



Filosofia Italiana

Itinerarium mentis in Deo.

Il pensiero abissale di Spinoza e l'etica del soggetto in Carlo Sini

di Paolo Beretta

Abstract: Carlo Sini's interpretation of Spinoza's thought represents a very important *passage* for the Italian thinker, from different point of views. Sini understands Spinoza as a chance to raise again the archaeological and hermeneutical questions regarding the sign and the symbol, as well as the *philosophizing Self* and the meaning of modern science starting from Spinoza's *abyssal thought* towards a new ethics of the subject.

Indice: *Avvertenza*, p. 1; 1. *La disciplina della domanda*, p. 2; 2. *Due esempi*, p. 2; 3. *Der Brunnen der Vergangenheit*, p. 4; 4. *L'occasione Spinoza e il circolo dei tre*, p. 7; 5. *L'inizio e il dominio dell'Altro*, p. 9; 6. *L'abisso del mondo*, p. 11; 7. *Al di là della domanda metafisica fondamentale*, p. 13; 8. *Nell'orizzonte dell'infinito*, p. 14; 9. *Tò pràgma: spaccio de la bestia trionfante*, p. 18; 10. *Il trascolorare dell'attributo*, p. 21; 11. *Lo specchio di Dioniso*, p. 25;

Itinerarium mentis in Deo.

Il pensiero abissale di Spinoza e l'etica del soggetto in Carlo Sini

di Paolo Beretta

Chi si accinge a leggere l'Etica, si trova innanzitutto di fronte a difficoltà grandissime: le definizioni, gli assiomi, le proposizioni, gli scolii, si presentano come bastioni inespugnabili, quasi isolati e ostili gli uni agli altri. Ma approfondendo l'indagine, cioè scendendo nei cunicoli sotterranei di ciascun bastione, si scoprono i collegamenti. Per inoltrarsi nel buio di quelle gallerie, occorre possedere un cuore fermo, e un occhio notturno. I contrasti tra i pensieri spinoziani vanno attenuandosi, man mano che si segue centrifugamente la loro concatenazione. E chiunque si compiaccia di indugiare sull'incompatibilità di due proposizioni, dovrebbe ragionevolmente dubitare dell'ampiezza del proprio respiro intellettuale, prima che della coerenza di Spinoza. Perché il punto dove convergono i pensieri di costui – l'unità della sua visione – è sepolto in un abisso, e occorrono giorni e mesi di meditazione, per scavare sino in fondo il pozzo di ogni singola proposizione.

Giorgio Colli

Avvertenza

Come Carlo Sini stesso sottolinea¹, il corso che egli dedicò alla *Verità pubblica e Spinoza*, in seguito pubblicato con il titolo *Archivio Spinoza. La verità e la vita*², rappresenta per il suo cammino filosofico una tappa di grande importanza in direzione del *pensiero delle pratiche*. Con il presente scritto avizzeremo attraverso le tappe che riteniamo più significative di quella esperienza, per tentare di cogliere, malgrado lo spazio limitato di cui disponiamo, lo spirito dell'esercizio etico che Sini propone, quale occasione filosofica di liberazione come *itinerarium mentis in Deo*.

¹ C. Sini, *Spinoza o l'archivio del sapere*, in *Opere*, Vol. IV, *Il pensiero delle pratiche*, Tomo I, Jaca Book, Milano 2013, p. 5.

² Id., *Archivio Spinoza. La verità e la vita*, Ghibli, Collana Spinoziana, Milano 2005, ora ripubblicato proprio all'interno di *Spinoza o l'archivio del sapere*, cit., pp. 13-290 [a questa edizione faremo riferimento].

1. *La disciplina della domanda*

Ciò che innanzitutto caratterizza un percorso teoretico è non presupporre nulla intorno al proprio tema. La filosofia non può essere un sapere acquisito, ma si mostra nella sua verità, se ve n'è, nel proprio procedere: «la filosofia teoretica è una *disciplina*, ma disciplina, appunto, non nel senso di materia: è una disciplina di pensiero, è un esercizio»³.

Se si comincia un corso dal titolo *La verità pubblica e Spinoza*, dice Sini, per prima cosa è necessario affrontare proprio questo nodo: cosa si intende per verità pubblica? E perché in connessione con il nome di Spinoza? Bisogna vedere *come* questo significato pubblico ci sia dato. In altre parole, il *come* rimbalza su noi stessi che mettiamo a tema il suo *che cosa* e ci costringe a ripensare la condizione che ha caratterizzato il nostro incontro. In questo modo, la verità pubblica di tale nome apre il campo sterminato del passato, dal quale ci giunge ciò che possiamo dire della cosa in questione, dando luogo a una riflessione che non è più quella storiografica, incatenata ai significati lasciati in eredità dalla tradizione, documenti o corpi deperibili che fanno segno a un presunto “Spinoza in sé”, perché subito ci assale il problema di come questo archivio di notizie possa dire qualche verità rispetto alla sua origine e in che modo essa possa occasionare un'esperienza di verità per noi. In tal senso, l'archivio ci pone direttamente di fronte alla questione del *limite*: il nostro stesso gesto, consistente nel tentativo di portare alla presenza una smisurata mole di documenti, dovrebbe rientrare nell'archivio medesimo, non potendo che risolversi costitutivamente in un *atto mancato*⁴. Il pensiero che rimemora Spinoza è al limite del corpo pubblico di questi, poiché frequenta i due lati della soglia: il suo significato, per tutti rievocabile e riconoscibile, e l'evento della rimemorazione stessa.

Questa situazione duplice è vera per ogni esperienza sapienziale, che sempre va alla ricerca dell'inizio: ciò che il sapere storiografico dà per scontato, la verità in sé di quanto descrive, considerata almeno come orizzonte ideale di una ricerca fallibile, è per il gesto filosofico un enigma che mette in questione la sua vita, la sua possibilità; la disciplina di un tale gesto consiste nel sostare presso la questione senza precipitarsi a dare risposte dirette.

2. *Due esempi*

Procedendo dalla convinzione che l'unica lettura filosofica possibile di un documento sia quella che si sforza di “assimilarlo” ripetendolo a proprio modo (in tal maniera riattivando l'inizio

³ Ivi, cit., p. 18.

⁴ Per quanto riguarda la questione dell'*atto mancato* della filosofia, si veda Id., *Il foglio mondo*, in *Opere*, Vol. III, *La scrittura e i saperi*, Tomo II, Jaca Book, Milano 2013.

che si dà a vedere nel testo), proviamo a osservare due esempi che traducano l'argomentazione avanzata da Sini.

Immaginiamo un discorso che suoni nella maniera seguente: «Nietzsche, al di là delle interpretazioni che ne sono state date, può essere definito sostanzialmente un profeta della reazione, legato a una sfera che si oppone a un obiettivo movimento di emancipazione dell'essere umano. Questo ci mostra la lettura filologica dei testi». Consideriamo la sentenza con l'abito che il nostro autore evoca quando parla di atteggiamento teoretico. Ciò che essa afferma implicitamente è quanto segue: esiste una verità in sé dei fatti, collocati in una storia in sé, fondata su dimensioni temporali ben determinate e per sé indipendenti, cioè passato presente e futuro; tale verità è attingibile nella sua obiettività (che in questo discorso equivale di nuovo al sussistere in sé dei fatti, e non a un prodotto di prassi così e così formate) da un ricercante il cui pensiero (cosa a sua volta in sé? E di che tipo? Riducibile in fondo alla *res extensa* o separata come *res cogitans*?) ad essa si adegui, scavalcando l'abisso di queste due "inseità", attraverso il metodo universalmente indubitabile (la cui verità però sarebbe di nuovo accertabile attraverso il gesto di scavalcare l'abisso in vista dell'adeguazione) della scienza storica. Ora, esplicito o meno che sia, un tale presupporre è tutt'altro che alieno a una opzione metafisica, come apparirebbe chiaro, se appena si tenesse conto che nessun'altra civiltà, se non quella nata appunto dal grembo della metafisica, ha mai avuto davanti queste indubitabili certezze. Ma se la metafisica dalla quale esse provengono ebbe vesti grandiose e un *particolare* eroico onore nell'istituire l'*universale* come suo effetto, non altrettanto questi pregiudizi cui abbiamo appena dato voce: poiché essi non fanno alcuna questione delle scelte epocali dalle quali dipendono e anzi lasciano il proprio abito del tutto nell'ombra. La filosofia al contrario non può semplicemente parlare dello spazio e del tempo, dei corpi e delle menti – e della verità, come se queste "cose" fossero un'acquisizione avvenuta.

Secondo esempio. Sono assai famose e dibattute le affascinanti ipotesi sulle dottrine non scritte di Platone. Queste naturalmente non sono indipendenti dalla denuncia (scritta) che lo stesso filosofo ateniese fece della scrittura, quale immagine mummificata della vita della verità. Discorso che è naturalmente inquietante e che mette in discussione tutta la *storiografia* filosofica. Qui la domanda giunge alla radicalità del paradosso: che cosa si dovrà fare di questo pensiero? Considerarlo un'opinione soggettiva di quell'uomo che fu Platone, affidato a una visione del mondo ormai remota e, per noi, francamente un poco ingenua, sebbene *storicamente* giustificabile? Vale a dire proprio osservarlo dal laboratorio neutro dello storico (che, per altro, non esisterebbe senza Platone)? Oppure valutare il pensiero del *Divino* ancora vero per noi? Ma, in questo caso, prendendolo cioè davvero sul serio, come considerare la differenza qualitativa tra dottrina orale e

scritta, se l'unico modo che abbiamo per attingere la prima è manifestamente la seconda, cioè pretendendo di raggiungere la vita del pensiero attraverso il ghigno mortifero di una mummia accompagnata solo dalla corte dei suoi geroglifici?

3. *Der Brunnen der Vergangenheit*

Questi due esempi avvicinano ciò che Sini esibisce ripetutamente nel testo su Spinoza: l'esercizio teoretico non può fare a meno delle condizioni materiali in cui si trova, ad esempio della presa di posizione in un mondo che si presenta quale storico, ma, contemporaneamente, deve mettere sotto la lente speculativa la propria configurazione determinata.

Tale è quindi il non-detto che sostiene e fonda la *verità pubblica*, privati della quale non potremmo fare alcuna esperienza del significato della situazione che ci circonda: il proprio esser-divenuta. Così, senza la documentazione che ci è giunta dell'opera platonica, per seguire l'esempio precedente, nulla sapremmo di Platone. Questa è la distanza che misura la nostra appartenenza all'ambito del significato, a ciò che risuona «là fuori» per tutti e che costituisce la vera e propria soglia per potere concepire qualcosa come un pensiero umano⁵. Di queste circostanze che occasionano il sapere, sin dalla preistoria, si può dire in generale che riguardano l'ambito della traccia e del segno.

Troviamo solo significati pubblici, niente altro possiamo ri-conoscere che non rientri in questo etere che ci comprende da ogni parte, in ogni attimo, e nel quale la nostra durata si sostanzia.

Eppure tutto ciò è solo una parte del movimento che accade: si sta dicendo che non incontriamo altro che verità pubblica, tuttavia non è tutto. La cosa si chiarisce se si tiene fermo che verità pubblica è *tutto ciò che è presente*: le due cose, come vedremo più nel profondo in seguito, sono facce del medesimo. L'esser-presente però non esaurisce l'esistenza del mondo.

