò che di solito chiamiamo essenza *individuale*. La tesi che vorrei sostenere è, dunque, che l'essenza delle *res singulares* non coincide con l'essenza *individuale*, senza essere tuttavia un'essenza comune.

Più precisamente, direi che l'essenza delle cose singolari, in quanto oggetto della conoscenza del terzo genere, non si confonde né con l'essenza degli individui (immaginati piuttosto che concepiti come

entità uniche e irripetibili), né con gli universali (anch'essi immaginati generalizzando certi elementi ricorrenti che ci colpiscono in modo particolare: cfr. EIIp40 sc1), né con le proprietà comuni in quanto oggetti della conoscenza di secondo genere.

Prima di vedere, in positivo, quale sia per Spinoza la natura delle cose singolari, vale la pena di notare come lo spazio e il tempo siano fattori estrinseci rispetto alla loro essenza. Per Spinoza, infatti, lo spazio e il tempo, il qui e l'ora, sono eminentemente oggetti dell'immaginazione. Noi pensiamo le cose in relazione allo spazio e al tempo solo in quanto ci accade di immaginarle. Come spiega Spinoza: «*imaginatio est idea, qua mens rem ut praesentem contemplatur [...], quae tamen magis corporis humani constitutionem, quam rei externae naturam indicat* (un'immaginazione è un'idea mediante la quale la mente considera una cosa come presente [...], ma che indica piuttosto lo stato del corpo umano, anziché la natura della cosa esterna)» (EIVp9dim). Quando consideriamo le cose come presenti, cioè *sub specie temporis* o esistenti in relazione a un tempo e a un luogo determinati (cfr. EVp29sc), non facciamo che immaginare le cose, non facciamo cioè che conoscerle esclusivamente in funzione delle affezioni che producono nel nostro corpo (cfr. EIIp26), e non in loro stesse, come accade nel caso di una conoscenza adeguata.

Che sia solo grazie alle affezioni che noi siamo in grado di immaginare un corpo esterno esistente in atto, come qualcosa che esiste in relazione ad un certo tempo e ad un certo luogo, significa che tanto la sua posizione spazio-temporale quanto la sua stessa esistenza (intesa astrattamente: cfr. EIIp45sc) non definiscono la cosa in sé, ma dipendono interamente dalla sua relazione con il nostro corpo. Come chiarisce Spinoza, relativamente al tempo soltanto,

quatenus mens praesentem sui corporis existentiam concipit, eatenus durationem concipit, quae tempore determinari potest, et eatenus tantum potentiam habet concipiendi res cum relazione ad tempus (in quanto la mente concepisce l'esistenza presente del suo corpo, in tanto essa concepisce una durata che può essere determinata mediante il tempo, e solo in questo senso ha la potenza di concepire le cose con una relazione al tempo) (Evp29dim).

In questo senso, concepire le cose sotto l'aspetto del tempo è lo stesso che rappresentarle in modo mutilo e confuso, come accade per ogni conoscenza immaginativa.

L'essenza delle *res singulares* è dunque indipendente dallo spazio e dal tempo. Sarà nondimeno l'essenza di «*res, quae finitae sunt, et determinatam habent existentiam* (cose che sono finite e hanno un'esistenza determinata)» (EIIdef7). E tuttavia, si consideri quanto Spinoza precisa più avanti, nella stessa seconda parte dell'*Etica*, quando si tratta di intendere il fatto che «*unaquaeque cujuscunque corporis, vel rei singularis, actu existentis, idea Dei aeternam, et infinitam essentiam necessario involvit* (ciascuna idea di un corpo qualsiasi, o di una cosa singola esistente in atto, implica necessariamente l'essenza eterna e infinita di Dio)» (EIIp45). Lo scolio che segue la dimostrazione di questa proposizione precisa che qui, quando si dice "esistenza", non si intende la durata («*hoc est, existentiam, quatenus abstracte concipitur, et tanquam quaedam quantitatis species* [cioè l'esistenza in quanto è concepita astrattamente e come una specie di quantità]: EIIp45sc), ma si parla semmai «*de ipsa natura existentiae, quae rebus singularibus tribuitur, propterea quod ex aeterna necessitate Dei naturae infinita infinitis modis sequuntur* (della natura stessa dell'esistenza, che è attribuita alle cose singole per il fatto che dalla eterna necessità della natura di Dio seguono infinite cose in infiniti modi)» (*ibidem*). Bisognerà pertanto considerare che le *res singulares* saranno intese come cose finite e come aventi una esistenza determinata e una durata soltanto qualora la loro esistenza venga concepita *astrattamente*; quando invece l'esistenza di quelle cose venga concepita adeguatamente, cioè come esistenza della loro essenza (cfr. EVp29sc), allora esse stesse ci appariranno sotto l'aspetto dell'eternità (sui rapporti tra durata e eternità cfr. Jaquet [2015]).

