

BIBLIOTHECA PHILOSOPHICA

STUDI DI STORIA DELLA FILOSOFIA

3

Direttore

Pier Davide ACCENDERE
Università degli Studi del Piemonte Orientale

Comitato scientifico

Michela ANDREATTA
University of Rochester, USA

William J. CONNELL
Seton Hall University, South Orange, USA

Ugo PERONE
Humboldt-Universität, Berlin

Iolanda POMA
Università degli Studi del Piemonte Orientale

Giorgio SCICHLONE
Università degli Studi di Palermo

BIBLIOTHECA PHILOSOPHICA

STUDI DI STORIA DELLA FILOSOFIA



La collana si propone di pubblicare studi specialistici di storia della filosofia: dall'antichità fino al dibattito filosofico contemporaneo. "Bibliotheca Philosophica", attraverso rigorose indagini scientifiche, studi collettanei, monografie e traduzioni commentate con testo originale a fronte, ripercorrerà i momenti più significativi della storia della filosofia. Le pubblicazioni della collana sono sottoposte a un'attenta procedura di valutazione nella forma di *blind peer-review*.

La pubblicazione è stata realizzata con il contributo del Dipartimento di Economia, Società, Politica (DESP) dell'Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo".

Giacomo Rinaldi

Due interpreti dell'*Etica* di Spinoza

Harold H. Joachim e Karl Jaspers





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXVII
Giacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.giacchinoonoratieditore.it
info@giacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-0496-5

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: luglio 2017

Indice

9 *Prefazione*

13 **Capitolo I**

Harold H. Joachim interprete e critico dell'Etica di Spinoza

1.1. Due divergenti tendenze dell'ermeneutica spinoziana nella filosofia contemporanea, 13 – 1.2. Principi della metafisica di Spinoza, 15 – 1.3. La teoria spinoziana delle idee e della verità, 18 – 1.4. Gradi di realtà e di verità, 21 – 1.5. La morale di Spinoza, 23 – 1.6. Obiezioni di Joachim alla filosofia di Spinoza, 25.

35 **Capitolo II**

Carattere e significato dell'interpretazione di Joachim

2.1. Il problema del male e dell'errore, 35 – 2.2. Critica dell'idealismo scettico di Joachim, 41 – 2.3. Ulteriori sviluppi della filosofia di Joachim, 45 – 2.4. L'interpretazione harrisianiana della filosofia di Spinoza, 51 – 2.5. Valutazione critica dell'interpretazione di Harris, 54.

59 **Capitolo III**

Come Karl Jaspers legge Spinoza

3.1. Il fraintendimento jaspersiano della concezione spinoziana della libertà, 59 – 3.2. Il fraintendimento jaspersiano della metafisica di Spinoza, 61 – 3.3. Il fraintendimento jaspersiano della gnoseologia di Spinoza, 66 – 3.4. Il fraintendimento jaspersiano della morale di Spinoza, 70.

73 **Capitolo IV**

Come Jaspers interpreta e valuta la filosofia di Spinoza

4.1. Il problema del "senso dell'essere", 73 – 4.2. Apologia dell'intuizionismo di Spinoza, 76 – 4.3. Libertà dallo scopo e dal valore, 78 – 4.4. L'interpretazione spinoziana del *Tractatus theologico-politicus*, 80 – 4.5. Critica jaspersiana della filosofia di Spinoza, 85.

- 91 **Capitolo V**
Critica dell'interpretazione jaspersiana della filosofia di Spinoza
- 5.1. Irrilevanza del problema del senso dell'essere, 91 – 5.2. L'immobilità è il limite, non il pregio della Sostanza di Spinoza, 92 – 5.3. Il Dio di Spinoza è immanente, non trascendente, 94 – 5.4. Inconsistenza del concetto dell'Altro, 96 – 5.5. Il problema del parallelismo in Spinoza, 98 – 5.6. La concezione spinoziana delle categorie modali, 99 – 5.7. Temporalità e storicità, 101 – 5.8. Scienza e filosofia, 102 – 5.9. Relativismo assiologico e nichilismo etico, 105 – 5.10. Politica e religione in Spinoza, 108.
- 113 **Capitolo VI**
Critica della filosofia dell'esistenza
- 6.1. Critica dell'ontologia esistenziale, 113 – 6.2. Critica della filosofia dell'esistenza di Jaspers, 120.
- 129 *Conclusione*
- 131 *Bibliografia selettiva*
- 141 *Indice dei nomi*