Noi vediamo questa continuità significativa di tacce che riconosciamo e alle quali ci troviamo sempre-già assegnati. Ma questo appunto avviene ora, nel movimento stesso in cui possiamo anche misurare la differenza rispetto a ciò da cui proveniamo. Invero, neppure la provenienza nella continuità potrebbe avere luogo, senza il muoverci nella differenza. Bisogna quindi correggere lo sguardo: veniamo da un continuità, una coerente e sterminata catena di significati (verità pubblica), ma essa, per essere tale, non può che *stagliarsi*⁶.

Della prospettiva storica che segna il nostro modo di stare nel mondo e nella verità pubblica siamo noi i soggetti (soggetti innanzitutto a tale sguardo storico, alle pratiche che lo sostengono),

⁵ Rimandiamo per questo tema a Id., *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, Jaca Book, Milano 1996 [ora ripubblicato ne *La solidarietà delle pratiche e l'origine dell'autocoscienza*, Opere, Vol. IV, *Il pensiero delle pratiche*, Tomo II, Jaca Book, Milano 2014], ma anche a C. Di Martino, *Segno, gesto, parola. Da Heidegger a Mead a Merleau-Ponty*, Ets, Pisa 2006.

⁶ Per l'uso di questo termine, rimandiamo a C. Sini, *Figure dell'enciclopedia filosofica* [ora ripubblicato con il titolo *Transito verità*, in *Opere*, Vol. V, Jaca Book, Milano 2012], Libro III, *L'origine del significato. Filosofia ed etologia*, Jaca Book, Milano 2004.

e non l'uomo Spinoza. D'altra parte, non avremmo questa postura senza di lui: è anche grazie alla sua opera che è stata promossa quella visione laica e critica del testo biblico che ha così tanto influito sui destini politici di Dio nel mondo moderno⁷. Per altro verso, come il nostro autore mostra altrove⁸, Spinoza è un effetto di un cammino messo in moto assai prima: la filosofia e la storia stessa sono risultati occasionati dall'uso dell'alfabeto presso i Greci. In tal maniera, la registrazione storiografica degli avvenimenti poteva suscitare in Tuciddide la convinzione che una verità pubblica consegnata alle generazioni future avrebbe impedito il ripetersi della catastrofe della Guerra del Peloponneso; da parte sua Platone poteva immaginare, nel racconto del *Timeo*, di superare una buona volta le superstizioni prefilosofiche intorno alle eclissi e in generale promuovere un sapere cosmologico *scientifico*⁹.

Tief ist der Brunnen der Vergangenheit. Sollte man ihn nicht unergründlich nennen? - «Profondo è il pozzo del passato. Non si dovrebbe dirlo insondabile?», scrive Thomas Mann nel *Prologo* di *Joseph und seine Brüder*. Evidentemente anche noi, intrapresa la via, ci troviamo risucchiati nel gorgo del passato e così possiamo comprendere tutta la sostanza del problema che Sini indica: a sostenere ogni storia, ogni inizio, c'è sempre una pre-istoria (una istoriazione precedente, un geroglifico di verità pubblica da interpretare, che fa segno a una catastrofe obliata, come i geroglifici che danno voce al sacerdote egizio davanti a Solone), un racconto che fa da fondale; dietro ogni quinta di dune, un'altra duna. Ma con l'attenzione rivolta al rapporto tra la verità pubblica che ci determina, con la sua continuità e differenza rispetto a noi, e la nostra figura in quanto limite dell'archivio di tale verità, abbiamo imparato a diffidare di un racconto che rintracci processi fatti di tappe, come se questi stessero in sé, come se dicessimo: «questa è la storia del processo dell'uscita dallo stato di minorità: innanzitutto viene "l'invenzione" della scrittura alfabetica, che libera il nobile genio ellenico facendo il modo che "due greci stravaganti" fondino l'Occidente; nella vicenda che così principia, un grande rilievo bisogna dare alla lettura che Spinoza fa dei testi sacri; il passo avanti è davvero grandioso» - tutto questo è il *nostro* racconto, fa parte della *nostra* figura, la quale si assegna una condizione per il suo iniziare qui e ora: riflessione avente luogo in un *contraccolpo* e che la postura genealogica non può ignorare¹⁰.

⁷ Si veda lo studio di M. Stewart, *The Courtier and the Heretic. Leibniz, Spinoza and the fate of God in the modern world*, 2006, trad. it. di F. Sicana e M.C. Sircana, *Il cortigiano e l'eretico. Leibniz, Spinoza e il destino di dio nel mondo moderno*, Feltrinelli, Milano 2013.

⁸ Si vedano, ad esempio, C. Sini, *I segni dell'anima*, Laterza, Roma-Bari 1989; id. *Filosofia e scrittura*, Laterza, Roma-Bari 1994; id. *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, cit.; Id., *Etica della scrittura*, Mimesis, Milano-Udine 2009.

⁹ «Ma le danze di questi astri e i loro incontri, e i ritorni e gli avvenimenti dei circoli, e quali dèi nei congiungimenti siano vicini fra loro e quanti opposti, e dietro a quali, coprendosi a vicenda, e in quali tempi si nascondano a noi, e di nuovo apparendo mandino terrori e segni delle cose future a quanti non sanno questi calcoli, tutte queste cose sarebbe vana fatica spiegarle senza avere avanti agli occhi le loro immagini»; Platone, *Timeo*, in *Opere complete*, Vol. VI, Laterza, Roma-Bari 2003, 40c-d. A proposito della cosmologia del *Timeo* e in generale del racconto cosmologico, si veda C. Sini, *Figure dell'enciclopedia filosofica*. Libro V, *Raccontare il mondo. Filosofia e cosmologia*, Jaca Book, Milano 2005.

¹⁰ Scrive a proposito il nostro autore in *L'origine del significato*: «Questo incontro con l'etica genealogica è a sua volta un evento della vita e l'incontro con una pratica di vita possibile: non un "progresso", non una "verità più vera" (poiché ogni evento è in sé evento della verità); piuttosto uno "stile" del soggetto filosofico in quanto dedito alla sua pratica, pratica che è

A partire dalla domanda sulla verità pubblica e Spinoza, ha quindi guadagnato il centro della scena la questione dell'inizio, di come esso sia pensabile. Torniamo a seguire più dappresso il discorso di Sini. Egli scrive:

Riprendiamo dalla questione dell'inizio, cioè là dove abbiamo detto: «Bisogna tornare all'inizio». Ed era un porre la questione sul sé filosofante, per non incorrere in quel peccato capitale della filosofia che consiste nel filosofare in presa diretta e inconsapevole. Poiché un siffatto filosofare è sempre ideologico, cioè inconsapevole delle sue stesse operazioni, non trasparente [...]. Guardo allora solo i contenuti di ciò che dico e non guardo in base a che li dico, che cosa faccio quando li dico, quali operazioni metto in opera dicendoli: questa è una disputa, non filosofia; non è entrato ancora nella filosofia colui che non si fa carico del sé filosofante e quindi che non pone la questione dell'inizio¹¹.

Con queste parole non viene espressa una qualche generica necessità di dichiarare le proprie intenzioni, di renderle esplicite, e nemmeno di inquadrarsi in una contestualizzazione storica; chi ragiona così non ha inteso davvero che cosa è in gioco nella questione dell'inizio. L'influenza husserliana è evidente, ma risuona anche l'eco del Nietzsche di *Umano, troppo umano* intorno al «difetto originario di tutti i filosofi», quello consistente nella «mancanza di senso storico», la quale dà luogo alla superstizione di considerare la figura divenuta dell'uomo, sotto l'influenza, per esempio, delle vicende religiose e politiche, come una «*aeterna veritas*», misura di ogni cosa; coloro che così si fanno abbagliare «non vogliono capire che l'uomo è divenuto e che anche la facoltà di conoscere è divenuta; mentre alcuni di loro si fanno addirittura fabbricare, da questa facoltà di conoscere, l'intero mondo»; proprio questo è ciò che caratterizza la tradizione teologica (e metafisica): l'innalzamento dell'uomo degli ultimi quattro millenni a modello immutabile e *tèlos* di tutte le cose (contro questa superstizione si pone già esplicitamente l'*Appendice* alla prima parte dell'*Ethica* spinoziana); «ma tutto è divenuto, non ci sono fatti eterni: così come non ci sono verità assolute. Per conseguenza il filosofare storico è da ora in poi necessario, e con esso la virtù della modestia»¹².

Naturalmente Nietzsche non sta identificando il «senso storico» con quella *Weltanschauung* che caratterizza ancora oggi le “scienze dello spirito” e verso la quale si era scagliato nella *Seconda inattuale*. Il pensiero più importante del passaggio ricordato è quello che sottolinea come anche la facoltà di conoscere muti; non si tratta semplicemente di riconoscere la “giovinezza” dell'uomo rispetto alla natura, ma di vedere come lo stesso ri-conoscere sia in divenire: di nuovo, frequentazione del limite e del suo abisso.

per tradizione autoreferenziale e che ha in ciò una delle sue virtù tradizionali e un suo tratto specifico»; C. Sini, *Figure dell'enciclopedia filosofica*, Libro III, *L'origine del significato. Filosofia ed etologia*, Jaca Book, Milano 2004, p. 145.

¹¹ Id., Spinoza o l'archivio del sapere, cit., p. 40.

¹² F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, 1878, tr. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, *Umano, troppo umano I*, in *Opere*, Vol. IV, Tomo II, Adelphi, Milano, p. 16.

4. L'occasione Spinoza e il circolo dei tre

Tutto ciò rimanda alla lettura della tradizione ermeneutica che il filosofo italiano offre in numerose opere e che, nello specifico di *Spinoza o l'archivio del sapere*, può essere individuata nel movimento di circolazione tra *continuità*, *differenza* ed *emergenza*.

Si è già ricordato come per Sini Spinoza sia una soglia: un transito che raccoglie la ricerca di molti anni, culminata nella franca consapevolezza di non potere seguire gli esiti arcinoti dell'ermeneutica contemporanea, consistenti, sinteticamente, nella presa d'atto della relatività di ogni interpretazione e nella fede in un indebolito orizzonte di dialogo¹³. Sini non è un "postmodernista", un "relativista" o qualunque altra etichetta si voglia applicare a questo genere di abito rispetto alla fuga orizzontale delle interpretazioni. D'altra parte, egli non è neppure un "neorealista" *ante litteram*. Questo segna la sua ricerca: né l'addio alla verità né la credenza di poter astrarre gli oggetti dalla loro interpretazione (o separare l'"ontologia" dall'"epistemologia" – dove il *lògos* che accomuna queste due espressioni sembra non interessare chi, con tanta facilità, pensa di potere distinguere nettamente tra i due campi – di nuovo in virtù del *lògos*, presumibilmente, altrimenti come?), ma la tematizzazione del rapporto tra evento della verità e significato (pubblico) di questa.

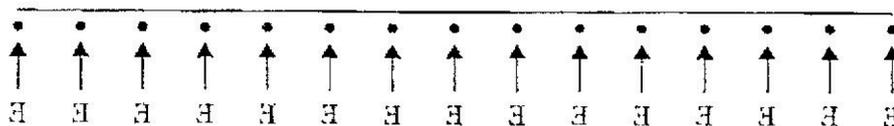
Per riconoscere qualcosa devo stare in una tradizione, in una *continuità*, ma anche percepire una *differenza*: in caso contrario, non ci sarebbe proprio nulla in presenza – in maniera naturalmente variata. E tuttavia non basta ribadire che si interpreta perché si è sempre interpretato e che da questo stato *di fatti* non si po' uscire. Il punto davvero urgente da pensare è l'aver luogo di un tale rimando *segnico*¹⁴: e ciò significa fare questione della doppia "natura" dell'interpretante rispetto al circolo ermeneutico, della sua posizione sia interna sia evenemenziale rispetto a tutto il gioco dei tre – ciò che nel volume su Spinoza si afferma come *emergenza*, illuminando il rapporto tra il *modo* e la *sostanza* e giungendo alla svolta etica che informa il pensiero delle pratiche¹⁵.