Che cosa significhi concepire le cose astrattamente lo spiega con precisione anche la lettera a Meijer sull'infinito, dove si dice che la quantità viene da noi concepita in due modi: «*abstracte scilicet sive superficialiter, prout ope sensuum eam in imaginatione habemus; vel ut substantia, quod non nisi a solo intellectu fit* (astrattamente o superficialmente, in quanto l'abbiamo nella immaginazione per opera dei sensi; oppure come sostanza, cosa che non avviene se non per opera

del solo intelletto)» (XII G – 32 M). Le *res singulares* saranno concepite come finite e aventi una esistenza e una durata determinate soltanto nel caso in cui siano *immaginate*. Si potrebbe obiettare che qui Spinoza stia parlando non dei modi, ma della sostanza soltanto, dato che poco prima, nella stessa lettera, ha concluso che noi concepiamo l'esistenza della sostanza secondo un genere totalmente diverso dall'esistenza dei modi. Ma le cose non sembrano stare così. Spinoza precisa infatti che le nostre concezioni astratte e immaginarie derivano precisamente dal fatto che tendiamo a *separare* i modi dalla sostanza da cui derivano, costruendo così nozioni come la durata, la quantità e il numero, attraverso cui «*neque etiam ipsi substantiae modi [...] unquam recte intelligi poterunt* (neppure gli stessi modi della sostanza [...] potranno mai essere intesi correttamente)» (*ibidem*). Dobbiamo vedere che cosa significhi, concretamente, concepire i modi della sostanza, ovvero le cose singolari, senza separarli dalla sostanza da cui derivano.

Lo scolio alla proposizione 45 della seconda parte dell'*Etica*, in cui, come abbiamo visto, Spinoza distingue due sensi del termine “esistenza”, implica un rimando decisivo alla proposizione 16 della prima parte, cioè alla tesi secondo cui «*ex necessitate divinae naturae, infinita infinitis modis (hoc est, omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent* (dalla necessità della natura divina devono seguire infinite cose in infiniti modi [cioè tutto quello che può cadere sotto un intelletto infinito])» (EIp16).

Gli *infinita* che si trovano nell'espressione *infinita infinitis modis* non possono in alcun caso essere gli attributi, i quali, come stabilisce EIdef4, costituiscono l'essenza della sostanza, e certo non “seguono” da essa [cfr. Melamed 2013, I, §6]. Ciò che segue dalla necessità della natura divina, come si dice in EIp29sc, è semmai la *natura naturata*, cioè «*omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur, ut res, quae in Deo sunt, et quae sine Deo nec esse, nec concipi possunt* (tutti i modi degli attributi di Dio, in quanto sono considerati come cose che sono in Dio e che senza Dio non possono né essere né essere concepite)» (*ibidem*).

Le cose singole, qualora non vengano percepite astrattamente, ovvero immaginate, andranno dunque concepite come derivanti dalla necessità della natura divina; andranno concepite come affezioni della sostanza, come modi *non separati* dalla sostanza, ma immanenti ad essa

[cfr. Deleuze 1968, 183 e sgg.]. In altri termini, le cose singole verranno concepite in maniera adeguata, dal momento in cui si intenderà che Dio è la loro *causa* non transitiva. Ma che cosa implica che le cose singole siano concepite adeguatamente solo in quanto si consideri che Dio ne è la causa immanente, ovvero in quanto si consideri che esse *sono* in Dio (cfr. EI_p15)? Come *devono* essere intese le cose singole, affinché siano davvero concepite come affezioni della sostanza?

Si è spesso valorizzata (seppure talvolta criticamente) l'assimilazione spinoziana della *causa* e della *ratio* [cfr. Carraud 2002, cap. 3], ma più di rado si è rilevato sino a che punto tale assimilazione trovi la sua ragion d'essere proprio nel fatto che Spinoza concepisca la sostanza come causa immanente dei suoi modi. Se i modi non sono che affezioni della sostanza, se cioè non possono essere intesi come enti che risiedano fuori dalla sostanza, non potranno che essere *proprietà* della sostanza [cfr. Melamed 2013 e Istvan 2015]. È questo, in effetti, che viene stabilito con estrema chiarezza nella dimostrazione della proposizione 16 della prima parte dell'*Etica*:

ex data cujuscunque rei definitione plures proprietates intellectus concludit, quae revera ex eadem (hoc est, ipsa rei essentia) necessario sequuntur, et eo plures, quo plus realitatis rei definitio exprimit, hoc est, quo plus realitatis rei definitae essentia involvit (dalla definizione data di una cosa qualunque, l'intelletto conclude parecchie proprietà che in effetti seguono necessariamente dalla definizione stessa [cioè dalla stessa essenza della cosa], e ne conclude tante più quanta maggiore realtà è espressa dalla definizione della cosa, cioè quanta maggiore realtà è implicata nella sua essenza).

L'assimilazione delle cose alle proprietà, perfettamente coerente non solo con l'assimilazione di *causa* e *ratio*, ma anche con l'affermazione della sostanza come causa immanente, rende ragione, fra l'altro, del modo in cui Spinoza utilizza l'espressione tradizionale di *entia realia* (su cui ha attirato l'attenzione Di Vona [1960], benché con intenti ed esiti opposti ai miei).