Prefazione

L'interesse per la metafisica e l'etica di Spinoza ha caratterizzato le nostre ricerche filosofiche fin dall'inizio della nostra carriera scientifica ed accademica, quando, dall'ormai lontano 1987, ricevemmo dall'amico e collega Alfredo Marini l'invito a tradurre in italiano e a pubblicare l'*opus maius* di Errol Harris sul pensiero spinoziano: *Salvezza dalla disperazione. Rivalutazione della filosofia di Spinoza* (1973). Harris è stato certamente l'ultimo grande esponente della tradizione filosofica dell'Idealismo britannico, e la sua geniale e creativa appropriazione del pensiero di Hegel, che riesce a coniugare felicemente due esigenze *prima facie* alternative quali l'originalità teoretica e la fedeltà all'autentico spirito dell'Hegelismo, è stata un costante punto di riferimento anche per la nostra *Auseinandersetzung* con la filosofia di Spinoza, che da allora costituisce un elemento fondamentale dei nostri successivi tentativi di elaborare una sistematica etica filosofica, e segnatamente dei nostri maggiori contributi a questo specifico ambito problematico, *Teoria etica* (2004) e *L'etica dell'Idealismo moderno* (2016).

La decisione di tornare a riflettere sulla storia delle interpretazioni della filosofia di Spinoza e di approfondirne le essenziali implicazioni in relazione all'orientamento odierno del pensiero filosofico è dovuta al nostro incontro col Dr. Gianpaolo Bartoli, che, in occasione del Simposio internazionale "Il superamento dello scetticismo e del nichilismo in Platone e in Hegel", da noi organizzato nel maggio del 2016 presso l'Università di Urbino, ci fece dono del volumetto *Spinoza* di Karl Jaspers, che è la sua traduzione italiana dell'omonimo capitolo del saggio *Die großen Philosophen* (1946) del filosofo esistenzialista tedesco. Leggendo questo testo, e confrontandolo con l'originale, per essere sicuro di non attribuire all'autore eventuali fraintendimenti del suo traduttore, abbiamo potuto con nostra grande sorpresa constatare non tanto la sua radicale divergenza, facilmente prevedibile visto il peculiare carattere dell'Esistenzialismo, rispetto alla secolare e consolidata tradizione delle interpretazioni idealistiche della filosofia di Spinoza, quanto piuttosto il livello decisamente modesto — prima

ancora sul piano storico-filologico che su quello strettamente filosofico — dei risultati ermeneutici conseguiti da Jaspers. Dalla lettura del suo saggio desumemmo perciò l'impressione che il suo approccio al pensiero spinoziano ne uccidesse, per così dire, non solo lo "spirito", bensì pure la mera "lettera".

In che misura quell'impressione è effettivamente fondata sull'oggettiva costituzione del testo jaspersiano? Non potrebbe darsi il caso che le contraddizioni e i paradossi, di cui esso è intessuto, ci appaiano come altrettanti errori filosofici solo in seguito alla nostra dichiarata adesione ad una concezione idealistico-speculativa del sapere filosofico, che si dispone senz'altro all'estremo opposto dello spettro delle tendenze filosofiche contemporanee, e che essi mettano in realtà in luce una dimensione più profonda, enigmatica ma non perciò meno filosoficamente rilevante, della metafisica e specialmente della teologia di Spinoza? Stimolati da questi interrogativi e perplessità, nei mesi successivi ci siamo proposti di risalire alla radice dell'interpretazione harrisiana della filosofia spinoziana, che è da ricercare nel pensiero e negli scritti di Harold H. Joachim, che fu negli anni Trenta il professore e il *tutor* di Harris all'Università di Oxford. Lo studio di due suoi ammirevoli saggi, *A Study of the Ethics of Spinoza* (1901) e *The Nature of Truth* (1906), ha, da un lato, confermato la nostra inveterata convinzione circa l'insuperabile consistenza dell'interpretazione idealistica della filosofia di Spinoza, e il conseguente fallimento dell'opposto approccio esistenzialistico; dall'altro, tuttavia, ci ha reso più consapevoli di quanto fossimo in precedenza del fatto che esiste anche una non trascurabile divergenza tra le interpretazioni di Harris e di Joachim: fondamentalmente critica (anzi, a volte spietatamente critica) e più direttamente influenzata dall'idealismo scettico di Bradley quella di Joachim; dichiaratamente apologetica, e più aderente allo spirito razionale e costruttivo del genuino Hegelismo, quella di Harris. È possibile mediante il confronto critico delle due interpretazioni identificare delle ragioni oggettive per preferire l'una all'altra?