¹³ «L'approdo a Spinoza è motivato da varie ragioni [...]. Veniva dopo anni dedicati al confluire, nel mio lavoro, della ispirazione ermeneutica (Nietzsche, Heidegger e, in particolare, le «pratiche discorsive» di Foucault) e di quella semiotica (Peirce e Mead). A suo modo era anche una ripresa della battaglia di Husserl contro il naturalismo delle scienze, poi estesa da Paci al dogmatismo materialistico del marxismo ufficiale. Ebbi in ciò validi compagni di cammino, dai quali tuttavia dovetti separarmi perché non condividevo l'equazione: processo illimitato delle interpretazioni, *quindi* relativizzazione della verità. Mi era ben chiaro invece, grazie alla mia formazione, che non hanno senso né una verità *assoluta*, un essere e una verità "parmenidei", sciolti da ogni relazione; né la riduzione assurda della verità alla transitorietà diveniente dell'interpretazione accidentale»; C. Sini, *Spinoza o l'archivio del sapere*, cit., pp. 5-6.

¹⁴ Riguardo alla questione semiotica in Spinoza, si veda l'importante lavoro dello spinozista Lorenzo Vinciguerra, che di Sini è stato allievo, *La semiotica di Spinoza*, ETS, Pisa 2012.

¹⁵ «La relazione spinoziana tra sostanza e modi, così come io la immaginavo e la leggevo, era però una via efficace per farmi intendere. Ma c'era molto di più. È un fatto [...] che la questione della verità, la sua trasmissibilità in un sapere e la sua stessa vita precipitavano, nella mia visione, in un gorgo, dal quale non si poteva uscire se non per la via della *praxis*: e Spinoza aveva appunto scritto un'*etica*. Mi ero proprio allora finalmente imbattuto nel cosiddetto "pensiero delle pratiche", che considero l'avventura più significativa, più decisiva e feconda di tutto il mio cammino e di tutto il mio lavoro (anche qui, nella convinzione di non essere stato del tutto inteso anche da chi mi è stato a lungo vicino). La figura di Spinoza concentrava in sé [...] i tratti emblematici essenziali di questa svolta del cammino personale»; C. Sini, *Spinoza o l'archivio del sapere*, cit., p. 6.

Il nodo è assai complesso e deve essere meditato nella sua paradossalità: l'occasione di mondo, incarnata in questo caso dall'incontro con Spinoza, si può dire in molti modi, che si declinano in considerazione del circolo di *continuità*, *differenza* ed *emergenza*; l'esibirli riassumerà il cammino finora compiuto: riportiamo quindi di seguito la figura che Sini usa per rappresentare il movimento cui ci stiamo riferendo¹⁶.



Spinoza è una continuità, un significato pubblico che giunge sino a noi: questo mostra la retta sopra tracciata. Però dobbiamo dire la cosa considerandola parimenti da un altro punto di vista: Spinoza è anche differenza – c'è lo Spinoza per i contemporanei: la comunità ebraica di Amsterdam che lo scomunicò e lo maledisse, gli amici della cerchia liberale e gli acerrimi nemici, che vedevano in lui un uomo empio quanti altri mai, i segreti estimatori e gli uomini che avevano con lui e il suo pensiero un rapporto ambiguo e conflittuale (come Leibniz) ecc.; poi c'è lo Spinoza dei secoli successivi, il *maledictus* per ogni buon cristiano interessato a contrastare idee pericolose per la fede e per la sua influenza politica, il fantasma che perseguitava Kant e che spingeva Jacobi a un temerario «salto mortale» pur di difendere la sua concezione della libertà, l'affascinante ebreo sacerdote della sostanza infinita dell'idealismo tedesco, il precursore infine trovato da Nietzsche¹⁷, per giungere sino all'oggetto di innumerevoli e pregevoli studi storiografici, di alcuni discutibili libri di scienziati appassionati di filosofia, nonché l'ispiratore di filosofi contemporanei molto importanti come Deleuze: la discontinuità è indicata dai vari punti.

La retta della continuità è solo in virtù di ciascuno di questi punti e della sua differenza. Ma poi ogni punto è da considerarsi in quanto emergenza, a cominciare da Spinoza stesso: anch'egli è stato una vita vivente, un gesto di iscrizione nella verità pubblica che, perciò, non poteva in essa venire risolto, un interpretante attivo, interpretante il suo stesso pensiero, sempre di nuovo differente perché continuo nella propria soglia evenemenziale, aprente la *possibilità* di divenire pubblico e *quindi* ripreso nella continua differenza di nuovi modi dell'emergenza: ogni volta l'inizio che si dà a vedere come *un* inizio. Ad ogni accadere dell'emergenza innominabile corrisponde un significato nominato e una possibilità di nominazione. Questa emergenza è indicata dalle E allo specchio.

¹⁶ Ivi, p. 46.

¹⁷ Ivi, p. 337.

C'è però di più: perché questa narrazione appartiene a *noi* che la facciamo e non sta affatto “in sé”. Nell'appartenere a noi, essa è un contraccolpo (un presupposto *posto*) della nostra irraffigurabile emergenza. Nel *medesimo* gesto di questa, ci affidiamo alla dipendenza dal presupposto, alla condizione che emerge qui come continuità e che viene nominata ‘Spinoza’: «non è lui che determina la nostra dipendenza; *noi* la determiniamo, assegnando lui alla verità pubblica, e vedendo allora che noi siamo suoi pronipoti, prodotti e conseguenze»¹⁸.

Così considerata, la figura mostra la costitutiva impossibilità di ogni traccia, una impossibilità che, per usare il linguaggio hegeliano, è quella dell'intelletto di dire il movimento della ragione come l'irraffigurabile di ogni figura, il suo s-figurarsi. Ci troviamo, insomma, davanti al limite come il luogo stesso del pensiero filosofico, nella coincidenza con il suo costitutivo essere in errore: la figura tracciata consiste di linea, punti ed E rovesciate, ma in realtà ciò che si produce incessantemente è un perpetuo gioco di contraccolpi (o rispecchiamenti) tra l'accadere verticale dell'emergenza e la continuità consistente in differenze, che poi sono di nuovo lo stagliarsi in figura dell'irraffigurabile indeclinabile evento dell'emergenza. Ogni volta un circolo che si riproduce e sprofonda in se stesso: «questa è l'esperienza che *accade* nell'inizio»¹⁹ poiché in verità «c'è solo un punto, un'emergenza: quello che accade ora, e che fagocita in sé tutti gli altri punti»²⁰.

L'occasione di mondo che emerge dall'incontro, in questo caso con Spinoza, ha la natura della diade, giacché per essa accade il mondo di cui è occasione a distanza – la distanza emergente nel configurarsi dell'evento della figura²¹. L'occasione di mondo – ma il mondo non “sta” prima di- o altrove da- questa sua occasione configurata: esso non è una cosa e non “sta” nel tempo e nello spazio. Il mondo come l'unità della diade in figura è il suo riflesso.

Con questi accenni, ancora senz'altro prematuri per essere compresi, abbiamo però introdotto la questione del *mondo*, sulla quale è tempo di concentrarsi.

5. *L'inizio e il dominio dell'Altro*

L'incontro in quanto occasione di mondo è una figura dell'inizio. Se ritorniamo all'inizio di qualunque nostra esperienza, ci troviamo davanti all'ambiguità della *decisione*, e questo anche nel caso di un'esperienza che al limite ci è stata del tutto imposta dall'“esterno”, come suol dirsi: se il passato dal quale proveniamo non si dà mai altrove che nell'emergenza che ora accade, allora esso è frutto di una lacerazione “presente”, che de-cide, a partire da noi, della nostra continuità-differenza rispetto all'inizio e alla tradizione che da esso si tramanda.

¹⁸ Ivi, p. 53.

¹⁹ Ivi, p. 47.

²⁰ Ivi, p. 50.

²¹ Id., *Figure dell'enciclopedia filosofica*, Libro I, *L'analogia della parola. Filosofia e metafisica*, Jaca Book, Milano, 2004, pp. 63-64.

Questo però non significa mettere tale decisione sul conto di una libera scelta a partire dalla quale si muoverebbe: cosa mai potrebbe significare ciò? Anche le scelte vengono da lontano, sono frutto di continuità-differenze che ci hanno costituito nella nostra figura, in modo tale che, più a lungo ci soffermiamo sull'abisso del passato, meno siamo certi di scegliere davvero. C'è una decisione, e la decisione succede qui, nel momento in cui facciamo accadere tutte le circostanze pubbliche che hanno dato luogo alla nostra figura di soggetti; tuttavia, questa decisione non è assimilabile ai significati pubblici, sebbene venga immediatamente in essi trascritta: essa sopraggiunge "là fuori" e vi siamo consegnati – è a partire da questo "fuori" tradotto come pubblico che si può riflettere indietro e "dentro" un "io" privato; ma, in realtà, non c'è nessun dentro né fuori, se non a partire da questo stacco; né, dopo di esso, l'uno viene prima dell'altro (sebbene, per altro verso, una certa primalità fenomenologica vada attribuita alla voce "esterna"²²). L'emergenza non è né pubblica né privata, è l'accadere di questa partizione, ed è sempre qui. In altri termini, se cerchiamo ciò a cui dobbiamo rimettere in ultima istanza la nostra decisione, scopriamo che non v'è che altro da noi: «*nella vita domina l'Altro*»²³.

Ciò che si presenta nell'incontro con la propria provenienza è sempre un incontro con «l'Altro», con ciò che non siamo e che ci garantisce nel nostro sussistere: ciascuno soggetto alle pratiche che lo hanno così e così costituito. Ma, se questo è vero, se è questo incontro con la estraneità che ci fa ciò che siamo (essere in altro), ciò significa che l'Altro e «il me stesso» sono lo Stesso²⁴. Le risposte nelle quali il nostro abito di interpretanti consiste si attivano in virtù della provocazione dell'Altro, il quale coincide con il nostro durare, il mutare figura²⁵ coerentemente con il mantenimento della nostra forma di vita.

Dal momento che l'inizio di noi stessi è l'incontro con l'Altro, questo si mostra secondo una duplice prospettiva: esso è sia presupposto sia ciò «che accade da sé», in quanto de-cisione a partire dalla quale si proietta indietro un esser-stato; la differenza può essere vista solo nella lacerazione che separa: ciò però significa che in niente altro che in questa lacerazione consistiamo: «ogni incontro è un incontro con l'Altro, ma allora ogni incontro è una rivelazione di me stesso, perché l'Altro è lo Stesso»²⁶, è lo Stesso di me stesso.

La rivelazione dell'Altro è così una rivelazione duplice; potremmo anche azzardare questa frase [...]: all'inizio è il due, non l'uno; all'inizio è la diade, non la monade [...]. L'Altro non sta soltanto come quella sostanza che già è là, in quanto dispersione delle pratiche dell'Altro in cui è iscritto

²² Cfr. Id., *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, cit.

²³ Id., *Spinoza o l'archivio del sapere*, cit., p. 61.

²⁴ Ivi, cit., p. 65.