Già il *Tractatus de intellectus emendatione*, invitando a dedurre tutte le nostre idee sempre da cose fisiche, ossia da enti reali, evitando

così di passare per entità astratte o universali, precisava: «*per seriem causarum et realium entium non intelligere seriem rerum singularium mutabilium; sed tantummodo seriem rerum fixarum aeternarumque* (per serie delle cause e degli enti reali non intendo la serie delle cose singole mutevoli, ma soltanto la serie di quelle fisse ed eterne)» (TIE 100). Tra le ragioni di questa precisazione, Spinoza spiegava che

rerum singularium mutabilium essentiae non sunt depromendae ab earum serie, sive ordine existendi; cum hic nihil aliud nobis praebeat praeter denominationes extrinsecas, relationes aut ad summum circumstantia; quae omnia longe absunt ab intima essentia rerum (le essenze delle cose singole mutevoli non si devono ricavare dalla loro serie o dall'ordine dell'esistenza, poiché questo non ci offre null'altro che denominazioni estrinseche. Tutto questo è ben lontano dall'intima essenza delle cose) (TIE 101).

Questo ordine esistenziale delle cose singole mutevoli, che non si distingue dall'ordine comune della natura con cui la memoria e l'immaginazione concatenano tra loro le affezioni del corpo (cfr. EIIp18sc e EIIp29sc), impedisce di accedere alla natura delle *res singulares* in quanto enti reali. Come spiega infatti EVp29sc (duplicando per l'attualità ciò che EIIp45sc aveva sostenuto a proposito dell'esistenza),

res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur, vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus, et locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri, et ex naturae divinae necessitate consequi concipimus. Quae autem hoc secundo modo ut verae, seu reales concipiuntur, eas sub aeternitatis specie concipimus (le cose sono concepite da noi come attuali in due modi: o in quanto le concepiamo esistenti con una relazione a un tempo e a un luogo determinati, o in quanto le concepiamo contenute in Dio e derivanti dalla necessità della natura divina. Ora, quelle che sono concepite come vere, ossia reali, in questo secondo modo, noi le concepiamo sotto la specie dell'eternità).

La dimostrazione della proposizione successiva precisa inoltre, a proposito delle cose intese come *entia realia*, che esse sono così

concepite «*quatenus per Dei essentiam involvunt existentiam* (in quanto, mediante l'essenza di Dio, implicano l'esistenza)» (EVp30dim).

Per chiarire ulteriormente che cosa significhi che l'essenza delle cose singole non vada ricavata dall'ordine dell'esistenza empirica, cioè dal modo in cui le cose sembrano succedersi e intrecciarsi le une con le altre secondo l'ordine comune della natura, bensì dalle “cose fisse ed eterne”, ovvero dalla necessità della natura divina, è sufficiente rifarsi a EIIP8sc. Qui si dice che l'essenza di una cosa singola è *compresa*, come tale, nel suo attributo, cioè esiste, in quanto essenza, in ragione del fatto che esiste il suo attributo. Si dà certo il caso che questa stessa essenza possa essere considerata in funzione delle circostanze e delle relazioni che le competono secondo l'ordine dell'esistenza; e tuttavia, una considerazione del genere non incide minimamente sulla natura stessa della cosa singola, cioè sulla sua essenza (dato che, appunto nell'ordine dell'esistenza, intesa in questo senso, non si trovano, come abbiamo visto, che denominazioni estrinseche).

Questo significa che nello spinozismo, diversamente da quanto accade nel sistema di Leibniz, la realtà di una cosa non consiste affatto nella sua “determinazione completa”, cioè nell'insieme dei predicati che le si attribuiscono con verità (compresi quelli relativi agli eventi circostanziali e contingenti), ma è già tutta *nell'essere della sua essenza*, cioè nel suo essere compresa in uno degli attributi della sostanza. L'eternità e la necessità di ogni cosa non risiedono nella causalità fisica che lega tra loro in nessi stringenti, ovvero in un'unica catena di cause, tutte le cose dell'universo, senza che questa sia a sua volta fondata su una causalità d'altro genere, ovvero su una *causa* che è *ratio* e che coincide con la dipendenza di ogni singola cosa dalla natura di Dio, ovvero di almeno uno dei suoi attributi. Ogni singola cosa, in tal senso, non è necessaria ed eterna solo in quanto occupa eternamente e necessariamente il suo posto nell'infinita serie delle cose-cause, ma anche e soprattutto in quanto è una *proprietà* di Dio. Ogni cosa singola è dunque un'affezione della sostanza, cioè una sua modificazione, nel senso che ogni cosa singola costituisce una proprietà che segue dalla natura della sostanza e che la *esprime* in modo certo e determinato (cfr. EIIP25cor), così come segue dall'essenza del triangolo che la somma dei suoi angoli interni è uguale a due retti.