Questo groviglio di interrogativi teoretico-metafisici e storico-critici abbiamo cercato di dipanare nel presente saggio. Esso, anzitutto, ricostruisce in dettaglio (Cap. 1-2) le due versioni dell'interpretazione idealistica della filosofia di Spinoza elaborate da Joachim e da Harris, cercando di mettere in luce nell'una e nell'altra i rispettivi meriti e limiti filosofici. Segue quindi (Cap. 3-5) un'analitica esposizione dell'alternativa interpretazione esistenzialistica di Jaspers, che in ragione della sua onnipervasiva ed insuperabile inconsistenza viene

giudicata inaccettabile. Nell'ultimo capitolo, infine, abbiamo ritenuto opportuno tracciare i lineamenti di una critica teoretico-sistematica dell'Esistenzialismo, considerato sia nella sua impostazione ontologica generale che in rapporto agli specifici connotati che esso assume nel pensiero di Jaspers. Il motivo per cui siamo stati indotti ad ampliare in tale direzione la nostra critica del suo approccio alla filosofia di Spinoza è in esso strettamente inerente. Jaspers, infatti, non la interpreta e critica sulla base di un'analisi "immanente" del suo contenuto e delle implicazioni che seguono dall'ammissione dei principi da essa fatti valere, come sarebbe richiesto dal metodo di ogni genuina critica filosofica, bensì semplicemente confrontandola *ab extra* con gli assunti fondamentali della propria filosofia dell'esistenza. Il giudizio, positivo o negativo, ch'egli in tal modo formula sul pensiero spinoziano, dunque, regge o crolla sulla sola base della verità che può esser legittimamente riconosciuta a tale filosofia. Donde la necessità di articolare una critica generale dell'Esistenzialismo, quale quella da noi delineata nel Cap. 6, che mostra con evidenza incontrovertibile, così per lo meno noi crediamo, che la sua plausibilità teoretica ed etica si dissolve senza lasciar residuo alcuno di fronte allo sguardo critico del genuino pensiero filosofico. L'Esistenzialismo è un capitolo chiuso della filosofia del Novecento, o meglio, una sorta di "patologia spirituale", da cui l'umanità contemporanea, se non ne è già guarita, ha il dovere morale di liberarsi il più presto possibile.

Urbino, 26 aprile 2017

Harold H. Joachim interprete e critico dell'*Etica* di Spinoza

1.1. Due divergenti tendenze dell'ermeneutica spinoziana nella filosofia contemporanea

Nella storia dell'interpretazione e della critica della filosofia di Spinoza si delinearono, a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo, due tendenze antitetiche che domineranno successivamente l'intero sviluppo della letteratura ad essa relativa fino ai giorni nostri. La prima è quella della scuola romantica, che, sulla scia dell'apologia della personalità di Spinoza abbozzata da D. F. Schleiermacher (1768–1834) all'inizio delle sue celebri *Reden* (1799)¹, scorge nella religiosità panteistica che pervade il suo pensiero filosofico l'antesignano della reazione irrazionalistica, da lui propugnata, contro la visione illuministica del mondo. La seconda è quella dell'idealismo filosofico contemporaneo, che inizia col tentativo di Fichte e di Schelling di ricercare nel concetto spinoziano dell'"assoluto"² il principio della riconciliazione delle antinomie che sia l'idealismo critico di Kant che la prima versione della *Dottrina della scienza* di Fichte avevano sistematicamente esplicitato nell'attività dello spirito umano, senza tuttavia riuscire a risolverle in maniera convincente. L'interpretazione idealistica della filosofia di Spinoza culmina nel pensiero di Hegel, che non si limita a discuterla nell'ambito delle sue lezioni sulla storia della filosofia moderna³, ben-

1. Cfr. D.F. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), Leipzig, s. d., p. 37.

2. Cfr. B. SPINOZA, *Ethica ordine geometrico demonstrata* (= E), in: ID., *Opera*, a cura di C. Gebhardt, Carl Winter, Heidelberg 1924, Bd II, I, Def. VI.