²⁵ Per uno sviluppo della questione della forma e della figura a partire dalla traccia in Spinoza, rimandiamo a L. Vinciguerra, *op. cit.*

²⁶ C. Sini, *Spinoza o l'archivio del sapere*, cit., p. 61.

l'inizio, ma sta nell'inizio stesso, nella decisione, nella rottura, nell'evento, nella frattura, che non accade a partire da me, perché il me è il prodotto²⁷

Questo Altro è l'accadere da sé del mondo, accadere da sé che è però già-sempre accaduto: in questo senso esso è causa, come dice Spinoza *causa sui* («Per causa di sé intendo ciò, la cui essenza implica l'esistenza; ossia ciò, la cui natura non si può concepire se non esistente»²⁸): «tutto quello che segue nell'*Ethica* è la conseguenza dell'aver pensato queste due righe»²⁹. Esse conducono al «pensiero abissale» del *maledictus* di Amsterdam.

Si comprende allora più chiaramente la decisione di Sini di fare di Spinoza una via per ripensare l'inizio: l'Altro ha il carattere della sostanza che è il mondo, che è sempre-già-là, che mi circonda e del quale io sono in tutto e per tutto formato. Luogo della necessità. Eppure, sorprendentemente, questa inaggrabile situazione che ci avvolge, della quale siamo modi, può divenire occasione di libertà, se abitata attraverso l'*etica*. Questo nodo paradossale è l'esito di ciò che Sini chiama il *pensiero abissale*.

6. L'abisso del mondo

È alla vertigine di questo abisso spinoziano che si tratta di corrispondere, pensiero della sostanza dal quale tutta l'*Ethica* prende le mosse e che proietta al di là dell'orizzonte della metafisica.

Infatti, già a partire dalla sua formulazione nella prima definizione, la concezione di Dio mostra la sua eccentricità rispetto alla storia del pensiero occidentale:

Spinoza non sta dicendo qual è il fondamento, secondo un modo di ragionare aristotelico. Spinoza non è un pensatore aristotelico e neppure platonico, questa è la difficoltà. Spinoza sta dicendo che c'è qualcosa che è causa di sé, in cui l'essenza e l'esistenza coincidono; qualcosa fuori del quale non è pensabile niente altro e, anzi, a partire dal quale tutto è pensabile³⁰.

Ci troviamo davanti *qualcosa* che *non* è una cosa e che si può “definire” solo in un senso che entra in rotta di collisione con il comune modo di intendere la definizione, vale a dire per genere e specie. Detto in maniera ancora più generale: posso qualificare qualcosa solo rinviando a qualcosa d'altro, ho quindi bisogno di segni, di rimandi. Eppure qui ci troviamo davanti a un segno che non indica altro, che è *segno di sé*.

²⁷ Ivi, p. 70.

²⁸ B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, Amsterdam 1677, trad. it. di S. Giametta, *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, Bollati Boringhieri, Torino 1987, I, definizione 1, p. 19.

²⁹ C. Sini, Spinoza o l'archivio del sapere, cit., p. 73.

³⁰ Ivi, pp. 74-75.

Ogni segno è tale perché sta al posto di qualcos'altro, *supponit pro*: che segno può essere un segno che rimanda a se stesso? Qualcosa di inaudito, come è chiaro, o meglio, qualcosa che si coglie se ripensato alla luce di un passato da meditare – il senso “originario” del *symbolon* (se mai qualcosa di originario esiste che non sia il mondo: ma di questo, appunto, facciamo questione quando abbiamo di fronte il *signum sui*): la parte spezzata di un intero che non c'è, al quale la parte rimanda come il suo *nulla*.

Tutto ciò si chiarirà alla conclusione del percorso. Intanto si è fissato questo traguardo: c'è qualcosa che si configura come l'esistente puro e semplice, che è sempre-già-là, che anticipa ogni cosa e ogni possibile e parziale sua de-finizione. In altre parole, il *che cosa c'è* presuppone sempre il *che c'è*. Esso «si spiega da sé», vale a dire: «si *dispiega* da sé [...]». La sostanza si dispiega, e si dispiega da se stessa: la definizione è più propriamente la semplice esibizione della sostanza»³¹. Intendere questa situazione è compiere lo sforzo di concepire l'esistenza stessa.

Vi è un'inevitabile resistenza per un pensiero di questo tipo: per prima cosa, perché si muove in direzione opposta rispetto a tutta la tradizione onto-teo-logica; in secondo luogo, perché è contrario a un sistema di presunte evidenze, le quali ci accompagnano tacitamente in ogni aspetto della nostra vita diretta. Infatti, questo esser sempre-già-là, la sostanza, *ossia* il mondo, non ci è mai dato direttamente. Di qualunque cosa noi si faccia esperienza, quella cosa si presenta, sta nella presenza, ma il suo presupposto non si dà mai in essa, se non come il suo Altro, il suo *escluso* quale «situarsi di ogni stare»:

La presenza non è mai pura e semplice, *eppure* in ogni presenza accade l'esistente puro e semplice, visto che esso è il presupposto, ciò che accade da sé. Ma questo è solo un modo per cominciare a capire [...]. L'esistente puro e semplice non è il contenuto di un'esperienza, di una presenza, di un'evidenza ecc.; né di un'evidenza che precede il giudizio, né dell'evidenza del giudizio [...]. Se l'incontro con la prima definizione dell'*Ethica* di Spinoza ha un senso (quest'incontro, non Spinoza, cioè la possibilità che sta in Spinoza e che si riattiva qui), se effettivamente questo incontro dice: il mondo, la natura, Dio, cioè l'esistente puro e semplice, non ha a che fare né con l'essere, né col vero, allora siamo di fronte a una vera svolta. Certo, sorge la domanda: che cosa c'è al di là dell'essere e del vero?³²

Quando pensiamo all'essere e al vero, pensiamo sempre qualcosa a partire dalla presenza. L'esistenza sempre-già-là del mondo, però, non è così catturabile nelle reti del *Sofista* di Platone³³: il suo *che-c'è* «è insieme *principium essendi e principium veri*»³⁴.

³¹ Ivi, p. 77.

³² Ivi, p. 86-87.

³³ Ivi, p. 89. Si veda anche Id., *I segni dell'anima*, cit., pp. 68-123.

³⁴ Id., *Spinoza o l'archivio del sapere*, p. 76. A questo proposito si veda anche B. De Giovanni, *Hegel e Spinoza. Dialogo sul moderno*, Guida, Napoli 2011, p. 46.

Questo è un momento assai delicato, a partire dal quale soltanto si possono comprendere a fondo le conclusioni alle quali Sini giunge. Se «l'esistente puro e semplice» non è mai in presenza e nemmeno è la presenza, la presenza può tuttavia solo «in esso» «avere luogo».

Il mondo è il «già stato» del mio giudicare. Tuttavia questo esser-già non è mai stato in presenza, si è sempre annunciato come il presupposto di ogni sua posizione, perché il presentarsi è un effetto della «*vox publica*»³⁵ e della sua verità. Ora, se abbiamo compreso che il mondo, come accadere della verità pubblica e dei suoi oggetti, non vi può essere ridotto, allora vediamo anche perché dire che esso *sia* «non gli è congruo», così come non gli è congrua l'articolazione delle estasi temporali. La sua qualifica come 'esser-già' esprime manifestamente proprio un'inadeguatezza del nostro linguaggio, che si forma sulla (o, forse, è alla radice della) scrittura del tempo³⁶.

La sostanza non è una cosa e non può nemmeno essere pensata come una somma di cose. Se così fosse, la sua infinità si risolverebbe in un cattivo infinito consistente solo nel rilancio del numero. Ma essa è al di là di qualunque limitazione, anche quella che la assegna a una serie illimitata. La sua infinità è intensivamente presente in ogni emergenza:

Compiamo un altro piccolo passo strategico. Abbiamo detto che il mondo è l'inclusività totale; ma lo è nel senso di quell'inclusività totale che è esclusa da ogni presenza, evenienza, o giudizio, cioè da ogni essente presente. E allora potremmo esprimerci con questa curiosa proposizione: in ogni presenza – che è presenza del mondo – è escluso il mondo, come suo (della presenza) escluso [...]. In ogni presenza è inclusa la totalità, come l'escluso di quella parte e da quella parte³⁷.

7. *Al di là della domanda metafisica fondamentale*

La via del pensiero abissale implica un'ulteriore posizione rispetto alla storia della metafisica: Sini invita a pensare come quanto abbiamo osservato comporta anche la denuncia della non radicalità della tradizionale domanda che chiede «perché l'essente e non piuttosto nulla?»³⁸. Questa infatti innanzitutto presuppone il mondo – è sempre una domanda fatta della sua carne; inoltre, non pensa il mondo come ciò che è sempre-già-là: al contrario, concepisce la possibilità di un venir meno dell'essente, fosse anche l'essente nella sua totalità, a partire da ciò che è presente³⁹.

Perciò è inadeguato anche pensare il nulla a partire dal ni-ente:

³⁵ Si veda la prima parte di C. Sini, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, cit., pp. 9-43; e Id., *Figure dell'enciclopedia filosofica*, Libro IV, *La virtù politica*, Jaca Book, Milano 2005, pp. 205-220.

³⁶ Intorno alla complessa questione del tempo, si veda Id., *Il tempo e l'esperienza*, Unicopoli, Milano 1985.

³⁷ Id., *Spinoza o l'archivio del sapere*, op. cit., p. 91.

³⁸ Ivi, p. 94 e pp. 307-320.

³⁹ Ivi, p. 95.

*Non c'è niente come il non (che c'è) del mondo; e inoltre non c'è un oltre mondo: perché tutto ciò che c'è, il mondo lo ricomprende in sé. Quindi oltre il mondo non c'è niente, non c'è un oltre-mondo come niente del mondo; c'è il nulla, certo, ma adesso sappiamo cosa dire del nulla. Il nulla è il nullificarsi dell'essente presente e rispetto a questa assenza è la *sua* assenza; nel contempo il mondo è la sua *situazione*. Il nulla è così il nullificarsi dell'essente presente per un altro essente presente⁴⁰.*

La stessa idea che la tradizione filosofica si è fatta della contingenza del mondo dipende da questo abbaglio, dall'aver preso un pezzo di mondo sollevando poi la sua condizione a legge assoluta. Ma il mondo, l'evento di ciò che accade, non è un fatto e non si può dimostrare allo stesso modo delle cose. Da questo punto di vista, la vera rivoluzione copernicana, dice Sini, è quella spinoziana, non kantiana: in quanto il filosofo olandese è stato in grado di meditare (in ciò in compagnia di Bruno) all'altezza della sfida di Copernico e della sua avventura, che «mostra l'impossibilità di pensare il mondo come finito»⁴¹. Infatti, la contingenza stessa di ogni cosa presuppone il *che c'è* del mondo. La contingenza rinvia; ma il fatto del rinvio è la sua necessità. Questa si dà a vedere quindi proprio nella contingenza: il mondo non viene mai incontro puro e semplice, lo sprofondo emerge in superficie solo sul margine del frammento, come nulla della presenza.

8. *Nell'orizzonte dell'infinito*

Si è visto come il nostro autore riconosca in Spinoza l'altissima occasione speculativa per pensare una cosmologia all'altezza dell'epoca copernicana, e ciò, ora dobbiamo aggiungere, al fine di un confronto con la verità scientifica che non veda la filosofia semplicemente ridotta al compito “edificante” morale-estetico di passatempo serale privato rispetto alla serietà della pubblica oggettività scientifico-tecnologica – e politica; non è la filosofia il passatempo del vecchio Cefalo⁴²: in essa ancora *ne va* del soggetto (come risultato) e della sua *periagoge*⁴³ etica. Tuttavia, per gli stessi motivi, il pensatore italiano non riduce nemmeno la filosofia ad *ancilla scientiarum*, attività che si limiti a registrare passivamente i risultati di queste, condannando il suo esercizio a un qualche genere di divulgazione scientifica nobilitata da una conoscenza della tradizione metafisica o dalla competenza specialistica nella logica formale.