Una cosa singola non andrà intesa, allora, come se fosse *al contempo* una “sostanza finita”, cioè qualcosa che sussista in sé e si concepisca per sé, senza il bisogno di altro, e qualcosa che ha in sorte di scomparire nel nulla così come dal nulla è miracolosamente venuta all’essere; né, di conseguenza, andrà intesa, cioè immaginata, come un individuo unico e irripetibile; ma andrà concepita come *una maniera singolare ed eterna* con cui si esprime la natura delle cose, cioè come una sorta di legge di natura, come un teorema di geometria o come un’equazione. Ogni singola cosa, prima di apparire alla nostra immaginazione come un che di effimero e irripetibile, si manifesta all’intelletto come qualcosa che è dell’ordine di una *formula*.

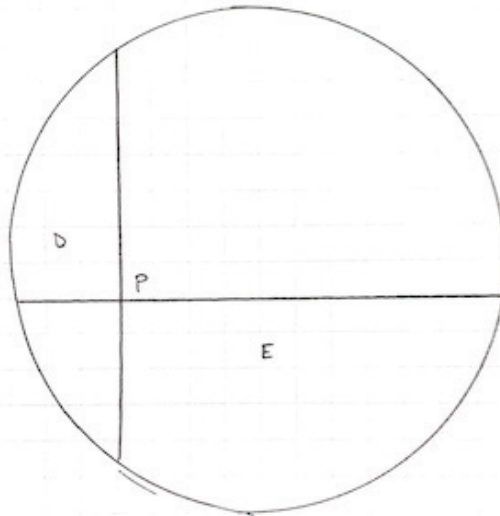
Detto altrimenti, per Spinoza l’esistenza non è una sorta di supplemento di realtà che viene ad aggiungersi all’*esse essentiae*, ma coincide senza residui con l’essenza [cfr. Gilson 1948, cap. 5]. Questo vuol dire anche che *ciò* che esiste non ha la natura del sostrato di un’essenza, non è cioè un soggetto a cui l’essenza inerebbe, e che dunque non sarebbe *lo stesso* rispetto alla propria essenza. In Spinoza bisogna davvero intendere *alla lettera* che la sola esistenza concepibile (al di là di quella intesa astrattamente, legata al tempo e al luogo) è l’essenza stessa. Non solo, dunque, l’esistenza non aggiunge nulla all’essenza, ma ciò che esiste realmente *non è altro che* l’essenza: «*dans l’univers des choses existantes, il n’y a que des essences*» [Zourabichvili 2002, 200].

Da qui segue anche la necessità di prendere alla lettera Spinoza, quando identifica, in primo luogo, la potenza di Dio (cioè, potremmo dire, la sua “produttività”) con la sua essenza (EIp35) – e non viceversa; secondariamente, quando afferma che la volontà e l’intelletto di Dio sono una sola e identica cosa, ovvero che «afferriamo la stessa cosa sia che diciamo che Dio vuole una tal cosa, sia che diciamo che intende questa cosa» (TTP VI, 3 – trad. modificata); in terzo luogo, quando stabilisce che il *conatus* con cui ciascuna cosa afferma se stessa e persevera nel proprio essere non è altro che l’essenza attuale della cosa stessa (cfr. EIIIp7); e, infine, quando precisa che ogni cosa singola afferma se stessa e persevera nel proprio essere *senza alcun limite temporale intrinseco* (EIII8 e dim).

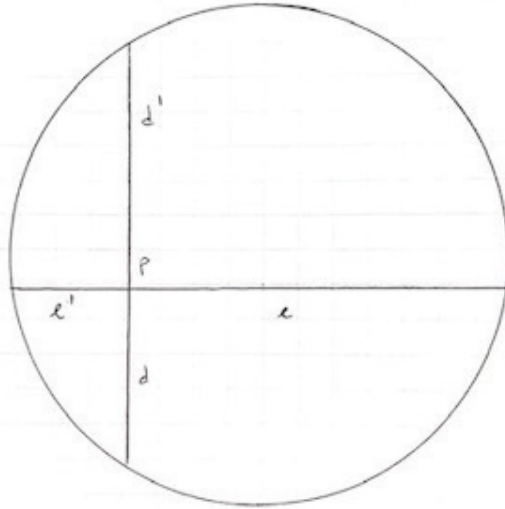
È chiaro che dare risalto a queste conseguenze significa propendere per l’idea che quella di Spinoza non sia una ontologia dinamica (fondata

sulla centralità della potenza rispetto all'essenza) ma una ontologia *statica* (in un senso simile a quello fatto valere da Hegel, ma inverso nella valutazione: cfr. Godani [2021], cap. VIII): se c'è produttività nello spinozismo (e c'è senza dubbio, come mostra EI_p16), è però una produttività *dell'essenza stessa*, una produttività che nulla aggiunge alla statica complessità dell'essenza (cfr. *contra* Morfino [2002; 2016], per il quale l'essenza si dà solo “dopo” l'esistenza, e Balibar [2002]).

Consideriamo l'esempio che si trova nello scolio di EI_{II}p8. Il cerchio – spiega Spinoza – è di natura tale che i rettangoli formati dai segmenti delle rette che si intersecano in esso sono uguali; nel cerchio sono pertanto contenuti infiniti rettangoli uguali tra loro. Per spiegare più nel dettaglio questa proprietà che i matematici chiamano teorema delle corde, procediamo nel modo seguente. In un cerchio prendiamo due corde, D e E, che si intersecano in un punto P.