3. Cfr. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in: ID., *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1969–1971, Bd III, pp. 157–197. (Abbiamo tenuto presente, dove possibile, anche il testo dell'edizione critica, Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Gesammelte Werke*, Meiner, Hamburg 1968–, indicando i luoghi citati con la sigla GW, seguita dal n. di pagina.)

sì ne inserisce e svolge i concetti metafisici fondamentali — necessità assoluta, Sostanza, attributo, modo (finito e infinito) e causa — nello stesso contesto sistematico della *Scienza della logica*, più precisamente nella terza sezione, “La realtà effettiva”, del secondo libro, “La dottrina dell’essenza”⁴. Nel secolo xx le due tendenze accennate danno, rispettivamente, luogo a due tentativi di interpretazione globale della filosofia di Spinoza: quello svolto dal filosofo inglese Harold H. Joachim (1868–1938) nel saggio *A Study of the Ethics of Spinoza* (1901)⁵ e quello più sommariamente abbozzato nel cap. “Spinoza” del volume *Die großen Philosophen* (1957) dal filosofo e psicopatologo tedesco Karl Jaspers (1883–1969)⁶. L’impostazione critico–teoretica e lo spirito che anima e vivifica l’intero confronto critico di Joachim con l’etica spinoziana appaiono senz’altro di ispirazione genuinamente hegeliana, sebbene il lettore dei suoi libri debba con sorpresa constatare quanto rari e generici siano i suoi espliciti riferimenti alle opere di Hegel. Assai più evidente, anche a livello di citazioni, è l’influenza dei maggiori esponenti dell’Idealismo britannico, F. H. Bradley, J. E. McTaggart e B. Bosanquet; e certamente ispirato da Bradley è l’esito “scettico” del saggio *The Nature of Truth*, sebbene esso sia stato in larga misura superato e respinto nelle lezioni da lui successivamente tenute presso l’Università di Oxford e pubblicate postume nel 1948 nel volume *Logical Studies*⁷. Il punto di vista di quel “sapere immediato”, che a giudizio di Hegel è la tipica e deleteria espressione della “cattiva soggettività” dei filosofi e dei teologi romantici, pervade in-

4. Cfr. ID., *Wissenschaft der Logik*, in: ID., *Werke in zwanzig Bänden*, cit., Bd. II, pp. 186–237; e ID., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in: ID., *Werke in zwanzig Bänden*, cit., Bd. I, §§ 142–154.

5. Cfr. H.H. JOACHIM, *A Study of the Ethics of Spinoza* (= ES), Oxford 1901; reprinted by Russell & Russell, New York 1964. Il confronto critico con la metafisica di Spinoza svolge un ruolo cruciale anche nel contesto più strettamente teoretico del suo successivo scritto filosofico importante, *The Nature of Truth* (= NT), Clarendon Press, Oxford 1906. Cfr. *infra*, Cap. 2.1, pp. 37–40.

6. Cfr. K. JASPERS, *Die großen Philosophen* (= GPh), Piper, München 1957, Bd. II, pp. 370–515. Questo capitolo è stato tradotto e pubblicato separatamente da G. Bartoli nel volumetto K. JASPERS, *Spinoza* (= S), Castelvechi, Roma 2015, che ha anche premesso un’utile “Introduzione” (pp. 5–16). Per comodità del lettore citiamo nel prosieguo questo testo nella trad. it. cit., modificandola quando lo riteniamo opportuno, e aggiungendo nelle note il testo originale tedesco.

7. Cfr. H.H. JOACHIM, *Logical Studies* (= LS), Clarendon Press, Oxford 1948.

vece da cima a fondo la “filosofia dell’esistenza” di Jaspers⁸, sebbene sia anche agevolmente discernibile in essa la decisiva, e non positiva, influenza del positivismo storico, relativismo assiologico e nichilismo morale che contraddistinguono la metodologia delle scienze storico-sociali elaborata da M. Weber⁹. Nel presente saggio procederemo, dunque, ad esaminare in dettaglio le due alternative interpretazioni del pensiero di Spinoza; a metterne in luce, mediante l’adesione al metodo della “critica immanente”, i rispettivi meriti e demeriti; e a trarre quindi delle conclusioni più generali circa l’intrinseco valore e significato filosofico delle prospettive teoretiche all’interno delle quali esse furono formulate.