La via che passa per Spinoza riproduce un'istanza husserliana radicale (trasfigurata però proprio dalla maschera del *maledictus* e da quella di Nietzsche – si potrebbe aggiungere loro Bruno

⁴⁰ Ivi, p. 96.

⁴¹ Ivi, p. 103.

⁴² Platone, *Repubblica*, in *Opere complete*, Vol. V, Laterza, Roma-Bari 2003, 328b-331d; si veda a proposito C. Sini, *La virtù politica. Filosofia e antropologia*, cit.

⁴³ Platone, *Repubblica*, cit., 518c.

– i grandi sacrileghi): il compito della liberazione dalle superstizioni del dogmatismo naturalistico, al fine di guadagnare un'idea di mondo filosoficamente sensata.

Bruno notava che se Copernico ha ragione e se dobbiamo estendere la rivoluzione copernicana non al sistema solare soltanto, ma a tutto l'universo, allora l'universo non si può certamente misurare per «spanne e parasanghe»; non ci sono misure, metri o chilometri che misurano l'universo. L'universo allora non sta da nessuna parte, non è più qui che là, non è né centro né periferia, non più è la luna cielo a noi che noi alla luna. Spinoza è la conseguenza di tutto ciò o, meglio, è colui che pensa speculativamente sino in fondo tutto ciò. In questo senso Spinoza ci appare come il pensatore della scienza e della tecnica, come colui che ha davvero pensato sino in fondo quella pratica rivoluzionaria che è la pratica scientifica moderna, come colui che ha pensato al di là di molti, forse di tutti quelli che sono venuti dopo, che ci ha offerto un pensiero all'altezza della rivoluzione etica e teorica della scienza moderna e della tecnica attuale⁴⁴.

Se Spinoza indica in direzione del pensiero di un universo coerente con la nostra epoca, che cosa davvero significa ciò? Forse che abbiamo definitivamente dissipato le ombre della superstizione e che possiamo finalmente partecipare della verità delle cose in sé, così come la scienza ce le offre? Da quanto detto sopra, ovviamente no. Tanto più se teniamo conto che il mondo si è andato manifestando davanti a noi non come il possibile oggetto di un giudizio, quanto l'escluso – l'Altro – di ogni dire (compreso quello che stiamo esercitando ora, che, se non viene inteso nel suo senso etico, è completamente mancato).

Ora, una proposizione così posta, genericamente, può anche apparire tollerabile. Ma se ci spingiamo un poco oltre seguendo la traccia siniana, lo scandalo per l'inattualità della sentenza è pronto a montare:

Se teniamo conto di tutto ciò che è emerso sin qui, dobbiamo dire che la rivoluzione copernicana è appunto un accadimento del mondo, come anche, per esempio (lo abbiamo già visto), la teologia. È indubbio che la rivoluzione copernicana, come ogni altro accadimento, apre il mondo, lo frequenta nella sua emergenza, e in questo senso ne porta ad apparizione la verità, in quel modo contingente che è il suo. Il che però significa che la rivoluzione copernicana non è in sé più vera di un'altra teoria del mondo. Da questo punto di vista non c'è nessuna ragione di riguardarla come più vera per esempio della concezione tolemaica, e questa è proprio una cosa difficile da mandare giù. Però è indubbio che pensare la concezione copernicana del mondo come una dottrina in sé più vera di un'altra è mera superstizione. Su quale base diremo che un modo di accadimento del mondo vanta maggiori diritti di un altro modo, quanto alla verità del mondo stesso? Come vedremo, la via d'uscita da questi problemi è l'etica. Non si tratta di stabilire quale visione del mondo è più vera di un'altra; non ci sono proposizioni che possano dire come il mondo è in verità, poiché le proposizioni sono fatti del mondo che presuppongono il mondo. Si tratta invece di abitare la rivoluzione copernicana, di essere uomini che sanno vivere in un mondo concepito come infinito e in questo senso la questione diventa etica, piuttosto che teorica⁴⁵.

Che queste precisazioni siano difficili da mandare giù per il senso comune, compreso quello che abita lo scienziato, è certo: ma il rigore filosofico del percorso che si è intrapreso impone di

⁴⁴ C. Sini, *Spinoza o l'archivio del sapere*, cit., p. 171-172.

⁴⁵ Ivi, pp. 108-109.

procedere, giacché «anche se non li ha pensati in questa forma» è proprio Spinoza colui che «ha cominciato a pensare questi problemi» portando «sino in fondo le conseguenze di quella pratica che è la scienza, giungendo poi a un'etica» - cosa che segna una grande differenza rispetto a Descartes e Leibniz⁴⁶.

Ci siamo imbattuti precedentemente nella visione del mondo *al di là* dell'essere e della verità, in quanto esso non può venire ridotto a un giudizio e così reso presente. Ragion per cui nemmeno la scienza può dire che *cosa* esso sia (non è una cosa). La pratica scientifica mostra piuttosto, come ogni pratica a suo modo, «*cosa si può fare del mondo e cosa si può fare nel mondo*»⁴⁷. Avanza così la necessità di pensare in maniera diversa il rapporto tra mondo e verità. A questo fine, dobbiamo ricapitolare per sommi capi il percorso svolto.

Il mondo principia come ciò che era sempre-già-là. Questo tuttavia non è tutto: esso non è semplicemente un significato consegnato a un passato sigillato e compiuto “in sé”. Il mondo principia come ciò che stava sempre-già prima di ognuno, ma questo accade esclusivamente nel rilancio incidente della emergenza: solo per questa lacerazione evenemenziale si profilano continuità e differenza, che per altro non possono mai esaurire la sovrabbondanza di una sostanza che in ogni dove come già-là accade quale possibilità di interpretazione e destino. Il mondo non si riduce a un significato e, anzi, il significato che assume come verità pubblica che ci viene dal passato accade propriamente solo qui: dove il me stesso si scopre assegnato all'Altro che è lo Stesso. Insomma, l'essere e la verità riguardano l'istituzione avvenuta del significato pubblico, prodotto dalla *vox* che risuona per tutti. Vero è che ogni pratica fa differenza: non si stagliano uguali origini per il sacerdote di Creuzer, per il contadino analfabeta, che ricorda però a memoria i suoi “poemi”, e per chi abita prassi che frequentano piramidi e papiri⁴⁸. La medesima differenza capita a noi, che scriviamo al computer e così facendo acquisiamo determinate figure di soggetti, incontrando l'Altro a nostro *modo*.

Il *come* di questo inizio non può quindi essere lasciato in ombra: si dà esclusivamente attraverso una catena infinita di pratiche; solo in tale determinazione possiamo fare esperienza del mondo come inizio assoluto. Ad esempio, il nome ‘Spinoza’ costituisce un incontro ben preciso all'interno della pratica filosofica: in questo nome pubblico accade il mondo nella sua emergenza. In tal modo, l'incontro diviene *occasione* di mondo.

Se così “stanno” (o, meglio, si muovono) le cose, allora è necessario pensare non solo la verità pubblica e il suo essere, il prodotto del suo metodo⁴⁹, ma anche l'aver luogo di questi significati.

⁴⁶ Ivi, p. 109.

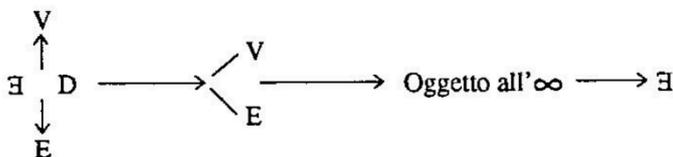
⁴⁷ Id., L'origine del significato, cit., p. 145.

⁴⁸ Id., Spinoza o l'archivio del sapere, cit., pp. 151-163.

⁴⁹ A questo proposito si veda Id., *Immagini di verità. Dal segno al simbolo*, Spirali, Milano 1985; e Id., *Il metodo e la via*, Mimesis, Milano-Udine 2013.

Vale a dire, bisogna di nuovo rivolgersi alla sostanza, al suo e-venire. Siamo in tal maniera condotti da Sini a pensare il *doppio senso di verità ed errore*⁵⁰.

In ciò l'autore ci aiuta con una nuova figura:



La prima E rovesciata sta per l'evento della verità «onnipresente, eterna, inesauribile apertura originaria del mondo» che è tale in quanto sempre qui, alla fonte di ogni inizio. La D è la distanza originaria, la differenza rispetto all'accadere del mondo che caratterizza ogni pratica e che la destina al suo orizzonte di verità. Le due frecce che si muovono verticalmente indicano la coincidenza dell'essere in errore e dell'esperienza verità (l'errare della verità), che è lo stesso avere luogo di ogni pratica nella distanza dall'(dell')evento. La freccia orizzontale, che si biforca nei due esiti di verità (V) ed errore (E), indica la differenza tra questi due all'interno del criterio di verità determinato di ciascuna pratica. La mira ultima è quella del raggiungimento dell'oggetto, proiettato all'infinito e destinato a mutare, considerato il fatto che “proprio” dell'errare della verità è la metamorfosi incessante delle pratiche e dei loro criteri interni (ritorna la E rovesciata dell'evento accadente nella distanza della pratica).

Proprio di ogni cosa è l'esser *modo*, quindi non coincidere mai con l'accadere, con l'evento della verità, ma consistere in una interpretazione pratica. Attenzione, però: le due cose non si possono pensare separate, lo abbiamo già visto. L'aver luogo dell'emergenza non è un altro significato pubblico (o privato), ma celato: l'istanza che assegna a una *prassi* con i suoi significati interni (il che è esattamente sinonimo di oggetti interni) non sta altrove dal suo tradursi in essi.

Così il fulmine sarà per il sacerdote “originario” la manifestazione del dio del cielo, mentre per lo scienziato nel laboratorio oggetto di rilevamenti di tutt'altro tipo. Sottoporre i due modi di accadimento della verità al giudizio di un eventuale tribunale della ragione è una pretesa superstiziosa, che consiste nell'illusione di catturare l'accadere della sostanza e di mummificarla in un inconsistente significato senza interpretante, invero assolutizzando il proprio abito di risposta senza renderlo occasione di domanda. In altre parole, ciò significa mancare del tutto l'esercizio filosofico come rivolgimento degli interessi e presa in considerazione del *sé filosofante*.

⁵⁰ Id., Spinoza o l'archivio del sapere, cit., pp. 111-122.

9. Tò pràgma: *spaccio de la bestia trionfante*

Nonostante i passi svolti, è innegabile che ciò che si è detto esige uno sforzo non piccolo: le evidenze nelle quali siamo stati allevati, le ombre della nostra caverna, da sempre confermano la credenza negli oggetti in sé. L'opzione contraria può apparire al più come un estremo soggettivismo o un gioco sofisticato per confonderci.

Tuttavia non è questa la traccia che, sulle orme di Sini, abbiamo seguito. Qui nessun soggetto e oggetto sono presupposti; al contrario: la questione essenziale è proprio quella che si interroga sul *come* vengano al mondo soggetti e oggetti. Come accadono queste *cose*?

Bisogna arrivare a comprendere che la cosa è perché *opera*, ciò che i Greci chiamavano *tò pràgma*; la cosa, certo, ma in quanto *frutto, avvenimento, accaduto, ciò che vien fatto, affare, faccenda* ecc. La cosa intesa in questo modo è un coagulo (*operare di tutti e di ciascuno*): «precipitato di mondo».