Il punto d'intersezione divide rispettivamente la corda D in due segmenti, d e d' , e la corda E in altri due segmenti e e e' .



Il teorema afferma che d sta a e come d' sta a e' ($d:e=d':e'$), ovvero che vale l'equazione $dd'=ee'$ [cfr. Brunschvicg 1971, cap. 7]. Naturalmente, il teorema vale per tutte le corde intersecantisi, così che si può dire, appunto, che nel cerchio sono contenuti infiniti rettangoli uguali tra loro (benché, al momento, per ipotesi, gli unici rettangoli attualmente esistenti di fronte a me che ne parlo siano quelli relativi alle corde D e E).

Questo esempio è chiamato a illustrare, sebbene in maniera imperfetta, il fatto che «*ideae rerum singularium, sive modorum non existentium ita debent comprehendere in Dei infinita idea, ac rerum singularium, sive modorum essentiae formales in Dei attributis continentur* (le idee delle cose singole, ossia dei modi non esistenti, devono essere comprese nell'idea infinita di Dio, come le essenze formali delle cose singole, ossia dei modi, sono contenute negli attributi di Dio)» (EIIp8). Come sono comprese nell'idea del cerchio le idee degli infiniti rettangoli costruiti sulle corde di cerchio, così sono comprese

nell'idea di Dio tutte le idee dei modi, anche non attualmente esistenti, e sono comprese negli attributi di Dio tutte le essenze formali delle cose singolari, cioè dei modi finiti, anche non esistenti attualmente.

In questo senso, ciò che è compreso nell'idea di Dio non è l'idea di questa o quella proporzione tra rettangoli, per esempio la proporzione che si ha, una volta che siano disegnate le corde D e E, bensì l'idea della *proprietà* secondo cui tutti i rettangoli formati dai segmenti di tutte le linee rette che si intersecano in esso sono uguali.

Solo che questa proprietà può essere compresa in modi differenti. Il primo genere di conoscenza ci presenta i segmenti D e E, mostrando al massimo che i rettangoli formati da *questi* segmenti sono uguali. Il secondo genere ci dà la conoscenza di una proprietà in generale, di una regola che vale per *tutti* i rettangoli formati dai segmenti, per esempio, come fanno i matematici, attraverso la dimostrazione relativa agli angoli uguali. Il terzo genere, però, ci dà la conoscenza di questa stessa proprietà intesa come singolarità, espressa dall'equazione $dd'=ee'$. Si noti che questa singolarità intuita nel terzo genere può essere perfettamente concepita senza riferimento alla molteplicità dei rettangoli che condividono quella proprietà: non c'è bisogno di prendere in considerazione *altri* segmenti, una volta che si è *vista* la proprietà valere in quel singolo rapporto, il quale si presenta dunque con lo statuto di un *esempio*.

Vedere il caso particolare *come* esempio, cioè vedere *attraverso l'individuo* il suo essere una proprietà, è esattamente ciò che caratterizza il terzo genere di conoscenza. Secondo la definizione che si trova nello scolio 2 di EIIP40 e che viene ripetuta nella dimostrazione di EVp25, il terzo genere di conoscenza, infatti, «*procedit ab adaequata idea quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum* (procede dall'idea adeguata dell'essenza formale di certi attributi di Dio alla conoscenza adeguata dell'essenza delle cose)». Queste ultime, intese esplicitamente da EVp24 come *res singulares*, non vengono considerate come elementi di una serie, cioè per il posto che occupano nell'infinita concatenazione delle cose, ma vengono dedotte immediatamente dall'essenza degli attributi. Questo vuol dire che le *res singulares* sono intese nella loro essenza precisamente quando si coglie, *nel* caso particolare, la proprietà o l'essenza formale che in esso si esprime.

Questa prospettiva viene confermata anche dal modo in cui Spinoza tratta la questione dell'individuazione dei corpi.

Ripercorrendo rapidamente il breve trattato di fisica che si trova dopo lo scolio della proposizione 13 di *Etica* II, vediamo, innanzitutto, che i corpi, non essendo sostanze, si distinguono tra loro solo modalmente, in ragione del movimento e della quiete, della velocità e della lentezza (L1). Che i corpi, in quanto *res singulares* (L3dim), non siano sostanze, ma modi, vale naturalmente per *tutti* i corpi; mentre, come si dirà nella Definizione che segue il Lemma 3, che i corpi si distinguono soltanto in ragione del moto e della quiete, della velocità e della lentezza, vale solo per i *corpora simplicissima*, mentre i *composita* si distinguono dagli altri proprio per il fatto di costituire una certa unione di corpi: «*illa corpora unita dicemus, et omnia simul unum corpus, sive individuum componere, quod a reliquis per hanc corporum unionem distinguitur* (diremo allora che questi corpi sono uniti tra loro e che tutti compongono insieme un solo corpo, ossia un individuo, che si distingue dagli altri per quella unione di corpi)» (L3def). Sembra dunque che sia questa unione di corpi a costituire ciò che Spinoza chiama “individuo”.