1.2. Principi della metafisica di Spinoza

Nella letteratura spinoziana contemporanea il saggio di Joachim emerge non solo per l’estrema precisione terminologica e per l’eleganza dell’esposizione, ma anche e soprattutto per il rigore intellettuale con cui il metodo della critica immanente viene da lui applicato alla struttura logica del sistema metafisico ed etico preso in considerazione. Il risultato è un’accurata discriminazione tra le fondamentali acquisizioni speculative di Spinoza, che, in ragione della validità intemporale della verità, conservano intatto il loro valore anche nella mutata situazione storico-temporale, e i problemi teoretici che il suo pensiero ha avuto il merito di sollevare senza tuttavia essere in grado di dar loro una plausibile soluzione nell’ambito della specifica concettualità da lui elaborata. Prendiamo dunque le mosse dalla sua analisi dei principi della metafisica di Spinoza.

8. A p. 37 della trad. it. cit. egli menziona infatti, quali più plausibili interpreti della filosofia di Spinoza, Novalis, Renan e Schleiermacher. Significativo appare, a questo proposito, il fatto che l’apologia jaspersiana dell’irrazionalismo teologico di Schleiermacher trovi un preciso riscontro nella sua appropriazione da parte del filosofo neokantiano H. Rickert, che fu il maestro del maestro di Jaspers, M. Weber, e che in nome di esso non esita a criticare la stessa dottrina kantiana della “religione nei limiti della semplice ragione”. Cfr. G. RINALDI, *La filosofia dei valori di Heinrich Rickert e l’autoconfutazione dell’epistemologia neokantiana*, in: «Magazzino di filosofia», xxiv (2014), pp. 157–204.

9. Pressoché irrilevante — a differenza dell’altro più noto esponente della filosofia dell’esistenza, M. Heidegger — appare l’influsso esercitato su Jaspers dalla gnoseologia fenomenologica di E. Husserl.

Ad onta della sua complessità, il sistema metafisico di Spinoza ha in realtà un solo oggetto: Dio—o—Natura, che è l'unica, infinita ed eterna "sostanza" del reale. A differenza dei teologi romantici così "innamorati di Dio" da ritenere superfluo, se non addirittura nocivo, ogni tentativo di dimostrarne l'esistenza, Joachim a ragione ritiene che una delle fondamentali acquisizioni speculative di Spinoza consista per l'appunto nell'elaborazione di una rigorosa dimostrazione razionale della sua esistenza. L'esame ch'egli svolge delle prove dell'esistenza di Dio esposte nell'*Etica* ne rileva con grande acume l'intrinseca cogenza e il ruolo cruciale da esse svolto nel suo intero sistema. Joachim distingue¹⁰ quattro prove fondamentali ivi esplicitamente formulate da Spinoza. La prima prova viene esposta nella Prop. VII e nello Sch. II alla Prop. VIII della Parte I, e procede dal fondamentale concetto della Sostanza: «Dio è una Sostanza e non un modo. Ma la natura essenziale di una Sostanza implica la sua esistenza; e perciò Dio non può essere concepito se non come esistente, ossia Dio esiste per intrinseca necessità»¹¹. La seconda prova prende invece le mosse dal concetto del modo, cioè dell'essere contingente. Esso è quell'ente, la cui essenza non implica l'esistenza, sì che, se esso esiste, ciò è possibile solo in quanto *altro* è, da cui esso perciò dipende. Ma tale "altro" non può essere, a sua volta, solo un ente contingente, perché ciò darebbe luogo ad un irrazionale *regressus in infinitum* (che è infatti la struttura logica fondamentale del mondo sensibile, oggetto dell'*imaginatio*, e, nel contempo, la ragione della sua intima nullità), e perciò l'altro, da cui il modo dipende, dev'essere, a differenza di esso, un Ente la cui essenza implica l'esistenza, che è cioè mediato (dipendente) non già da altro, bensì da sé stesso: cioè quella Sostanza che, in quanto una, eterna ed infinita¹², possiede tutti quei predicati che secondo Spinoza sono necessari e sufficienti per identificarla con Dio. Joachim parafrasa la terza prova nella maniera seguente: «Poter esistere è potenza, poter non esistere impotenza. In quanto qualcosa esiste, esso è perciò potente. Ma ora molti esseri finiti esistono e devono esistere: se, dunque, nulla oltre ad essi esistesse ora di necessità, essi — gli esseri finiti — sarebbero più potenti di Dio, l'Ente assolutamente infinito. Il che è assurdo. Perciò o nulla