È attraverso la prassi, nell'incontro che essa occasiona, che gli oggetti (e i relativi soggetti) vengono al *mondo*. Ogni cosa che pensiamo sta già dentro questa situazione inaggrabile. La sostanza non è un cosa, le cose non sono sostanze. C'è una sostanza sola: il mondo; ma questo è il precipitare nei suoi incontri, nel suo avere luogo in occasioni determinate. La corrente della prassi è la materia delle cose; queste sono risultati, temporanee fotografie del movimento perenne del circolo entro il quale si danno segni, significati e interpretanti: *modi* di darsi del mondo.

La filosofia si orienta *zu den Sachen selbst*, «alle cose stesse». Ma la *Sache* è di nuovo la cosa come *situazione* e *questione* che, infine, si dà a vedere «*a fior dell'umano*»⁵¹; allora l'emendazione filosofica consiste nel vedere come la “stessità” della cosa stessa sia la sua *alterità* costitutiva: il suo non esser fatta che dalla carne dell'Altro come incontro e occasione per abiti di risposta determinati.

Il sole non è “in sé”, ma si dà come *pràgma*, ad esempio, al sapiente cinese, che ha la sua economia di vita fatta in un certo modo, che si dirige, come ogni cosa, verso la catastrofe nel “movimento” assoluto della sostanza; c'è anche il sole di Eratostene, però, e con lui di tutta la nostra tradizione (diciamo noi, riflettendo in lui un'origine). La sua verità è a sua volta vincolata a certe prassi di vita, tra le quali si trovano attività di calcolo e misura molto raffinate e precise. Il fisico pensa allora che, malgrado la perfettibilità sempre in cammino della conoscenza umana, la seconda posizione sia in assoluto più vera della prima. Ma la precisione della misura non è la verità del mondo in sé, perché il mondo non si può misurare «per spanne e parasanghe», per chilometri e anni luce. E così il sole non è più al centro che alla periferia, giacché la rivoluzione, che esige l'essersi messi sulla navicella spaziale nell'orizzonte dell'infinito⁵², comporta che in ogni oggetto prodotto da una catena di pratiche impariamo a ravvisare anche il suo *escluso* come l'Altro

⁵¹ Id., *Eracle al bivio*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 260.

⁵² F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, tr. it. a cura di F. Masini e M. Montinari, *La gaia scienza*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, Vol. V, Tomo II, Adelphi, Milano 1965, p. 129.

che gli dà sostanza: evento inesauribile nel suo esser *limite*, luogo in cui sempre di nuovo ogni cosa viene al mondo.

Questo evento è poi anche evento delle nostre “misure”: perché i segni stanno sempre per un interpretante e solo così hanno luogo degli oggetti, nelle risposte che occasionano. La neve a Roma e a Berlino non è esattamente la medesima, sebbene promuova certi abiti comuni. L’oggetto “neve” è un limite mobile in evoluzione con l’interpretante in cui si realizza, dove l’interpretante non è un qualche soggetto psicologicamente atteggiato: è l’abito di risposta rispetto al segno. L’accadere del mondo in figura è di nuovo la circolazione dei tre, e non un termine precisso dagli altri.

In ogni pratica il mondo viene al mondo secondo la sua particolarità e riflettendo indietro una pre-istoria per un destino mutato. Fra le tante pratiche, ce ne sono alcune che provocano rivoluzioni straordinarie: tra di esse, si può senza dubbio classificare la parola in quanto soglia dell’umano. Come si osservava sopra, le cose vengono in presenza solo a partire dalla pratica di nominazione. Con esse si annuncia ciò che è sempre-già-là (mai in presenza): il mondo.

Detto altrimenti: il mondo nella parola si dà come il suo (della parola) Altro; è la parola che infatti dice che il mondo, l’evento, è il suo altro, ciò che accade prima e oltre da sé. Così la parola ha in sé tutto il mondo, l’evento, «nella figura del dicibile, cioè nella differenza-distanza della parola»⁵³. La parola nomina e, dalla sua nominazione in atto (che dipende da altre innumerevoli pratiche di vita), nel «nominato», si apre il campo infinito del «nominabile»⁵⁴. Tuttavia, ciò che garantisce e salvaguarda questi due, il nominato e il nominabile, è l’«Innominabile»: perché il nominabile sia tale, cioè appunto da nominare, non può passare completamente nell’ambito del nominato. La virtù stessa della parola andrebbe perduta, se essa potesse risolvere il nominabile nel nominato. La parola infatti, nominando, fa accadere la differenza, in quanto essa è segno; «il *ciò che* della parola è dunque il Nominabile e l’Innominabile: *ciò che*, stando nell’orlo tra Nominabile e Innominabile, sfugge al nominato e insieme lo salvaguarda e lo conserva», poiché quello che fa quest’ultimo è tradurre in sé «*ciò che* è nominabile», così riconsegnandolo «all’Innominabile, restando in tal modo “parola”, “segno significativo” del *ciò che*»⁵⁵.

La parola evoca l’assenza della cosa⁵⁶, ma, nel nominarne l’assenza, la fa venire in presenza; la cosa non può essere detta, se con ciò si intende un suo esaurimento nel detto, tuttavia *in quanto si dice* la cosa è. Infatti, quando diciamo che l’essere di questo o quello è al di là della parola, esso «può stare lì in sé *solo nella differenza del linguaggio*»⁵⁷. Si è soliti ritenere che da un parte ci sia il

⁵³ C. Sini, *L’analogia della parola*, cit., p. 43.

⁵⁴ Ivi, pp. 44-45.

⁵⁵ Ivi, p. 46.

⁵⁶ Id., *Spinoza o l’archivio del sapere*, cit., p. 228.

⁵⁷ Ivi, p. 229.

significato di una cosa (magari “nella testa”), dall’altra l’evento-cosa. Tuttavia, se si considera in che consista tale evento, per es. la matita che si dà in questo preciso istante, allora si vede bene che è l’altro *di* questo significato che viene pensato.

È senz’altro comprensibile che tale discorso provochi fastidio al senso comune, che lo scambia con un astratto e folle idealismo o relativismo: «le cose esistono perché sono create dalla mente o dai desideri soggettivi». Ma non si sta dicendo questo, si sta osservando piuttosto l’accadere della parola. Certo, essa non esaurisce l’evento del mondo, sebbene l’evento del mondo *in quanto detto* stia del tutto ricompreso nella parola come il suo altro, il suo innominabile costituente ogni nominabilità a partire dalla nominazione. Se però ora estendiamo questo movimento evenemenziale a ogni pratica e ai relativi oggetti, allora comprendiamo forse con più facilità che non è nessuno stravagante idealismo che si sta seguendo; si intende invece che le cose accadono nelle risposte. Proprio là e non altrove si determinano. Il bianco è bianco per l’occhio, non “in sé”; ma questo non significa che sotto le qualità secondarie stia la verità indipendente delle primarie, che sarebbe scritta in caratteri matematici come segreto tessuto del mondo. Le cose non sono falsamente colorate e invece in realtà “scritte” in altro modo. Vero è, d’altra parte, che si danno eccome cose in incontri matematici, che anzi le rendono disponibili a trasformazioni pratiche potenti quanto non si era mai visto durante tutta la storia umana. Salvo che anche qui c’è un incalcolabile, *limite* della calcolabilità e del calcolato: l’evento del mondo in figura di calcolo.

Torniamo alla parola, che in filosofia mantiene il privilegio di incarnare in maniera esemplare la questione del limite, perché propriamente in essa questo ha luogo nella sua paradossalità che immobilizza. Si diceva: c’è differenza tra evento e significato, «ma la difficoltà è che questo nodo precipita subito dalla parte del significato». Il senso comune che ci abita pensa sempre due cose, tuttavia qui non si tratta di questo, al contrario «*l’evento è la differenza dell’accadere di questa stessa differenza*»; ma si deve anche dire, ribaltando la cosa, «*ossia*» (*sive*) «*è l’indifferenza dell’accadere di questa differenza stessa*»⁵⁸. Nell’accadere del nominare (il precipitare il mondo nella figura del nome), accade la differenza stessa tra il nominare e il suo evento: il nominare il mondo e la differenza che il nominare nomina; *ossia* l’indicibile come evento della parola non sta altrove dalla parola stessa: si tratta proprio della medesima soglia, la quale fa sì che ci sia un nominabile che non si esaurisce nel nominato, salvaguardato nel passaggio dall’uno all’altro, che è l’innominabile «*vacuum* [...] transito del Nominabile nel nominato»⁵⁹.

⁵⁸ Ivi, p. 232.

⁵⁹ Id., *L’analogia della parola*, cit., p. 50

10. Il trascolorare dell'attributo

Sulla base della seconda definizione della prima parte dell'*Ethica*⁶⁰, di nuovo si manifesta la profondità del pensiero spinoziano nel suo intendere il mondo: se la finitezza si fonda sull'«esser contenuto» di una cosa, allora risulta chiaro che il mondo non può essere concepito in nessun caso come il contenitore sommo; al contrario, l'infinità del mondo si dà a pensare come questione di *limite*:

Non può sfuggirci, se solo riflettiamo un attimo, che se il finito è il contenuto, allora il mondo, la *causa sui*, il pensiero abissale, il 'che c'è', non può affatto essere un contenente [...], perché, se fosse così, un mero contenitore universale, una mera somma, come noi lo pensiamo istintivamente [...], in realtà lo pensiamo come un corpo finito, che esige di stare in un altro più grande e così via⁶¹.

Questa infinità non può essere circoscritta né dall'estensione né dal pensiero. Il mondo «non è una somma estensiva di pensieri», ma, non essendo pensiero, è però «*intensive* in ogni pensiero»; vale a dire: «è estensione e pensiero, ma non è né estensione, né pensiero»⁶².

Per questo Spinoza ha dovuto distinguere la sostanza dagli attributi, in virtù di una «necessità profonda»⁶³, per quell'abisso inaugurato a partire dalla prima definizione dell'*Ethica* e in tutto ciò che essa comporta: la *causa sui*, il puro e semplice che c'è nel quale esistenza ed essenza fanno uno, infinito non nel suo genere, quindi non confinabile, irraffigurabile, che è in sé ed è concepito per sé (*signum sui*), cui dunque ripugna una de-finizione per genere e specie, Dio “ente” assolutamente infinito, libertà del mondo come essente necessariamente secondo la sua natura, eterno non “temporalmente”, non in durata.

La sostanza brilla in questa oscillazione: essa non si risolve in ciascun attributo, pur non “stando” altrove che in esso. Sia estensione sia pensiero, infiniti nel loro genere, non necessitano di nessun altro attributo: per questo sono perfetti. Essi sono «costituenti essenziali della sostanza»⁶⁴; e tuttavia non stanno senza la sostanza: questo è il limite della loro perfezione. Mentre la perfezione della sostanza è il medesimo della sua esistenza assolutamente infinita⁶⁵.

Qui, sottolinea Sini, emerge un punto decisivo, che consiste nella necessità di prendere sulle spalle la riflessione spinoziana non passivamente. Si possono pensare gli attributi di *numero* infinito? Non si può giustificare la cosa deducendo questa infinità di numero dall'infinità della

⁶⁰ «Dicesi nel suo genere finita, quella cosa che può essere delimitata da un'altra della medesima natura. Per esempio, un corpo si dice finito, perché ne contiene un altro sempre maggiore. Parimenti un pensiero è delimitato da un altro pensiero. Ma un corpo non è delimitato da un pensiero, né un pensiero da un corpo». B. Spinoza, *Etica* I, definizione 2, cit., p. 19.

⁶¹ C. Sini, Spinoza o l'archivio del sapere, cit., p. 170.

⁶² Ivi, p. 184.

⁶³ Ivi, p. 185.