Ma questa unione, come suggerisce poco sopra la medesima definizione, va intesa in un modo molto particolare. Non si tratta certo di concepire l'individuo come mera sommatoria delle parti che lo compongono, ma di comprendere come l'individuo consista nelle sue parti solo in quanto queste danno luogo, tra loro, ad un medesimo rapporto di moto e quiete. Questa *certa quaedam ratio* è ciò che la dimostrazione del Lemma 4 chiama *forma individui*. A questo si aggiunga quanto veniamo a sapere da EIIp24dim, e cioè che le parti che compongono il corpo umano non appartengono all'essenza del corpo stesso, se non in quanto si comunicano a vicenda i loro movimenti secondo un certo rapporto. Questo ribadisce con forza che un corpo (che è una *res singularis*: L3dem) non è la semplice composizione di una pluralità di parti o individui esistenti in atto (quelle parti o individui che pure, di volta in volta, quel corpo lo compongono effettivamente), ma è la *ratio* tra quelle parti, cioè il loro rapporto, a costituire l'essenza del corpo. In questo modo, l'essenza del corpo conserverà la propria autonomia rispetto ai mutamenti e alle variazioni a cui possono andare incontro le diverse parti estensive del corpo stesso; di conseguenza,

anche la singolarità dell'essenza del corpo sarà indipendente rispetto alle "circostanze" nel quale il corpo può trovarsi, cioè non saranno queste ultime a definire la singolarità dell'essenza.

Questo modo di intendere le cose singolari consente di rispondere in modo nuovo ad una questione decisiva, posta da Martial Gueroult [1974, 459]: se la conoscenza del terzo genere sia una conoscenza dell'essenza *generale* delle cose singolari, o se non sia la conoscenza dell'essenza *singolare* delle cose singolari. La risposta di Gueroult è che, per quanto la scienza intuitiva non ci permetta di conoscere che essenze generali, tuttavia «è all'interno della propria essenza singolare che la mente coglie la sua essenza specifica, la quale non ha alcuna realtà al di fuori delle menti singolari. [...] Così l'essenza dell'uomo [...], che pure esprime solo una natura specifica o universale [...], non ha però alcuna realtà al di fuori degli individui singolari» [Gueroult 1974, 463]. In questo modo, per quanto un'essenza specifica venga concepita *in* ogni singolo che la incarna, l'oggetto della conoscenza del terzo genere, essendo un'essenza generale, resta perfettamente immaginario. Il che contraddice palesemente il fatto che per Spinoza la conoscenza intuitiva è una conoscenza *adeguata*.

Si potrebbe tuttavia ritenere che se la conoscenza di terzo genere è una conoscenza di proprietà e non di individui, essa non si distingue dalla conoscenza per nozioni comuni. Bisogna mostrare, dunque, come non si tratti di stabilire se la conoscenza del terzo genere si limiti ad essere una conoscenza dell'essenza universale delle *res singulares* o se arrivi piuttosto a cogliere la loro essenza singolare, ma si tratti semmai di vedere come l'essenza delle cose singolari non sia né un'essenza comune, né un'essenza individuale (e tanto meno un universale).

L'essenza singolare di Pietro, ad esempio, non sarà né la natura comune agli esseri umani come tali (in quanto è costituita da certe modificazioni degli attributi di Dio: cfr. EIIp10cor), né una improbabile essenza individuale, che appartenga solo e soltanto all'individuo che porta quel nome (né, ovviamente, l'universale *uomo*, immaginato come *animal risibile*, *bipes*, *sine plumis* o *rationale*: cfr. EIIp40sc1). Se avessimo a che fare con una natura comune, infatti, saremmo alle prese con una conoscenza adeguata e razionale, certo, com'è quella del secondo genere, ma concernente appunto proprietà *comuni*, laddove

il terzo genere si distingue precisamente in ragione del fatto che è in grado di cogliere ciò che ha una natura singolare. D'altra parte, non potremmo avere a che fare neppure con l'essenza individuale di Pietro, se con questa si intende la sua individuazione spazio-temporale, ovvero la serie infinita delle circostanze e delle denominazioni estrinseche che si accompagnano alla sua essenza singolare. Quelle denominazioni, come quel tipo di individuazione, come abbiamo visto, cadono fuori dal nostro orizzonte, perché sono del tutto estrinseche rispetto alla "essenza intima" delle cose. La conoscenza del terzo genere ha come suo oggetto un'essenza che è irriducibile tanto al comune quanto all'individuale.