10. Cfr. ES, pp. 45–50.

11. Ivi, p. 48 (la trad. it. di questo luogo di ES, come pure di tutti i seguenti, è nostra. G. R.).

12. Cfr. E, I, Prop. VIII, XI, XIX.

esiste ora di necessità, o anche Dio esiste necessariamente»¹³. Questa prova, egli osserva, a differenza delle altre, è *a posteriori*, non *a priori*, perché prende le mosse non da un concetto, bensì dall'esistenza di fatto delle cose finite. La quarta prova viene così esposta da Joachim: «Se ammetti che qualcosa esista necessariamente, cioè come conseguenza del suo essere ciò che è, allora dovrai ammettere che Dio (l'essere che sommamente è e perciò ha il massimo grado di esistenza indipendente) esiste necessariamente»¹⁴. Egli si pone quindi il problema critico-teoretico di accertare la "validità", cioè l'intrinseca coerenza logica, e il "valore", cioè il significato filosofico di queste prove spinoziane. La prima, egli afferma, è fuori questione, perché ciò che le accennate prove, in forma diversa, dimostrano con evidenza incontrovertibile è l'esistenza oggettiva di una Realtà assolutamente necessaria. Dio, infatti, è l'ente in cui essenza ed esistenza coincidono, che cioè è quello che è solo in quanto è. Se egli non esistesse, esisterebbero solo enti la cui essenza non implica l'esistenza, che perciò, qualora esistano, esistono solo perché sussistono condizioni altre dalla loro essenza, ossia sono enti meramente "possibili", cioè contingenti¹⁵. Nessun ente contingente, dunque, esiste necessariamente; è quindi possibile che nessun ente contingente esista, e, di conseguenza, sulla base dell'ipotesi fatta, che nulla esista. Ma ciò è impossibile, perché, se non altro, il pensiero che formula il giudizio: "Nulla esiste", di necessità esiste. È dunque impossibile che esistano solo enti contingenti; esiste perciò anche un Ente assolutamente necessario. Ma solo la Sostanza unica, eterna, infinita, cioè Dio esiste necessariamente, perché è impossibile che una sostanza finita esista necessariamente; in quanto finita, infatti, essa è limitata da altro, è dunque dipendente da esso, e la sua esistenza è perciò contingente, non necessaria. Dio, dunque, esiste necessariamente, e per tal verso le accennate prove spinoziane sono da ritenersi senz'altro "valide". Diverso è il caso del loro "valore". Joachim osserva giustamente che esso dipende strettamente dal contenuto e dal significato del concetto

13. ES, p. 46, n. 2. Cfr. E, I, Prop. XI, Dem., Aliter (2).

14. ES, p. 46. Cfr. E, I, Prop. XI, Sch.

15. Joachim opportunamente osserva che l'uso terminologico spinoziano riguardo ai concetti del "possibile" e del "contingente" è esattamente l'opposto di quello divenuto dopo di lui corrente: l'ente contingente è infatti per lui quello che può essere pensato senza contraddizione logica, cioè ciò che noi oggi chiameremmo l'astrattamente possibile o pensabile; mentre l'essere possibile è per lui ciò che esiste empiricamente, di fatto, ma che può anche non essere, e che noi chiameremmo invece contingente. Cfr. E, IV, Prop. XIII; e ES, pp. 259-260, n. 7.