⁶⁴ Ivi, p. 188. Nella quarta definizione della parte prima, così si esprime Spinoza: «Per attributo intendo ciò che l'intelletto percepisce della sostanza come costituente la sua essenza»; B. Spinoza, *Etica* I, definizione 4, cit., p. 19.

⁶⁵ Un diverso pensiero della perfezione sarebbe una indebita superstizione umana, come Spinoza mostra nella *Appendice* alla parte I dell'*Etica*, ivi, pp. 58-66.

sostanza: come se la sostanza fosse una causa infinita che quindi produce un effetto infinito. Ma il *pensiero abissale* di Spinoza non afferma che sostanza e attributi sono separati: essi sono, al contrario, lo Stesso.

Si osservava: la sostanza non può essere de-finita e quindi la sua infinità non può venire pensata sotto il profilo, ad esempio, della indelimitabilità spaziale, perché ciò in effetti consisterebbe di nuovo in una delimitazione. Ora, «gli attributi della sostanza, infiniti quanto la sostanza, sebbene ognuno nel suo genere, sono evidentemente a loro volta indelimitabili». Indelimitabili per se stessi (non si può racchiudere l'estensione in una estensione più grande; l'estensione - non una cosa estesa - non è estesa), ma anche nella loro totalità, numericamente: delimitarli in questa maniera significherebbe determinarli «l'uno con l'altro»⁶⁶. In conclusione, ciò che deve essere pensato degli attributi è che essi sono infiniti «non perché sono di numero infinito [...], ma perché infinitamente possibile è la qualificazione della sostanza»; l'infinità di questa è «proprio in quanto non comprende in sé un numero infinito di attributi»⁶⁷. La sostanza non è la somma dei suoi attributi; essa è piuttosto ognuno di essi intensivamente; «all'infinita esistenza in sé della sostanza è del tutto indifferente quanti siano gli attributi, perché gli attributi sono indifferenti»⁶⁸. Sono indifferenti in quanto, in primo luogo, non sono delimitabili; ma sono indifferenti soprattutto perché alla sostanza sono *in-differenti*. Ogni attributo fa differenza, ma per la sostanza ciò è «in-differente»: essa è sempre una in ciascun attributo. Ognuno è la *sua* differenza, ma non come una spartizione dell'intero rispetto all'altro o agli altri, essi «non si delimitano l'un l'altro perché non c'è niente da delimitare», giacché ciascuno «percepisce l'intera essenza della sostanza, non un pezzettino»⁶⁹.

Per chiarire ulteriormente questo rapporto, il filosofo italiano fa appello ad una lettera di Spinoza rivolta a De Vries⁷⁰, del 1663, dalla quale si può inferire che «unica era la definizione della sostanza e dell'attributo»⁷¹ nella prima redazione dell'*Ethica*; commenta il nostro autore: «attributo è la cosa stessa, definita però rispetto all'intelletto», sebbene l'intelletto sia *natura naturata* e non *natura naturans*. Vi è un altro aspetto, tra i tanti assai interessanti di questo ricco documento, che si connette con il tema che stiamo seguendo: per mostrare attraverso due esempi come la sostanza

⁶⁶ C. Sini, Spinoza o l'archivio del sapere, cit., p. 194.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ivi*, p. 195.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ «Per sostanza intendo ciò che è in sé e si concepisce per sé, ossia il cui concetto non implica il concetto di altra cosa. Lo stesso intendo per attributo, in quanto [la sostanza] si dice attributo rispetto all'intelletto che attribuisce alla sostanza una certa tal natura. Questa definizione, dico, spiega abbastanza chiaramente che cosa voglio intendere per sostanza o attributo [per substantiam, sive attributum]. Volete tuttavia – cosa di cui non c'è affatto bisogno – che spieghi con un esempio in che modo una sola e medesima cosa possa essere designata con due nomi [...]. Per piano voglio intendere ciò che riflette tutti i raggi della luce senza mutazione; la stessa cosa intendo per bianco, in quanto si dice bianco rispetto all'uomo che guarda il piano»; B. Spinoza, Epistolario, XXX, in *Opere*, a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano 2007, pp. 1317-1320. Ma si tenga anche presente il volume con il testo a fronte, B. Spinoza, *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2011, pp. 1846-1847.

⁷¹ C. Sini, Spinoza o l'archivio del sapere, cit., p. 203

possa essere qualificata *indifferentemente* come estensione e pensiero, nel secondo di questi Spinoza scrive che intendere per piano ciò che riflette tutti i raggi della luce e intendere bianco, in quanto bianco si dice rispetto all'uomo che guarda il piano, è lo stesso. Per questo:

Queste due maniere di dire sono gli attributi, mostrano il gioco degli attributi rispetto alla sostanza. La prima cosa che viene da sé è quindi che la sostanza non è né bianca, né non bianca; vale a dire: lo è solo rispetto all'uomo; ma nemmeno la sostanza è la riflessione immutata della luce, poiché questo è di nuovo ciò che l'intelletto intende di lei. I due nomi sono attribuiti al piano, l'uno *ratione*, l'altro *sensu*⁷².

Appare così il cancellarsi e trascolorare dell'estensione nel pensiero e del pensiero nell'estensione: la sostanza è proprio il luogo della soglia, il vuoto entro cui tutto ciò che c'è si dà si concepisce come estensione; ma questo è appunto concepire, riflettersi di tutto ciò che c'è, che sta in presenza, come pensiero: il pensiero che rende presente l'assenza. La sostanza è l'escludersi ogni volta da questa rivoluzione perenne dell'un nell'altro: piano che riflette la luce – bianco; sono il medesimo. Il medesimo, però, nella differenza – anzi, nell'accadere della differenza come indifferente per ciò che in sé è sostanza ma che si concepisce per sé: attributo. Non c'è altro che tale attributo, fatta eccezione per il suo *darsi* come *che* del *che cosa*. Ciò che svia dalla comprensione è che «noi crediamo di stare parlando di cose, e quindi ci chiediamo come possano corrisponderci, visto che sono eterogenee [...]. Ed è qui che Spinoza ha incentrato la sua rivoluzione metafisica e il suo pensiero abissale»⁷³.

Diciamo: estensione *ossia (sive)* pensiero; ma non dobbiamo intendere la relazione in senso dialettico. L'*ossia (sive)* non unifica e distingue, come se si trattasse di mettere insieme due presenze. Ecco perché il *sive* pensa il *symbolon*, l'intero spezzato: nomina l'uno, ma «in sembianza di due»⁷⁴.

Per questo motivo, il cercare di ridurre la mente al cervello, rintracciando magari in Spinoza un precursore, manca il pensiero della sostanza come avere luogo dei suoi attributi, perché semplicemente si seleziona uno di questi, escludendo la realtà dell'altro, qualificando il primo come una sostanza – prendendo la sostanza come una cosa o come una somma di cose. Così procedendo, non si rimane all'altezza dell'*avventura Spinoza*, della possibilità che essa ha aperto al pensiero come destino copernicano che ci attende al varco, ancora per lo più inattinto: il *Deus sive natura* «non è impigliato [...] nelle ombre spiritualistiche o materialistiche»⁷⁵.

⁷² Ivi, pp. 205-206.

⁷³ Ivi, p. 225.

⁷⁴ Ivi, p. 227. Si vedano anche Id., *Immagini di verità*, cit.; Id., *I segni dell'anima*, cit.; Id., *Il simbolo e l'uomo*, Egea, Milano, 1991.

⁷⁵ Id., *Spinoza o l'archivio del sapere*, cit., p. 235.

Non è neppure un semplice parallelismo “psico-fisico” che si deve pensare, poiché «i due attributi non si spartiscono la sostanza»⁷⁶. Se diciamo che la sostanza accade come estensione, ciò significa che all’infuori dell’estensione non c’è nulla, salvo il suo accadere; lo stesso, però, dobbiamo affermarlo del pensiero. L’accadere è una differenza che gioca tra i due attributi, che si rovesciano l’un nell’altro, senza essere sommabili nell’intero spezzato:

Ma questa differenza? È questa differenza che si tratta ora di pensare. Ma allora che cosa abbiamo detto in ultima istanza? Che la differenza della sostanza rispetto ai suoi attributi, non essendo un’altra cosa, *non è altro che l’accadere della differenza tra gli attributi stessi*. Cioè, appunto, il medesimo che accade nella figura della differenza. L’uno, che non è una cosa, che accade nella forma del due [...]. Dobbiamo vedere la dinamica della differenza come evento stesso della sostanza, come rapporto all’attributo, come rapporto tra gli attributi, e uscire una volta per tutte dalla superstizione⁷⁷.

L’accadere della differenza può essere reso in questo modo: esso, in figura di estensione, «ha la differenza» del pensiero «fuori di sé, ma questa differenza è la sostanza stessa»⁷⁸. L’estensione accade essendo tutto quello che c’è, ma nel suo accadere, a partire da sé, segna la differenza del suo altro, che si dà come pensiero. Parimenti, il pensiero accade come tutto quanto il mondo che c’è, tutto ciò che c’è essendo significato, ma in questa sua differenza dall’estensione: i due sono esattamente il medesimo, salvo che un *contraccolpo* segna la differenza del loro limite.

Vi è l’accadere dell’attributo infinito nel suo genere. Questo accadere stesso è la sostanza come infinito assoluto. In tal senso, la dogmatica frequentazione del mondo del metafisico “spiritualista” o dello scienziato “materialista” non può cogliere il punto, perché non vede il *trascolorare* della differenza, dell’evento del mondo: il secondo vuole provare che il cervello «crea la mente»⁷⁹ mettendo in campo le sue pratiche sperimentali; il primo a sua volta innalza a verità assoluta le proprie competenze all’interno della tradizione filosofica⁸⁰: ma queste sono appunto pratiche con relativi oggetti, operare di un interpretante così e così costituito, che frequenta significati pubblici a loro volta determinati. Cervello e mente sono prodotti che hanno certo la loro concretezza, la quale però diviene astrazione dogmatica, quando il soggetto supposto sapere non fa questione del proprio sfondo anonimo e divenuto, «ci vuole un secondo sguardo che rimbalza indietro all’evento di quella pratica che lo pone in essere»⁸¹.

Solo nella pratica viene incontro il mondo, ma sempre nella differenza dell’attributo. E, anzi, in un determinato *modo*.

⁷⁶ Ivi, p. 237.

⁷⁷ Ivi, p. 238.

⁷⁸ Ivi, p. 239.

⁷⁹ Sono le parole che il celebre neuroscienziato Antonio Damasio ha usato nel suo libro su Spinoza: «*When I starden musing about how the brain managed to create the mind...*»; A. Damasio, *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*, William Heinemann, London 2003; trad. it., di I. Blum, *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti e cervello*, Adelphi, Milano 2003, p. 14.

⁸⁰ C. Sini, Spinoza o l’archivio del sapere, cit., p. 246.

⁸¹ Ivi, p. 247.

11. *Lo specchio di Dioniso*

Il percorso ha condotto inevitabilmente a fare questione della nostra concretezza pratica e determinata, che è quella, spinozianamente parlando, del *modo*. Ed è proprio in questo luogo paradossale, nel quale libertà e necessità, eternità e durata si fronteggiano e si incrociano, che il pensiero abissale raggiunge il suo momento più arduo⁸², giacché ogni passo compiuto ha trascinato con sé gli elementi che tanto ripugnano il senso comune. Il fuoco di tutta la questione potrebbe rendersi in questa domanda: «qual è il rapporto tra modo e sostanza?»⁸³. Si è parlato sinora di sostanza e attributi. Questi ultimi, tuttavia, non sono altro che i *media* attraverso i quali il modo (affezione della sostanza, che è in altro) percepisce la sua (della sostanza) realtà, gli attributi essendo ciò che esprime l'essenza di Dio. Il *medium* però non è astratto, è la cosa stessa nel proprio esser un «precipitato di mondo»⁸⁴ in quanto figurazione determinata di un modo che pensa l'estensione. Questo è così tratteggiato nella quinta definizione dell'*Ethica*: «Per modo intendo le affezioni della sostanza, ossia ciò che è in altro, per cui anche viene concepito»⁸⁵.