Si può precisare tuttavia che mentre l'affermazione di un'essenza singolare esclude del tutto dall'orizzonte dello spinozismo la possibilità di qualcosa come un'essenza individuale, invece non esclude affatto e anzi implica la possibilità di una concordanza tra essenza singolare e natura comune: Pietro e Paolo possono distinguersi tra loro se presentano due essenze singolari differenti (caratterizzate, poniamo, l'una da un *gaudium* filosofico, l'altra da un *gaudium* matematico: cfr. EIIIp57sc), e nondimeno possono convenire in quanto entrambi, essendo guidati dalla ragione, concordano in natura (cfr. EIVp35). La situazione sarebbe diversa, naturalmente, se Pietro e Paolo fossero caratterizzati non da una gioia attiva, pur diversamente declinata, ma da una passione, perché allora si instaurerebbe tra le loro nature una vera e propria *discrepanza* (cfr. EIVp33). Non è il caso di aprire qui il capitolo riguardante l'individuazione affettiva degli esseri umani in quanto cose singolari [cfr. Toto 2014], ma è chiaro che la stessa costituzione affettiva implica due aspetti differenti: quello delle leggi che regolano il prodursi degli affetti, nonché degli affetti stessi intesi come proprietà, che rientrano a buon diritto nelle determinazioni di un'essenza singolare, e quello delle circostanze che danno luogo a quegli affetti, che invece è dell'ordine delle denominazioni estrinseche e delle relazioni.

In EIp8sc2, Spinoza mostra come nella sola definizione di una cosa, la quale non esprime se non la natura o l'essenza della cosa definita, non sia implicato il numero di esemplari che di quell'essenza possono darsi in natura. Se, per esempio, in natura si danno venti uomini, sarà necessario «*causam ostendere, cur non plures, nec pauciores, quam viginti existant* (mostrare la causa per la quale ne esistono né più né

meno di venti)» (EI_p8sc2). Potremmo domandarci se questa tesi sia valida soltanto per la natura umana in quanto oggetto della conoscenza del secondo genere, o se debba invece valere anche per le essenze singolari. Non c'è dubbio che, se consideriamo un'essenza comune, la ragione per cui di essa sia data una certa pluralità di esemplari non può essere compresa nell'essenza stessa. Ma se consideriamo un'essenza singolare, le cose stanno alla stessa maniera? Detto altrimenti, possono darsi diversi esemplari di un'essenza singolare, così come possono darsene di una natura comune?

Per rispondere a questa domanda non possiamo che fare riferimento al luogo in cui Spinoza stabilisce quali siano i modi in cui le cose si distinguono tra loro. Sebbene la teoria spinoziana delle distinzioni non sia semplice come Spinoza stesso intende presentarla, per il nostro problema la situazione è sufficientemente chiara: «*duae, aut plures res distinctae, vel inter se distinguuntur ex diversitate attributorum substantiarum, vel ex diversitate earundem affectionum* (due o più cose distinte si distinguono tra loro o per la diversità degli attributi delle sostanze, o per la diversità delle affezioni di queste medesime sostanze)» (EI4). Non c'è spazio qui, come si vede, per alcuna distinzione meramente numerica: due cose si distinguono o perché consistono di attributi differenti, oppure perché sono affezioni, cioè proprietà differenti.

E tuttavia, Spinoza conferma nell'*Etica* quanto già affermava in CM I, 3, cioè che esistono due ordini di causalità, uno per le sostanze, la cui esistenza è implicata dall'essenza, l'altro per i modi, la cui esistenza, non essendo implicata dall'essenza, è rilevabile soltanto in relazione alla sua causa (cfr. EI_p33sc1). Certo, l'*Appendice ai Principi della filosofia di Cartesio*, che faceva ancora riferimento ai *decreti* e alla *volontà* di Dio, manteneva una distinzione tra *l'essenza* delle cose "create", in quanto dipendente dalle leggi eterne della natura, e la loro esistenza, in quanto dipendente dalla serie e dall'ordine delle cause. Ma non è questo il punto.

Se torniamo all'esempio del cerchio, vediamo che Spinoza, naturalmente, non mette affatto in questione che, se esiste una molteplicità di segmenti che soddisfano la proprietà verificata dai segmenti D e E, l'esistenza di questa molteplicità deve avere una causa. Solo che si tratta di una causa estrinseca, dato che non incide minimamente sull'essenza

singolare che i diversi segmenti esemplificano. Vale cioè in questo caso esattamente il principio che Spinoza fa valere nel caso dei venti uomini: se in natura si danno venti uomini, la ragione del fatto che sono proprio venti non è deducibile dalla proprietà (la natura umana, nella fattispecie) che essi esemplificano, né incide su quella proprietà mettendola, per così dire, in variazione. Allo stesso modo, che esistano venti segmenti che esemplificano la proprietà dei segmenti D e E è un fattore del tutto estrinseco, che va dunque spiegato facendo riferimento all'ordine della natura in generale, e che non cambia nulla rispetto all'essenza singolare "incarnata" in ogni segmento.

Tutta la questione sta nell'intendere il fatto che quando Spinoza parla dell'essenza delle cose singolari (e della loro conoscenza), non si riferisce all'essenza di individui il cui numero e le cui denominazioni estrinseche sono determinati dall'ordine dell'intera natura, perché se per conoscere l'essenza di una cosa singolare dovessimo conoscere l'intero ordine delle cause, come spiega il TIE, non ne avremmo mai *alcuna* conoscenza; ma si riferisce proprio e solo all'essenza della cosa in quanto proprietà singolare, cioè all'essenza singolare ugualmente esemplificata da ognuno degli individui esistenti o non esistenti.