di Dio che viene in tal modo provato; ma l'adeguata esplicazione di tale concetto non può essere formulata né da qualche definizione isolata, quali quelle da cui l'Etica spinoziana prende le mosse, né da qualsivoglia intuizione "immediata", "fede" o "esperienza" personale: a tal uopo è piuttosto richiesto lo sviluppo, la costruzione dell'intero sistema filosofico. Solo nell'ambito di una consistente e onnicomprensiva filosofia sistematica, dunque — che, come vedremo tra breve, per Joachim, come già per Hegel, il "panteismo acosmico" di Spinoza non è per principio in grado di offrirci —, l'accertamento dell'effettivo valore delle sue dimostrazioni dell'esistenza di Dio può essere plausibilmente effettuato. In ogni caso, appare chiaro che l'attualità totale, infinita di Dio esclude per principio ch'egli possa esser concepito come sussistente "fuori" (*outside*) o "accanto" (*alongside*) al mondo delle cose finite in cui noi viviamo e pensiamo, e Joachim può perciò giustamente scorgere nell'intransigente "immanentismo" della teologia razionale di Spinoza la confutazione e il superamento definitivo di ogni concezione trascendente, oltremondana del Divino e del fine ultimo dell'esistenza umana¹⁶.

1.3. La teoria spinoziana delle idee e della verità

Spinoza procede a dimostrare l'esistenza di Dio prendendo le mosse dall'"idea", presente nella nostra mente, di un Ente la cui essenza implica l'esistenza. La verità delle sue argomentazioni presuppone dunque che la mente umana sia in grado di formare idee vere, mediante cui conoscere l'essenza della realtà oggettiva. Ma *quid est veritas*? Un'altra acquisizione fondamentale della filosofia di Spinoza è, secondo Joachim, la sua teoria "coerentista" della verità, di cui egli ci offre un originale ed illuminante sviluppo nel suo successivo saggio, *The Nature of Truth*. Questa teoria si contrappone, da un lato, allo scetticismo, che non si accorge che l'idea della verità e la sua conoscenza sono necessariamente inerenti in ogni atto di giudizio, e dunque anche in quello mediante cui essa viene negata, sì che lo scettico consistente, conclude giustamente Spinoza, può solo

16. Cfr. ES, p. 111; ed anche NT, p. 123, n. 1, dove egli esprime il proprio scetticismo nei confronti di un Dio trascendente «who sustains in heaven the structures which have fled from earth», e l'ancor più eloquente luogo a p. 176, n. 1: «The "Day of Judgement" and the "future life" are images, which have their value in certain regions of experience, but I have not been able to see that they or their analogues throw any light on the problem of philosophy».

“obmutescere”¹⁷. Dall’altro, tuttavia, essa rifiuta anche due concezioni più affermative dell’umana conoscenza della verità, che non necessariamente si escludono a vicenda, ma che in molte dottrine gnoseologiche antiche e moderne si giustappongono piuttosto l’una all’altra: e cioè la teoria della verità come “corrispondenza” tra un’immagine (idea, giudizio, teoria) mentale soggettiva ed una realtà extramentale oggettiva da essa indipendente¹⁸, e la teoria della verità come evidenza immediata o “intuitiva” di un oggetto sensibile o “ideale”¹⁹. La “correspondence theory of truth” esplica la concezione della verità tipica del senso comune; ma la sua inadeguatezza diviene immediatamente palese ove si rifletta sul fatto che per stabilire una relazione di corrispondenza tra l’immagine e la realtà ad essa esterna (e, *a fortiori*, un rapporto di corrispondenza “biunivoca”, cioè analiticamente completa, come pretende Russell), è necessario conoscere in anticipo *entrambi* gli analogati (per sapere, ad es., se un ritratto rappresenta veracemente una certa persona, io devo aver in precedenza potuto osservarne direttamente la fisionomia); ma ciò è per principio impossibile se manca uno di essi, cioè la realtà esterna alla mente, che, proprio in quanto ad essa esterna, le è di necessità ignota. La concezione intuizionistica della verità cade invece nell’errore di affermare la possibilità dell’intuizione immediata di un oggetto particolare e isolato, che, in quanto tale, è in realtà solo un’astrazione inconsistente, laddove la verità, che è la stessa realtà,