Prenderemo ora una direzione che sospenderà il percorso in *Spinoza o l'archivio del sapere*, cercando di guadagnare l'ultimo passaggio attraverso un'altra via.

Nel testo *Le arti dinamiche*⁸⁶ Sini rievoca il mito di Dioniso fanciullo divorato dai Titani, del quale parla anche Giorgio Colli ne *La sapienza greca*⁸⁷; racconta Nonno di Panopoli: «... con spada orrenda i Titani violarono Dioniso/che guardava fissamente l'immagine mendace nello/specchio straniante»⁸⁸. La figura che abbiamo davanti è enigmatica e merita *un occhio notturno*: ci troviamo manifestamente davanti a un gioco di visioni. Dioniso non appartiene all'apparenza dei mortali, non libera ma necessaria («o piuttosto coatta», direbbe un doppio di Spinoza⁸⁹): vi è infatti un riferimento essoterico consistente nello sbranamento del Fanciullo cosmico da parte dei Titani, che indica la separazione tra il mondo divino, innocente nella sua unità, e quello dei mortali, i quali rimangono tuttavia vincolati a quell'altra, verace, dimensione. Si trova d'altra parte un'allusione esoterica: lo specchio – uno dei giochi del fanciullo, oggetto sacro «che il mito orfico fa intervenire nell'attimo culminante della passione del dio»⁹⁰. Colli precisa come tale oggetto simboleggi l'illusione, poiché ciò che in esso si mostra è solo riflesso della realtà. Nel contempo e

⁸² «Se, ora, la via che come ho mostrato conduce a ciò sembra estremamente difficile, può tuttavia essere trovata. E arduo, in verità, deve essere ciò che tanto raramente si trova»; B. Spinoza, *Etica* V, proposizione 42 scolio, cit., p. 330.

⁸³ C. Sini, *Spinoza o l'archivio del sapere*, cit., p. 263.

⁸⁴ Id., *Il sapere dei segni*, Jaca Book, Milano 2012, p. 12.

⁸⁵ B. Spinoza, *Etica* I, definizione 5, cit., p. 19.

⁸⁶ C. Sini, *Figure dell'enciclopedia filosofica*, Libro VI, *Le arti dinamiche*. Filosofia e pedagogia, Jaca Book, Milano 2005.

⁸⁷ G. Colli, *La sapienza greca*, Vol. I, Adelphi, Milano 1977.

⁸⁸ Ivi, p. 251.

⁸⁹ «Si dice libera quella cosa, che esiste per sola necessità della sua natura, e si determina ad agire da sé sola: mentre necessaria, o piuttosto coatta, quella che è determinata da altro ad esistere ed operare secondo una certa e determinata ragione»; B. Spinoza, *Etica* I, definizione 7, cit., p. 20.

⁹⁰ G. Colli, op. cit., p. 42.

paradossalmente lo specchio è anche simbolo della conoscenza, poiché è nello specchio che ciascuno giunge ad aver contezza di sé, così come il conoscere è portare il mondo ad un riflesso che si può praticare (il mondo è sempre un foglio-mondo, direbbe Sini, riprendendo un'espressione di Peirce⁹¹) – «e ora ecco la folgorazione dell'immagine orfica: Dioniso si guarda allo specchio, e vede il mondo! Il tema dell'inganno e quello della conoscenza sono congiunti, ma soltanto così vengono risolti». Il Fanciullo viene attratto nella trappola mortale dal giocattolo, dove si danno a vedere immagini le più varie e cangianti; egli si avvicina, ignaro della minaccia e di «contemplare se stesso [...]. Eppure quello che vede è il riflesso di un dio, il modo in cui un dio si esprime nell'apparenza»⁹². In questo specchiarsi si esprime ciò che è per il conoscere, ma proprio questa conoscenza del dio è «il mondo che ci circonda, siamo noi». Non c'è un mondo che prima starebbe in sé, come fosse una cosa da considerarsi separata dal discorso che ne parla, e che poi si darebbe a vedere nel riflesso: «quel mondo, inclusi noi che lo conosciamo, è lui già un'immagine, un riflesso, una conoscenza».

A sua volta Sini commenta aggiungendo un ulteriore tassello fondamentale: Dioniso guarda lo specchio credendo di vedere se stesso... e rimane abbagliato per il fatto che ciò che vede sono i Titani. Ma il punto da afferrare è che Dioniso è i Titani. I Titani aggrediscono il Fanciullo cosmico e lo sbranano; lo specchio va in frantumi. Ma ciò in realtà significa che lo specchio è già sempre andato in frantumi, che la sua unità sta solo nella parte. Quindi non è la somma delle schegge dello specchio che può fare l'unità: questa è invece al margine di ognuna, al suo *limite*. È sul limite di ogni frammento che lo specchio è incluso come il suo (della scheggia) escluso: intensivamente incluso come escluso, evento che si dà non venendo alla presenza, ma essendone sempre l'occasione. Lo specchio non è mai stato presente nella sua integrità, perché esso è il mondo e ogni presenza lo presuppone, ogni margine riproduce il limite del rilancio del già-accaduto, passato intemporale che mai passa e che, infatti, non ha luogo se non *qui*, nell'emergenza non-pubblica che è la fonte di ogni verità ed essere-in-presenza pubblici: «Il mondo stesso sorge nel momento del rispecchiamento, cioè di quell'autorispecchiamento che è la molteplice e variopinta distesa dei fenomeni, tra i quali noi stessi: espressione del Dio nella sua molteplicità»⁹³.

Se ritorniamo per un momento a muoverci nell'elemento spinoziano nel quale Sini ci ha condotto, si può ripetere la cosa in questo modo: la sostanza è ciò cui rimanda ogni modo come il suo nulla (già si era posta una fondamentale differenza tra niente e nulla: il nulla è il segreto del rimando del *signum sui*). Non c'è la sostanza al di là dei modi, essa è il loro accadere, perfezione

⁹¹ C. Sini, *Il foglio mondo*, cit.

⁹² C. Colli, op. cit., p. 43.

⁹³ C. Sini, *Le arti dinamiche*, cit., p. 73.

che li *de-limita* come loro mancanza costitutiva – costitutiva nel senso che è proprio questo mancar-di-nulla che fa essere (essere in presenza) i modi. Il simbolo, *signum sui*, è la verità di tale rapporto, poiché in niente altro si manifesta il mondo se non nel mancar-di-nulla di tutte le cose. Esse sono contingenti nel loro rimando segnico: la catena non si ferma, l'interpretazione è infinita e non si trova un termine ultimo, un ente sommo che possa chiudere la fuga del significato. Ma, nell'aver luogo di questo rimando delle contingenze, brilla la necessità dell'evento, che è la libertà ed eternità del Fanciullo e il suo gioco: in greco *pàis* significa sia fanciullo sia giocattolo; ma soprattutto, *Pàis* è la *divinità* del gioco e «concerne ciò che è fuori dal tempo»⁹⁴ (come la Sostanza spinoziana, la cui eternità non riguarda la durata), in opposizione ad *Anàanke*, divinità della necessità (questa volta, non in senso spinoziano) «connessa alla legge del tempo»⁹⁵ (dei modi, quindi del loro esser coatti).

Così come il mondo è l'evento delle sue occasioni, l'eternità intemporale è l'evento del tempo, la soglia del nulla. In questo senso, non vi è opposizione tra il frammento, ciò che è in altro, la sua contingenza, e la necessità-libertà del mondo.

L'esercizio etico consiste in una visione che non ha come fine un contenuto, «la conoscenza in verità è una via, una *odòs*, e Spinoza ha già detto in questo l'essenziale: è una via di purificazione»⁹⁶. La passione della parte si vede e si sa come emergenza di quell'uno inesauribile che è il rimando del nulla, dello specchio. In questo modo l'impermanenza che *affetta* il frammento è segno dell'unità del che-c'è, che non passa, ma che nel passare di ogni cosa sta come il suo passare, il suo nullificarsi. La liberazione coincide con l'*amor* (*Dei intellectualis*) di tale transito, nel quale si conserva l'eternità del mondo. Il nulla, che contorna e trascina nell'oblio l'accadere di ogni rimando contingente, è lo s-fondo, l'aura di tutto ciò che si dà in presenza.

Concludiamo con la citazione di un testo distribuito all'Università Statale di Milano al Corso di Filosofia teoretica dell'anno accademico 2008/09 (il suo significato e l'incontro in cui è accaduto vanno tenuti assieme: tale è il paradosso dell'archivio e del limite che sin dall'*inizio* abbiamo frequentato), poi pubblicato, con qualche modifica, nel volume *Il sapere dei segni*⁹⁷; queste righe non hanno bisogno di commenti, tranne il seguente: tutto il percorso che abbiamo compiuto non è che una lunga nota a margine ad esse, che sono occasione per ricominciare e incontrare, *immer wieder*, il mondo.

Allegato 1: La figura

⁹⁴ Ivi, p. 84.

⁹⁵ Ivi, p. 83.

⁹⁶ Id., Spinoza o l'archivio del sapere, cit., p. 283.

⁹⁷ Id., *Il sapere dei segni*, cit., p. 12.

Ogni figura è un precipitato di mondo. Ogni figura è l'evento del mondo nei segni di un corpo. Ogni figura è un corpo "segnato".

Ogni figura reca traccia degli eventi che l'hanno preparata, segnata e disegnata. Transitò di innumerevoli vicende e di molteplici supporti, il suo evocarli ne configura l'*aura*.

Figura è dunque ogni punto o tratto inciso su un supporto, che è qualsivoglia materia "segnata". In questo senso figura è *ogni cosa*. Non solo un'immagine o un disegno, ma anche un semplice gesto, un grido, una parola, una frase pronunciata o scritta, un giudizio, una macchia di colore, un segno d'alfabeto, un pittogramma, un inciso musicale, un passo di danza, una fotografia, una moneta, un documento, un numero, un simbolo algebrico, insomma: qualsiasi resto o testimonianza del passaggio del mondo, che vi ha impresso nei segni la sua aura.

L'aura contorna e sorregge la figura, è il suo s-fondo e il suo s-profondo. L'aura è una soglia che ha in sé la provenienza e il destino della figura, i supporti che l'hanno accompagnata e che ancora la sorreggono. Il nulla incarnato della soglia ne nasconde i segreti. Interpretare una figura, spiegarla e svilupparla, estenderla o concentrarla, svolgerne e penetrarne l'aura disvelando i suoi supporti non è che un percorso di figurazioni, di segni incisi su un altro supporto provvisorio, nella prospettiva infinita del foglio-mondo.

Questo esercizio auto-bio-grafico è il sapere della vita che scrivendosi si guarda, si comprende e si perde. Pone orizzonti e limiti all'aura del mondo, al suo evento, e li cancella. Cede alla notte il balenare del giorno. Consegna al silenzio la promessa del ritorno e l'immobile gioco dell'eterno. Transita la verità nella figura del suo errore.

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia-italiana.net

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Filosofia-italiana.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofia-italiana.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.filosofia-italiana.net o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia-italiana.net dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@filosofia-italiana.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.