Questo spiega, del resto, che Spinoza possa affermare «*sentimus, experimurque, nos aeternos esse* (sentiamo e sperimentiamo di essere eterni)» (EVp23sc): dato che noi stessi, in quanto siamo una *res singularis*, siamo anche un'essenza eternamente compresa in Dio. E spiega anche la ragione per cui si può dire che, della nostra mente, «*aliquid remanet, quod aeternum est* (rimane qualcosa che è eterno)» (EVp23), ovvero la ragione per cui Spinoza può concludere il suo cammino affermando che quante più cose la mente conosce con il secondo e il terzo genere di conoscenza, cioè quante più proprietà comuni e singolari è in grado di cogliere, «*eo major ejus pars illaesa manet* (tanto maggiore è la parte di essa che rimane illesa)» (EVp 38dem).

Bibliografia

Le opere di Spinoza vengono citate con le seguenti abbreviazioni:

TIE: *Tractatus de intellectus emendatione*, in: *Spinoza opera*, hrsg. von Carl Gebhardt, Heidelberg, Carl Winter-Verlag, 1925, vol. 2; tr. it. di F. Mignini, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, in: *Opere*, a cura di F. Mignini, Milano, Mondadori, 2007.

CM: *Cogitata metaphysica*, in *Spinoza opera*, cit., vol. 1; tr. it. di F. Mignini, *Riflessioni metafisiche*, in: *Opere*, cit.

TTP: *Tractatus theologico-politicus*, in: *Spinoza opera*, cit., vol. 3; tr. it. di O. Proietti, *Trattato teologico-politico*, in: *Opere*, cit.

E: *Ethica*, in: *Spinoza opera*, cit., vol. 2; tr. it. di G. Durante, *Etica*, Vicenza, Neri Pozza, 2006.

La lettera sull'infinito viene citata con la numerazione dell'edizione Gebhardt (cit., vol. 4) (G) e con quella della traduzione di Mignini (M) in *Opere*, cit.

Balibar, E. [2002], *Spinoza. Il transindividuale*, Milano, Ghibli.

Brunschvicg, L. [1971]⁵, *Spinoza et ses contemporains*, Paris, PUF.

Carraud, V. [2002], *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*, Paris, PUF.

Deleuze G. [1968], *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit.

Di Vona, P. [1960], *Studi sull'ontologia di Spinoza*, Firenze, La Nuova Italia.

Gilson, E. [1948], *L'être et l'essence*, Paris, Vrin.

Godani, P. [2020], *Traits. Une métaphysique du singulier*, Paris, PUF.

Godani, P. [2021], *Il corpo e il cosmo. Per una archeologia della persona*, Vicenza, Neri Pozza.

Gueroult, M. [1974], *Spinoza II. L'âme*, Hildesheim, Georg Olms.

Haserot, F.S. [1950], Spinoza and the Status of Universals, in: *The Philosophical Review* 59 (4), 469-492.

- Istvan, M.A. [2015], *Spinoza and the Problem of Universals*, Dissertation, Texas M&A University.
- Jaquet, C. [2015], *Sub specie aeternitatis. Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Paris, Garnier.
- Melamed, Y.Y. [2013], *Spinoza's metaphysics: substance and thought*, Oxford, Oxford University Press.
- Montag, W. [1999], *Bodies, Masses, Power: Spinoza and His Contemporaries*, London, Verso.
- Morfino, V. [2002], *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*, Milano, LED.
- Morfino, V. [2016], *Essenza e relazione*, in: F. Toto, A. Sangiacomo (a cura di), *Essentia actiosa. Riletture dell'Etica di Spinoza*, Milano, Mimesis.
- Pollock, F. [1966], *Spinoza: His Life and Philosophy*, New York, American Scholar Publications.
- Powell, E.E. [1906], *Spinoza and Religion*, Chicago, Open Court.
- Rensi, G. [1929], *Spinoza*, Roma, Formiggini (rist.: Guerini e A., Milano 1999).
- Rice, L.C. [1994], *Le nominalisme de Spinoza*, in: *Canadian Journal of Philosophy*, 24 (1), 19-32.
- Rivaud, A. [1905], *Les notions d'essence e d'existence dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Alcan.
- Toto, F. [2014], *L'individualità dei corpi. Percorsi nell'Etica di Spinoza*, Milano, Mimesis.
- Zourabichvili, F. [2002], *Spinoza: une physique de la pensée*, Paris, PUF.

Spinoza on the Nature of Particular Things

Keywords

nominalism; individual essence; knowledge of the third kind; extrinsic denominations; singularity

Abstract

To consider Spinoza a nominalist is a commonplace widespread among scholars. Nevertheless, it is wrong. Not just because Spinoza is without a doubt a realist with regard to a certain sort of universal notions (attributes, for example), but also because the essences of finite modes (*res particulares* or *singulares*) are not reducible to *individual* essences. The thesis I would like to support in this paper is this: the essences of finite modes are neither general nor individual, but “singular”.

Paolo Godani
Università di Macerata
E-mail: paolo.godani@unimc.it