17. Cfr. B. SPINOZA, *Tractatus de intellectus emendatione* (= TdIE), in: Id., *Opera*, cit., Bd II, p. 18.

18. Cfr. NT, pp. 7–30. Qui Joachim discute e critica *in extenso* solo la versione della “correspondence theory of truth” formulata da Aristotele e quella elaborata, negli stessi anni in cui egli scriveva questo saggio, da B. Russell, ma essa sta alla base, in forma sostanzialmente immutata, anche della concezione tomistica della verità come *adaequatio intellectus ad rem*, e, in una formulazione ancor più drasticamente realistica o “iperoggettiva”, dell’ontologia critica di N. Hartmann. Cfr. G. RINALDI, *Ragione e Verità. Filosofia della religione e metafisica dell’essere*, Aracne Editrice, Roma 2010, Parte III: “Critica della metafisica dell’essere”, cap. 1.2, pp. 557–560; e Id., *Carattere e limiti della “filosofia sistematica” di Nicolai Hartmann*, in: «Magazzino di filosofia», XXIII (2014), pp. 146–178.

19. Cfr. NT, pp. 31–63. Joachim prende in considerazione, a questo proposito, solo la teoria russelliana delle proposizioni vere e degli “oggetti semplici”, ma la concezione intuizionistica della verità era già stata esplicitamente sostenuta dalle filosofe del “sapere immediato” criticate da Hegel (cfr. G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, cit., Bd I, §§ 61–78), ed è stata in seguito difesa e articolata in forma “scientifica” e sistematica da E. Husserl (cfr. G. RINALDI, *Critica della gnoseologia fenomenologica*, Giannini, Napoli 1979, cap. I, pp. 1–30), mentre nella filosofia dell’esistenza di Jaspers (cfr. *infra*, Cap. 3.3 e 4.2) essa domina incontrastata in forma totalmente acritica e irriflessa.

può manifestarsi solo in un atto del pensiero che è essenzialmente una totalità organica, sistematica e teleologica, nella quale perciò il momento della *mediazione* (relazione, differenza, essere-per-altro) non è meno necessario di quello dell'immediatezza (identità, assolutezza, essere-in-sé). Ad onta di alcune fuorvianti apparenze (che trarranno invece in inganno, come vedremo tra breve, Jaspers: cfr. *infra*, Cap. 3.3), la teoria spinoziana della verità evita brillantemente entrambe le difficoltà cui le teorie accennate soccombono, e Joachim ha senz'altro ragione a considerarla come la prima compiuta e originale formulazione dell'alternativa teoria della verità come coerenza. Sebbene, infatti, Spinoza distingue l'idea immanente nella mente (umana o divina, o meglio, nel contempo umana e divina, per lo meno nel caso delle idee adeguate) dall'*ideatum*, cioè dal suo oggetto trascendente, col quale essa "convenit", egli nega perentoriamente che la corrispondenza, per principio inaccertabile, tra idea e *ideatum* costituisca il criterio di verità della prima. Esso, al contrario, consiste nella sua intrinseca evidenza, per cui la mente, nell'atto stesso in cui forma un'idea vera, la distingue *eo ipso* dall'errore («veritas norma sui et falsi est»)²⁰, ed è così "certa" della sua verità. Ma, proprio come, sul piano ontologico, la molteplicità infinita degli attributi e dei modi è la manifestazione di un'unica Sostanza eterna e (attualmente) infinita, così, sul piano gnoseologico, ciascuna idea, che non sia un'idea "inadeguata", cioè mutila e frammentaria, dell'*imaginatio*, bensì sia un'idea "adeguata", cioè vera, è tale solo in quanto è un elemento o una funzione determinata di un'unica totalità logica, l'*infinita idea Dei*, e perciò l'esplicazione del sistema "consistente" e "completo" di relazioni interne, che la integra nell'unità dell'intelletto divino e che si realizza mediante l'attività discorsiva dell'inferenza o della dimostrazione, non è meno necessaria dell'intuizione del suo contenuto immediato. Nella conoscenza umana che si eleva al grado più alto del sapere, la *scientia intuitiva*, ossia la metafisica o filosofia speculativa, identificandosi così con la stessa conoscenza divina, intuizione e dimostrazione, immediatezza e mediazione, afferma Spinoza, vengono perciò a coincidere: «Mentis enim oculi, quibus res videt, observatque, sunt ipsae demonstrationes»²¹. Joachim così commenta questa cruciale tesi spinoziana:

20. E, II, Prop. XLII, Sch.

21. Ivi, v, Prop. XXIII, Sch.